

Revista de Antropologia

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Reitor: Prof. Dr. Flávio Fava de Moraes

Vice-Reitora: Prof^a. Dr^a. Myriam Krasilchik

FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

Diretor: Prof. Dr. João Baptista Borges Pereira

Vice-Diretor: Prof. Dr. Francis Henrik Aubert

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA

Chefe: Prof. Dr. José Guilherme Cantor Magnani

Vice-Chefe: Prof. Dr. José Francisco Fernandes Quirino dos Santos

REVISTA DE ANTROPOLOGIA

Publicação do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

Fundada por Egon Schaden em 1953.

Publicação semestral

Revista de Antropologia

Publicação do Departamento de Antropologia
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Universidade de São Paulo

Volume 41 nº 1

SÃO PAULO
1998

ISSN 0034-7701

Revista de Antropologia

Fundada por Egon Schaden, em 1953
Editor Responsável: José Guilherme Cantor Magnani

Comissão Editorial

John Cowart Dawsey; Sylvia Caiuby Novaes

Conselho Editorial

David Maybury-Lewis (Harvard University, USA); Eduardo Viveiros de Castro (Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro); Joanna Overing (The London School of Economics and Political Science, Inglaterra); Julio César Melatti (Universidade de Brasília); Klaas Woortmann (Universidade de Brasília); Lourdes Gonçalves Furtado (Museu Paranaense Emílio Goeldi); Marisa G. S. Peirano (Universidade de Brasília); Mariza Corrêa (Unicamp); Moacir Palmeira (Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro); Roberto Cardoso de Oliveira (Unicamp); Roberto Kant de Lima (Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro); Ruben George Oliven (Universidade Federal do Rio Grande do Sul); Simone Dreyfus Gamelon (Ecole de Hautes Etudes en Sciences Sociales, França); Terence Turner (University of Chicago, EUA); Thales de Azevedo (Universidade Federal da Bahia); Tiago de Oliveira Pinto (Instituto Cultural Brasileiro na Alemanha, Berlin).

Secretária

Soraya Gebara

Equipe Técnica

Editoração eletrônica: M. Beatriz Marques Bellintani; Alexandre R. Dafoe de Aguiar

Revisão: Adriana Dalla Ono

Revisão bibliográfica: Ana Lúcia M.C. Ferraz

Capa: Ettore Bottini

Impressão e acabamento: Bartira Gráfica e Editora S.A.

Normalização Técnica: Eunides A. do Vale (SBD/FFLCH)

Tiragem: 1000 exemplares

Endereço para correspondência/Address for correspondence:

Revista de Antropologia – Departamento de Antropologia – FFLCH/USP

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315

05508-900 – São Paulo / SP – Brasil

Publicação semestral / Semestral publication

Solicita-se permuta / Exchange desired

Esta revista é indexada pelo *Índice de Ciências Sociais* – IUPERJ/RJ, pela *Ulrich's International Periodicals Directory* e pela *Hispanic American Periodicals Index*.

Sumário

| | |
|-----------------|---|
| EDITORIAL | 5 |
|-----------------|---|

Artigos

| | |
|--|-----|
| APARECIDA VILAÇA – Fazendo corpos: reflexões sobre morte e canibalismo entre os Wari' à luz do perspectivismo..... | 9 |
| MICHAEL HACKENBERGER, EDUARDO NEVES E JAMES PETERSEN – De onde surgem os modelos? As origens e expansões Tupi na Amazônia Central | 69 |
| RUI MURRIETA – O dilema do papa-chibé: consumo alimentar, nutrição e práticas de intervenção na Ilha de Ituqui, baixo Amazonas, Pará | 97 |
| URPI URIARTE – Hispanismo e indigenismo: o dualismo cultural no pensamento social peruano (1900-1930). Uma revisão necessária | 151 |
| CRISTINA POMPA – A construção do fim do mundo. Para uma releitura dos movimentos sócio-religiosos do Brasil 'rústico' | 177 |

Entrevista

| | |
|--|-----|
| ALESSANDRA EL FAR, ROSE SATIKO AND GITIRANA HIKIJI – Entrevista com Alan Sokal. Entre a paródia e a denúncia: trajetos de dois físicos nos bosques das humanidades | 215 |
|--|-----|

Resenhas

| | |
|---|-----|
| Piero Leirner. <i>Meia volta volver. – um estudo antropológico sobre a hierarquia militar.</i> (Luiz Eduardo Abreu) | 237 |
| Siân Jones. <i>The archaeology of ethnicity. Constructing identities in the past and present.</i> (Pedro Funari) | 247 |
| Irene Maria Ferreira Barbosa. <i>Enfrentando preconceitos: um estudo da escola como estratégia de superação de desigualdades</i> (Monika Dowbor da Silva) | 251 |
| Ricardo Arnt, Lúcio Flávio Pinto and Raimundo Pinto. <i>Panará: A volta dos Índios Gigantes</i> (Elizabeth Ewart) | 255 |

Contents

| | |
|--|-----|
| APARECIDA VILAÇA – Making bodies: reflections about death and cannibalism among the Wairi in the light of perspectivism | 9 |
| MICHAEL J. HECKENBERGER, EDUARDO G. NEVES AND JAMES B. PETERSEN – Where do models come from? Tupi origins and expansions in Central Amazon | 69 |
| RUI SÉRGIO SERENI MURRIETA – The dilemma of the ‘Chibé’ eater: Food choice, nutrition and practices of intervention on Ituqui Island, Lower Amazon, Pará | 97 |
| URPI MONTOYA URIARTE – Hispanicism and indigenous affairs: Cultural dualism of Peruvian social thought | 151 |
| CRISTINA POMPA – The building of the world's end: The socio-religious movements of “rustic” Brazil: readings and perspectives | 177 |

Interview

| | |
|--|-----|
| ALESSANDRA EL FAR, ROSE SATIKO AND GITIRANA HIKIJI – Interview with Alan Sokal. Between parody and complaint: The trajectories of two physicists in the mist of humanities | 215 |
|--|-----|

Book Reviews

| | |
|--|-----|
| Piero Leiner. <i>About face – an anthropological study of the military hierarchy.</i> (Luiz Eduardo Abreu) | 237 |
| Siân Jones. <i>The archaeology of ethnicity. Constructing identities in the past and present.</i> (Pedro Funari) | 247 |
| Irene Maria Ferreira Barbosa. <i>Facing prejudice: A study of schooling as a strategy to overcome inequalities</i> (Monika Dowbor da Silva) | 251 |
| Ricardo Arnt, Lúcio Flávio Pinto and Raimundo Pinto. <i>Panará: The return of the Giant Indians</i> (Elizabeth Ewart) | 255 |

Editorial

Uma publicação como a Revista de Antropologia, que já vai para seu 41º volume - 45 números - tem como credencial e base de sustentação uma trajetória que poucos periódicos do gênero, no país, podem exhibir: fundada em 1953 por Egon Shaden e tendo sido o órgão oficial da Associação Brasileira de Antropologia, do antigo Departamento de Ciências Sociais da FFLCH da USP e, finalmente, do atual Departamento de Antropologia, acompanha as vicissitudes da disciplina para além desses marcos institucionais ao refletir o debate que a antropologia no Brasil vem suscitando, desde então.

Como foi apontado em editorial anterior, durante todo esse tempo - desde os “tempos heróicos”, de feitura artesanal, até a atual etapa - a revista atravessou inúmeras fases, tendo passado por mudanças e correções de rumo, algumas ditadas pelas circunstâncias, outras programadas já por uma política editorial clara e consistente. Esta nova Comissão, tendo o privilégio de receber uma revista plenamente consolidada, com um Conselho Editorial de projeção no país e no exterior, devidamente indexada e com arbitragem, reafirma a intenção de manter o atual patamar: as modificações que propõe destinam-se a aprimorar o nível já alcançado.

A primeira delas visa ampliar o alcance da revista, tornando-a mais acessível, em termos práticos, ao leitor para o qual nosso idioma ainda constitui um fator restritivo: a partir do próximo número um dos artigos, a juízo da Comissão Editorial, terá uma versão em inglês, simultaneamente com o texto original em português. Esperamos, com essa medida, fortalecer a presença e posição de nossa revista no circuito internacional e, ao mesmo tempo, instituir uma espécie de incentivo para os autores, pois os critérios da escolha serão a originalidade do tema, rigor teórico e contribuição para o debate acadêmico.

Estamos inaugurando duas novas seções: uma delas é “Informes”, destinada a veicular iniciativas, eventos e informações de interesse para os antropólogos, para a qual, desde já, solicitamos contribuições; a outra é “Entrevistas”, cujo propósito é registrar, de maneira mais viva e direta, alguma perspectiva ou contribuição que seja particularmente instigante para o campo de nossa disciplina.

Com relação às resenhas, estamos solicitando às editoras, após análise de seus catálogos, o envio de dois exemplares de obras de interesse na área, um dos quais será repassado a quem, após contato prévio, realizar uma leitura crítica e indicativa do livro: pretende-se, desta forma, oferecer aos leitores um acompanhamento mais sistemático da produção antropológica contemporânea.

A revista estará aprimorando sua presença na Internet através de sua *homepage* (<http://www.usp.br/flch>) que pretendemos seja continuamente atualizada e que a cada número tenha um artigo capaz de ser acessado pelo usuário da rede. Finalmente, pedimos aos colaboradores que se atenham de forma mais cuidadosa às instruções para envio dos artigos que se encontram no final de cada exemplar.

A Comissão Editorial

Artigos

Fazendo corpos: reflexões sobre morte e canibalismo entre os Wari' à luz do perspectivismo.

Aparecida Vilaça¹

RESUMO: A partir de uma etnografia detalhada do ritual funerário endocanibal, este artigo tem por objetivo refletir sobre o significado da morte e do canibalismo para os índios Wari' (Pakaa Nova, Rondônia, Brasil), a partir da noção de corpo como sede da visão de mundo e da diferença entre os seres. Conclui-se que a ingestão dos mortos é antes de tudo um meio de desumanizá-los, situando-os na posição de presas, diferenciando-os assim dos vivos que, por atuarem como predadores, adotam para si a posição de humanos. À luz do material wari', questiona-se algumas interpretações recorrentes a respeito dos rituais endocanibais das terras baixas sul-americanas, que se caracterizam por despir o ato de comer de uma de suas características essenciais: o seu potencial classificatório.

PALAVRAS-CHAVE: canibalismo, morte, Wari'.

Introdução

Certo dia, perguntei a Orowam, xamã que tem seu espírito vivendo como onça pintada, se esses animais, humanos que são, também choravam e comiam seus mortos, ao modo dos Wari’.

“Chorariam se (ela) não vivesse . Mata-se onça com flecha e ela revive e parte. Vai até os seus. ‘Eu cheguei. Estragaram o meu corpo’. ‘É mesmo? O que te atingiu?’ ‘Uru (*horok* – *Odontophorus gujanensis*) me chupou’. Ela chega. Os animais olham a marca da flecha. Uwi, uwi (som)”. [Orowam, 1996]

Orowam não quis dizer com isso que os Wari’ jamais tenham sido bem sucedidos em matar uma onça: aos olhos do caçador a presa está morta. No entanto, seu espírito associa-se imediatamente a um novo corpo de onça, e volta para casa, para junto dos seus, trazendo consigo marcas que lembram vagamente o que lhe sucedeu: o ferimento em seu corpo é traduzido como uma bicada de ave.

Assim como as onças, todos os animais dotados de espírito têm o dom de não perceber a morte. É o caso dos veados, tema da continuação de minha conversa com Orowam, que contou com a interferência de Dina.

Aparecida: O veado também não sabe chorar?

Orowam: Choraria se fosse Wari’. Ele morre e vai embora. Mata-se o animal e ele aparece de novo [...] Os animais revivem.

A: E vocês, não revivem?

O: Revivemos. Nós vamos para a água. Foi isso o que eu te disse.

A: O espírito de vocês?

O: É, o nosso (inclusivo) espírito. Nosso espírito vai para a água.

A: Então, por que vocês choram? É como se não tivessem espírito.

Dina: Se revivêssemos na nossa casa... Mas não, só lá. Não voltamos.

Os Wari’, ao morrerem, também revivem, mas em outro lugar. Seu espírito vai para o mundo subaquático dos mortos (a “água” mencio-

nada por Orowam), onde, com aparência humana, passa a viver entre os seus parentes já falecidos. Se desejam retornar à terra, seja para ver os parentes, passear ou comer frutos, só podem fazê-lo na forma de queixada, quando são mortos pelos vivos, que os percebem como simples presas. Como os demais animais dotados de espírito, os queixadas não sofrem a própria morte, refazendo-se imediatamente em corpo idêntico e, no caso dos mortos wari', retornando à água. E assim eternamente.

A mortalidade, que seria aqui a consciência da morte, está vinculada a uma mudança de mundo físico e social, consequência de uma troca de corpo, entendida como trans-especiação. Os animais não morrem porque têm sempre o mesmo tipo de corpo, o que lhes permite viver eternamente entre as mesmas pessoas. Os Wari' morrem justamente porque passam a ter um corpo significativamente diferente, o que implica a impossibilidade de permanecerem no mesmo mundo, entendido como *habitat* e universo social². A morte, por implicar afastamento, gera tristeza, choro e luto, e também produz um corpo, o cadáver, que os Wari' escolheram comer. A transformação do corpo, se concretizada na vida depois da morte, é iniciada antes, no momento em que ele se faz cadáver, e que esse cadáver é comido. Essa transformação, veremos, é na verdade a objetivação de um corpo que de outro modo é tomado como inexistente. A produção de corpos é o tema deste artigo.

Povo falante de língua da família Txapakura, os Wari' vivem no oeste do estado de Rondônia, Brasil, e somam hoje cerca de 1800 pessoas. Conhecidos na literatura antropológica, até os anos 1960, como Pakaa Nova, constituem, juntamente com os Moré, que habitam a Bolívia, os últimos remanescentes desta família lingüística. Wari' não é um etnônimo; em sua língua, significa "gente", "nós", "seres humanos", e é esta a forma como são conhecidos pelos Brancos da região. Até o final dos anos 1960 – quando quase todos os grupos wari' decidiram

se aproximar pacificamente dos Brancos, com quem vinham guerreando desde pelo menos o início deste século – costumavam comer seus mortos e os inimigos que matavam. Ficaram por isso conhecidos publicamente, através de reportagens que evidenciavam a prática das duas formas de canibalismo, o funerário e o guerreiro. Atualmente, os mortos são enterrados, e não se mata mais os inimigos. A prática do canibalismo, entretanto, persiste na forma figurada ou puramente simbólica: os Wari' comem presas animais que concebem como humanas e matam e comem metaforicamente os seus afins, embriagando-os com chicha de milho azeda³.

A morte como perspectiva

O objetivo deste artigo é refletir sobre o significado da morte e do canibalismo funerário para os Wari' a partir da noção de corpo como sede da visão de mundo e da diferença entre os seres. O que se pretende é responder a duas questões centrais, estreitamente relacionadas: por que só os Wari' morrem? Por que comem seus mortos?

Viveiros de Castro observou que, para diversos povos ameríndios, “o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos” (1996:115). Não se trata de múltiplas representações do mundo, como postula o relativismo, já que “todos os seres vêem (‘representam’) o mundo da mesma maneira – o que muda é o mundo que eles vêem.” (:127). Esse “perspectivismo” caracteriza-se como “multinaturalismo”, visto que o que se tem é uma diversidade de “naturezas” e uma só “cultura”. Os animais, por exemplo, “vêem da mesma maneira que nós coisas diversas do que vemos porque seus corpos são diferentes dos nossos” (:128). O ponto de vista é uma propriedade do espírito, já que só os seres dotados de espírito são sujeitos, humanos, mas “a diferença entre os pontos de vista (e um ponto de vista não é senão

diferença) não está na alma, pois esta, formalmente idêntica através das espécies, só enxerga a mesma coisa em toda parte – a diferença é dada pela especificidade dos corpos.” (Viveiros de Castro, 1996)⁴.

Os Wari’ são um caso exemplar desse pensamento perspectivista. Para eles o corpo (*kwere* –, sempre seguido de sufixo indicador de posse) é o lugar da personalidade, é o que define a pessoa, animal, planta ou coisa. Tudo o que existe tem um corpo, que é o que lhe dá características próprias. Os Wari’ costumam dizer: “*Je kwere*” (“meu corpo é assim”), que significa: “esse é meu jeito”, “eu sou assim mesmo”. E também quando se referem a animais ou coisas. Se perguntamos a eles por que os queixadas andam em bando, eles dirão: “*Je kwerein mijak*” (“o corpo do queixada é assim”)⁵; ou por que a água é fria: “*Je kwerein kom*” (“o corpo da água é assim”).

A presença do espírito (*jam* –, sempre acompanhado de sufixo indicador de posse) é exclusiva a alguns tipos de seres: Wari’, inimigos (índios de outras etnias e Brancos), determinados mamíferos (onça, queixada, anta, caitetu, macaco-prego, veado roxo e veado vermelho, dentre outros), todos os peixes, algumas aves, todos os tipos de abelhas e cobras, além de alguns poucos vegetais⁶. O espírito é o que caracteriza a humanidade, o que torna qualquer ser, *wari*’ (“nós” no plural inclusivo, “ser humano”, “gente”).

Assim, os animais dotados de espírito são tidos como humanos. Têm um corpo humano, que pode ser visto pelos xamãs, vivem em casas, bebem chicha de milho e comem alimentos assados e cozidos. Desse modo, enquanto o corpo (*kwere*-) é o lugar da diferença – é o que diferencia as espécies e os indivíduos –, o espírito é o lugar da semelhança. Todos os seres dotados de humanidade têm, digamos assim, uma mesma cultura, que é a cultura dos Wari’. Por isso caçam, matam inimigos, usam o fogo para preparar seus alimentos, cultivam o milho etc. No entanto, esse é o modo como eles vêem as coisas. Os Wari’ sabem que a onça mata as suas presas com seu corpo e com seus

dentes, e que as come cruas. Mas para a onça, ou melhor, do ponto de vista da onça (que o xamã pode partilhar, mas não os demais Wari'), ela flecha a sua presa como um Wari' mata uma caça ou um inimigo, leva-a para sua casa e a entrega à sua esposa, que vai prepará-la usando o fogo.

A humanidade é um ponto de vista sobre o mundo, que é o da cultura wari'. Desse modo, a diferença entre os seres dotados de espírito não é da ordem da cultura, mas do corpo, da natureza. É porque o corpo da onça é assim que ela vê o sangue que bebe como se fosse chicha de milho, enquanto que para a anta, por exemplo, a chicha é o barro. Entretanto, o que se entende aqui por corpo não é o mesmo que nós entendemos. Não se trata de um substrato físico cuja constituição é determinada parte geneticamente, parte pelo ambiente. O corpo contém afeto, memória, que não podem ser traduzidos imediatamente em termos de 'composição química' ou 'processo fisiológico'. Como observou Viveiros de Castro:

O que estou chamando de "corpo", portanto, não é sinônimo de fisiologia distintiva ou de morfologia fixa; é um conjunto de afecções ou modos de ser que constituem um habitus. Entre a subjetividade formal das almas e a materialidade substancial dos organismos, há um plano intermediário que é o corpo como feixe de afecções e capacidades, e que é a origem das perspectivas. [Viveiros de Castro, 1996:128]

O corpo é também subjetividade, e a sua expressão é o ponto de vista. Voltaremos a esse ponto na análise do ritual funerário, quando nos detivermos na visão diferenciada do cadáver do avô por netos de idades diferentes.

É importante perceber a reflexividade do perspectivismo: um determinado ser (exceção feita aos xamãs) só vê como humano a si mesmo e a seus companheiros de espécie, ou seja, àqueles que compartilham com ele o mesmo corpo. Percebendo-se como humanos (*wari'*), os seres dotados de espírito vêem os Wari' como presas, *karawa* ("animal", "comida"), que é o modo como são percebidos pelos Wari'. Po-

dem então predá-los, flechando o seu espírito. Algumas vezes, essa agressão é concebida como uma caçada, em que os animais vêem os Wari' como presas animais (*karawa*). Em outras, é concebida como guerra: os animais percebem os Wari' como inimigos (*wijam*) e atacam. Mas se inimigos e presas são de algum modo equivalentes, é preciso dizer que a categoria mais abrangente, e que se opõe a *wari'*, é *karawa* e não *wijam*. Os inimigos são presas, *karawa*, como fica claro no modo dos Wari' tratarem os Brancos. Somos todos *wijam*, e assim se referem a mim quando não estou por perto ou quando não sabem o meu nome. Diante de mim, entretanto, essa referência é tida como uma enorme falta de cortesia, como revelou uma mãe ao chamar a atenção de sua filha pequena que, ao ver que eu me aproximava, pôs-se a gritar: "*wijam* está chegando!". "Se ela fosse *karawa* estaria andando de quatro!", repreendeu a mãe. A predação tem como modelo a predação cinegética, meio pelo qual se obtém comida⁷.

Se cada tipo de ser vê a si mesmo como humano, podemos dizer que seu corpo é invisível para ele, dada a identidade entre o que vê e o seu espírito. Do ponto de vista dos Wari', por exemplo, somente os animais têm um corpo objetivo, visível, diferente de seu espírito. A visibilidade de seu próprio corpo está nos olhos dos animais e dos xamãs. Tudo se passa como se o corpo humano, por ser comum, não servisse à diferenciação, ou não pudesse ocupar o lugar do corpo. Como observou Viveiros de Castro:

Não por acaso, então, a objetivação social máxima dos corpos, sua máxima particularização expressa na decoração e exibição ritual, é ao mesmo tempo sua máxima animalização [...], quando eles são recobertos por plumas, cores, grafismos, máscaras e outras próteses animais [...]. O modelo do espírito é o espírito humano, mas o modelo do corpo é o corpo animal. [Viveiros de Castro, 1996:131]

O que ocorre aqui é uma assimetria decorrente justamente da propriedade reflexiva do perspectivismo: o próprio corpo é, por defini-

ção, invisível, em oposição ao corpo do outro que é visível, e sempre como um corpo animal (modo como os animais também percebem os Wari'). A visibilidade do corpo animal, ou do corpo como animal, está na sua identidade contrastiva. Em outras palavras, o modelo de corpo é o corpo animal, como notou Viveiros de Castro, porque os animais conseguem, aos olhos dos Wari', produzir um corpo que singulariza a sua espécie. Ser bicho não é ser objeto, outra coisa que humano; ser bicho é ser um tipo de humano que sabe se fazer diferente aos olhos dos Wari'.

Esse é o momento de voltarmos ao tema de abertura deste artigo: a mortalidade dos humanos em contraposição à imortalidade dos animais. A minha hipótese é que essa diferença está intrinsecamente relacionada ao problema da assimetria entre humanos e animais devido à visibilidade dos corpos. Os animais são imortais porque já têm um corpo visível, um corpo animal. A morte é, para os humanos, uma necessidade lógica, porque só morrendo são capazes de produzir um corpo. E não me refiro somente ao corpo definitiva e completamente animal que terão depois de mortos (queixadas), mas também ao cadáver que, inerte, inchado e podre, não é mais um simples e genérico corpo humano; o cadáver é um corpo de Wari'. É interessante aqui uma comparação com os Yanomami através das observações de Clastres e Lizot sobre o cadáver:

Car ce n'est véritablement plus le même, celui qui vivait il y a un instant, personne en relation à d'autres personnes, et mué soudain en autre chose: corps privé de vie, mais doué pourtant d'une "présence" toute-puissante ou, pour dire encore comme Bataille, "hanté" par l'esprit qui l'animait; *chose sacrée*, si dissemblable de la personne et si proche d'elle, qu'on ne sait bien souvent de quel mot la nommer. "La grande chose non petite", disent les indiens guarani du cadavre. [Clastres e Lizot, 1978:111]

O cadáver, que os Wari' chamam *jama*, é evidentemente outra coisa que um corpo de vivo. Para Clastres e Lizot, o cadáver yanomami

revela não uma ausência, a do espírito, mas uma presença, a do indivíduo, concebido aqui como “sujeito, indivíduo singular” (:111). Poderíamos dizer que os Yanomami percebem a si mesmos como indivíduos quando na presença de um corpo que é distinto, o que sugere que, também para eles, o corpo humano, dos vivos, é demasiadamente genérico e pouco marcado para servir de diferenciador. No entanto, o que parece estar em evidência aqui é o indivíduo, e não a espécie, como no caso wari’. Se, ao contemplarem o cadáver, os Wari’ podem finalmente ver o seu próprio corpo, como se diante de um espelho, usufruindo de um privilégio antes exclusivo aos xamãs, o que estão percebendo antes de tudo é o corpo da sua espécie, o corpo de Wari’, como já disse. Mas trata-se de uma questão de escala: o importante é essa propriedade do cadáver, que é um corpo, de tornar visível uma singularidade, seja do indivíduo, seja da espécie. A morte é certamente um momento privilegiado de resolução da assimetria de perspectivas que apontei acima. Mas só para alguns. Os parentes próximos do morto continuam a ver no cadáver o ente querido. Será preciso que os não-parentes comam o cadáver para que os primeiros possam finalmente enxergá-lo.

Para que essa relação entre mortalidade e invisibilidade do corpo possa ser afirmada, é preciso mostrar que o morto é identificado a uma presa, a um corpo animal, visto que este é o modelo do corpo. Isso não é problema, como já observei, para o morto enquanto antepassado: o seu corpo será definitivamente um corpo animal. No que diz respeito ao cadáver, essa identidade é claramente expressa no ritual funerário, quando ele é comido. É o que veremos a seguir.

O canto fúnebre

Para a descrição do funeral, tomarei como referência básica as diversas entrevistas que realizei recentemente (1996) sobre esse tema. Os

informantes, todos com mais de sessenta anos, participaram eles mesmos de diversos funerais “tradicionais”. Procurarei, na medida do possível, descrever o funeral utilizando diretamente o discurso wari’.

Quando uma pessoa se encontra gravemente doente, seus parentes sentam-se em torno do corpo inerte, tocam-no em suas diversas partes, choram e cantam o canto fúnebre. A melodia é arrastada e se fala sobre a vida do moribundo e sua relação com o cantador. Lembro-me do dia em que Maxun Hat feriu-se em um jogo de futebol. Sentindo muita dor, gritando, ele foi carregado até sua casa, onde permaneceu deitado sobre uma esteira (os Wari’ dormem no chão, sobre esteiras). Logo, sua mãe sentou-se junto a ele, acomodando sua cabeça em seu colo. Em torno estavam seus irmãos homens e mulheres, seu pai e sua esposa. Cada um cantava por si, lembrando ora as caçadas que realizaram juntos, ora a generosidade do doente em oferecer comida, dentre outras coisas. Não se usa nomes próprios, mas somente termos de parentesco consangüíneo (“meu pai”, “minha mãe”, “meu filho”, “meu avô” etc.), ou então a tecnonímia, quando o parentesco é criado através da primeira geração descendente. Diz-se então: “pai de meus filhos”, “mãe de meus filhos”, “avó de meus filhos” etc. O próprio doente chora e canta. Maxun Hat dizia: “eu vou morrer e só tenho uma filha, só uma!” Ao que alguém respondia, cantando: “ele vai morrer e só tem uma filha”. Felizmente, isso não aconteceu. Em alguns dias Maxun Hat estava curado de sua costela quebrada.

No momento da morte o choro se intensifica. É então que começa a ficar mais evidente uma dicotomia já presente na relação com o doente: aquela entre os parentes e os não-parentes. Os primeiros são aqueles que choram de verdade; os outros, não choram, ou o fazem como que por educação, para se solidarizarem com os parentes. A diferença entre parentes e não-parentes ou, como dizem os Wari’, entre os parentes verdadeiros, *iri nari* (onde *iri* é verdadeiro), e os *xukun wari’* (onde *xukun* é outro, entendendo-se aí “outra gente”) ou *nari*

paxi (“parentes mais ou menos”) é central no rito funerário, e por isso é preciso explicar o que entendem por parente verdadeiro e falso.

Os Wari’ concebem a possibilidade do parentesco em diferentes graus. No sentido mais amplo possível, dizem-se todos parentes entre si, por fazerem parte de uma mesma “natureza”. Partilhar uma visão de mundo implica necessariamente parentesco, como me explicou Paletó:

Não somos parentes de verdade entre nós. Somos parentes à toa. Veja esse aqui (apontando para Harein), esse outro. Somos parentes entre nós. Não somos como você que só é parente do teu irmão mais novo, Dudu, do teu pai, tua mãe. Vocês gostam uns dos outros à toa. Por que vocês também não se fazem parentes? [Paletó, 1996]

Isso não quer dizer que esse parentesco que se estabelece com pessoas distantes seja puramente fictício e se resume ao uso de termos de consangüinidade como vocativo e referência. Para os Wari’, a simples constatação de que se vê o mundo do mesmo jeito (fala-se a mesma língua, têm-se os mesmos hábitos) supõe alguma consubstancialidade, que é o caráter definidor das relações de parentesco. E essa consubstancialidade, como já vimos, não é um dado genético, mas fruto da convivência, seja direta, de pessoas que vivem juntas, seja indireta, mediada por pessoas que são parentes. Desse modo, uma pessoa de outra etnia, se passar a viver com os Wari’, alimentando-se como eles e com eles, e tomando cônjuge entre eles, transformar-se-á em Wari’ e, como disse, todo Wari’ é um parente. É por isso que Paletó me chama de filha. Não se trata de uma brincadeira, como ele fez questão de me explicar: com a nossa convivência estou me transformando em sua filha de verdade.

Os Wari’ procuram enfatizar esse parentesco generalizado, buscando se referir a todas as pessoas com quem convivem, especialmente aos co-residentes, por um termo de consangüinidade. Vale acrescentar aqui que a terminologia de consangüinidade wari’, de tipo “Crow” (com uma equação “Omaha”), não engloba posições de afinidade, que são classificadas por um conjunto distinto. Entretanto, esses termos rara-

mente são utilizados como vocativos para os afins reais, usando-se, em seu lugar, o nome próprio. Como referência, usam-se termos de consangüinidade originários de relações genealógicas distantes (o casamento é interditado entre parentes próximos), ou a tecnonímia. Assim, um cunhado é chamado “pai de meus sobrinhos” ou um sogro “avô de meus filhos”. O que se pretende nesses casos é não somente uma máxima extensão da consubstancialidade, mas também o mascaramento da afinidade, relação que os Wari’ entendem como intrinsecamente tensa, foco de disputas e cisões. Os cônjuges, concretizado o casamento, são tornados consubstanciais por meio da intensa troca de substâncias corporais que ocorre entre eles: sêmen, líquidos vaginais e suor⁸.

No sentido mais restrito, entretanto, parentes são aqueles que vivem juntos ou próximos, e com quem se pode traçar laços genealógicos precisos, especialmente os membros da família nuclear, com ênfase nos germanos de mesmo sexo. Possuem o mesmo corpo, dizem os Wari’. Avós, pais, irmãos dos pais e seus filhos, germanos, filhos, filhos dos germanos e netos, além dos cônjuges, seriam essencialmente o que os Wari’ chamam de “parentes verdadeiros”. Este seria o grupo mínimo dentro do qual as relações sexuais são consideradas incestuosas – com exceção evidente dos cônjuges – e a ingestão do cadáver impossível. Os outros são mais ou menos parentes, dependendo dos laços genealógicos, da proximidade física e dos interesses do momento. Serão aqui chamados de não-parentes, que é o modo como os Wari’ costumam se referir a eles nas descrições dos funerais.

Se a diferença entre parentes próximos e distantes, e entre afins e consangüíneos é, com algum sucesso, mascarada no dia-a-dia, ela é necessariamente explicitada no funeral, e essa dicotomia, como já disse, é a parte central deste rito. Os não-parentes, “outra gente” ou “parentes distantes” são aqueles que vão preparar o funeral, cortar, assar e comer o cadáver. São preferencialmente afins reais, já que, dizem os Wari’, dentre os não-parentes eles seriam os mais próximos, estando

por isso dispostos a conduzir o funeral respeitando as instruções e os desejos dos parentes verdadeiros.

O período do apodrecimento

Pouco tempo depois da morte, um parente próximo, preferencialmente um irmão mais velho, pede que se retire o estrado de paxiúba de sua casa (sobre o qual se dorme), e que se coloque em seu lugar, no chão, uma esteira velha, para onde o cadáver é levado. Este irmão ou outro parente pede então a alguns rapazes não-parentes que partam correndo em direção a outras aldeias a fim de avisar e chamar os parentes verdadeiros que vivem longe. Durante todo o funeral, os diálogos rituais, entre parentes e não-parentes, são travados em forma de canto, na melodia do canto fúnebre. Os não-parentes são definidos por Paletó como sendo aqueles que, nesse momento, não choram, ou choram só um pouco.

“Os outros Wari’, que não choram, que não são parentes. Se mandassem o Abraão (filho de Paletó) chamar... O Abraão não é parente, não chora. Chora só um pouquinho [...] Chora só um pouco, não chora completamente. Não fica triste completamente o que chora à toa. Os parentes dele (do morto) é que choram muito. Vão se arrastando até ele e dizem: Abraão, vá correndo chamar OroIram em Santo André para ele chorar o meu parente. ‘Está bem’. Ele vai. Os que choram ficam esperando, esperando”. [Paletó, 1996]

Como se vê, mesmo sendo “aqueles que não choram”, os não-parentes, idealmente afins reais, mostram-se algo tristes, e volta e meia podem se aproximar do cadáver para cantar o canto fúnebre, quando chamam o morto por termos de parentesco consangüíneo ou por tecnonímia. Estes são os únicos meios pelos quais podem se referir ao morto, estando os termos de afinidade interditados nessa ocasião. Desse modo, o canto fúnebre, em oposição às tarefas rituais, é o lugar de uma certa mistura entre parentes e não-parentes. Isso fica evidente no choro do pai de Paulo, quando na morte de seu sogro (WF).

Paulo: O nosso pai se lamentava: “Morreu o avô de meus filhos, morreu o avô de meus filhos”.

Aparecida: Como ele chorava?

Paulo: “Kawiji te” (“meu filho”). Ele (o morto) chamava o meu pai de pai. Nosso pai o chamava de “filho do meu irmão mais velho” (o mesmo termo que “filho” para ego masculino).

Avisados da morte, os parentes que vivem longe choram muito, e logo se dirigem para a aldeia do morto, numa viagem apressada, em que não levam consigo qualquer pertence. Paulo conta como sua mãe recebeu o aviso da morte do próprio pai.

Paulo: Meu avô estava muito pequeno (encolhido por velhice). Minha mãe pegava água e dava banho no pai dela. Então nosso pai foi para outra aldeia, Tain Kawijein. Foi para onde fomos. Foi minha mãe andar, meu avô morreu. Deixamos o nosso (inclusivo) avô e ele morreu.

Aparecida: Qual era a sua idade?

P: Como o Nelson (uns 10 anos). De manhãzinha chegou a pessoa que foi chamar a minha mãe. O pai de Awo Xohwara.

A: Que não era parente?

P: Que não era parente. Que era parente longe (nari pira). Ele veio andando. “Por que você veio, Maxun Taparape?” Ele disse, a minha mãe estava lá: “Teu pai morreu. Teu pai morreu de noite.” “Wao, wao” (som do choro da mãe), chorou minha mãe. Minha mãe chorou muito. Meu pai chorou muito também.

Os parentes permanecem junto ao corpo, chorando e cantando, enquanto esperam a chegada dos parentes que vivem longe, o que pode demorar dois ou três dias, dado o tempo necessário para os deslocamentos. Enquanto isso o corpo apodrece: “O cabelo dele vai se soltando e ele incha completamente”.

Paletó: Espera-se os Wari’ que foram chamar. Espera-se, espera-se... Os rapazes vão para o caminho e ficam lá (esperando). Voltam. Nada (de chegarem os parentes). Diz aquele que chora, parente do morto: “Eles já deviam ter chegado!” Ele está angustiado, quer cortar logo o morto. Já está ficando podre [...] “Meu

parente está ficando mole”. “Se eles tivessem chegado...” “Espere, vamos esperar”, dizem para ele (os seus parentes). “O sol vai subir. Se não chegarem, nós cortaremos.”[...] Os rapazes ouvem no caminho: “Hei hei hei, aji te” (canto fúnebre). Eles voltam correndo para onde está aquele cujo parente morreu: “O teu irmão mais velho chegou!”

Aparecida: Quem é que fala isso?

Paletó: Os outros Wari’ (xukun wari’). Não são os que choram que falam. Chega outro Wari’, que só anda, que não chora: “Chegou o teu parente! Chegou o teu irmão mais velho!” Então ele chora forte. “Corram até o meu irmão mais velho! Deixem-no (o morto) aparecer para ele!” Eles o carregam. Aqui está o caminho por onde vem o irmão mais velho dele. Trazem o morto (jama) e deixam ali. Só fica o líquido dele (no lugar onde ele estava) [...] O morto tem que aparecer. É como se ele ficasse de pé. A língua sobressai na boca (devido ao inchamento). Os parentes que estão chegando vêem o morto e choram forte (Paletó faz o som). Correm para se agarrar no morto. Os que chegam ficam fedendo (porque o morto já está podre).

O inchamento é consequência do apodrecimento, que, segundo os Wari’, é consequência da espera. Os parentes fazem questão de ver o cadáver íntegro.

Aparecida: Não dá para cortar rápido?

Paletó: Não dá. Espera-se, espera-se.

A: Se já tiverem cortado...

Paletó: Fica com raiva. “Vocês deveriam saber que eu estaria chegando!” (diria o parente).

O cadáver é depositado novamente sobre a esteira na casa em que estava sendo chorado. Ao que parece, o corpo permanecia sem ser cortado por cerca de dois dias. Nesse período, os parentes, e somente eles, tocam-no todo o tempo, encostam-se nele, abraçam-se a ele. A diferença entre parentes e não-parentes é evidente não só porque cabe aos últimos a execução das tarefas, mas também porque estes, mesmo que chorosos, não demonstram qualquer desespero e não procuram contato físico com o cadáver.

Paulo, ao relatar a morte de seu avô paterno, conta que, ao chegarem na aldeia onde estava o morto, ele, que tinha cerca de dez anos de idade, subiu no cadáver e se agarrou em seu pescoço, abraçando a cabeça enquanto chorava.

Paulo: Nosso avô estava deitado. “Io, io, io” (som de choro). Eu o peguei aqui (pelo pescoço). Montei nele (montado no peito, como que à cavalo).

Aparecida: Por que você montou? Falaram para você fazer isso?

P: Sei lá. Ninguém mandou. Eu estava chorando. Veio a Wem Xu (irmã mais nova de Paulo) e subiu na barriga do nosso avô. Os mais velhos ficavam no chão. Só nós é que subimos no nosso avô. Eu segurei a cabeça dele: “I, i, jeo te” (canto fúnebre, chamando o morto de avô, jeo) (Imita uma voz bem fina, como de criança). Eu era muito pequeno. Eu me lembrava muito do meu avô. Wem Xu também chorava: “Ei, ei, jeo te” (voz mais fina ainda) [...] Choramos, choramos. Paramos de chorar e fomos brincar em outras casas. Depois vinha a lembrança do nosso avô e sentávamos e chorávamos.

Um procedimento comum é deitarem-se sob o cadáver, uma pessoa sobre a outra, formando uma pilha de gente com o cadáver por cima. Diz-se que o cadáver sobe muito alto. Os que estão sob a pilha, sufocados, são retirados pelos não-parentes, que estão sempre por perto, vigilantes, prontos para controlar os acessos de desespero. Fica evidente aí a procura de uma identificação com o cadáver, já apontada por Conklin (1995:80), e que acontecerá em vários outros momentos, como veremos.

Enquanto as crianças pequenas mortas eram sempre levadas ao fogo antes do apodrecimento, possivelmente pelo fato de sua morte causar menos comoção e suportar um lamento mais breve, eram raros os adultos que não apodreciam. Alguns casos ocorreram com vítimas dos Brancos, quando os Wari’ estavam em fuga: apressavam-se para assar e comer os mortos, e prosseguir o seu caminho. Tudo dependia, entretanto, de uma decisão dos parentes. Caso estivessem demasiadamente angustiados diante do cadáver em putrefação, poderiam pedir que fosse logo cortado. Parece ter sido o caso do avô de Paulo.

Paulo: De manhã bem cedinho cortaram-no. Nosso avô não inchou.

Aparecida: Por que não inchou?

Paulo: Sei lá. Tiveram pena de nós com nosso choro. “Cortem o nosso pai por causa do nosso sobrinho e da nossa sobrinha (referindo-se à Paulo e à sua irmã)!” , disse o nosso tio materno, Wao Em.

No entanto, mesmo que os Wari’ digam que a espera dos parentes é responsável pela demora em se dar início aos preparativos para o assamento, parece haver um interesse ativo na permanência do cadáver e em seu apodrecimento. A espera tem como consequência primeira um demorado período de contemplação do cadáver pelos parentes que já se encontram lá. Além disso, não podemos tomar como natural o fato dos demais parentes fazerem questão de ver o cadáver íntegro, a ponto de se fazerem raivosos se forem privados dessa visão. O que se evidencia aqui é, antes de tudo, um desejo de contemplação do cadáver que, em apodrecimento, é cada vez mais diferente de um corpo humano. A oportunidade de ver o próprio corpo, como sugeri acima, é valorizada pelos Wari’, mesmo que os parentes não sejam plenamente capazes de ter essa visão diante do corpo íntegro; é preciso que ele seja esquartejado, assado e comido. De todo modo o apodrecimento não é uma simples consequência da espera, mas um modo de se transformar o corpo em cadáver. E essa transformação, se temos em conta a equivalência, na língua wari’, entre “fresco” e “cru” (nenein), seria equivalente a um cozimento, como sugeri em outra ocasião (Vilaça, 1992).

Devemos considerar ainda o que dizem os Wari’ sobre os cadáveres que são assados ainda frescos: são gostosos como carne de caça e comidos com prazer, com alguma voracidade até – comportamento que desagrada os parentes.

Paletó: É como caça quando não está podre. É quando todos os Wari’ comem muito. Veja a minha esposa que foi morta por Branco, a mãe de Luisa. Logo que morreu, carregaram-na e deitaram-na, cortaram-na. Cortaram o cabelo dela, cortaram-na em pedaços e assaram-na.

A: Fresca (nenekem)?

Paletó: Realmente fresca. Assaram-na fresca. Se o Branco não a tivesse matado...

O apodrecimento é, portanto, uma espécie de cozimento extra, que constitui o cadáver enquanto tal, distinguindo-o mais e mais do corpo dos vivos, e que o diferencia das presas animais e dos inimigos, que são assados ainda frescos e comidos com prazer. Com isso os parentes tornam mais difícil o serviço a ser prestado pelos afins, que é o de comer o cadáver para mostrar que agora ele é outra coisa que um parente.

Cortando o cadáver

Segundo Paletó, o cadáver deve ser cortado na mesma hora do dia em que a morte ocorreu.

Paletó: Quando o sol já está dessa altura: “Já faz muito tempo que o nosso (inclusivo) irmão mais velho está deitado. Não quero mais.” (dizem os parentes para os que chegaram). “Está bem”. Então falam para aqueles que foram chamar, que não são parentes dele. Os que foram chamar é que vão cortar. “Vão para lá! Fiquem no estrado de paxiúba!” “Está bem!” Eles partem. Todos partem. Vão para a casa dos homens (onde dormem os rapazes solteiros). Todos os que vão cortar o morto vão embora, como se todo mundo fosse cortar. Chegam na casa dos homens e se sentam. Choram, choram (os parentes). Quando não querem mais chorar, dizem: “Vamos até eles. Vamos falar para eles do fogo para o nosso (inclusivo) irmão mais velho. Nosso irmão mais velho já devia estar assado.” Choram, choram. Levam o morto também. Levam-no para falar do fogo dele. É como se o morto pedisse para ser cortado. Colocam o morto sobre uma pessoa que está de quatro no chão. (É assim: o morto fica como que montado sobre um cavalo, ereto, porque duas pessoas seguram os seus braços). “Tere, tere, tere” (som do deslocamento).

Aparecida: Por que o morto vai até a casa dos homens?

Paletó: “Vou falar do meu fogo!”

A: Como se estivesse vivo?

Paletó: É. Como se fosse dizer: “Cortem-me!”

A: Como é que se fala? Quem fala?

Paletó: Quem fala é gente de verdade (iri wari’), que está vivo.

A: O que ele diz?

Paletó: Ele diz: “Não queremos mais (ver) o nosso irmão mais velho. Cortem o meu irmão mais velho!”. “Não, não quero, não quero” (diz o cortador). Ele não quer tocar o líquido podre. Está podre. “Cortem, cortem, não quero mais o meu irmão mais velho.” “Não quero.” “Fique de pé. Diga sim para ele. Por que você teima? Cortem rápido”, diz um velho ficando de pé (repreendendo os que se recusam a prestar o serviço). Chora, chora (o que não é parente). Então fica de pé, pega uma faca e diz: “Vamos atrás de árvore!” Eles cortam uma árvore, para colocar ele (o morto) em cima.

O cadáver é levado de volta à casa do parente em que estava sendo chorado, e os rapazes não-parentes, ao que parece em número de dois, partem em busca de lenha de uma árvore determinada, de nome kijam. De volta, levam a lenha até a casa dos homens. Ela é amarrada em feixes, untada com urucum e enfeitada com penas de aves. O moquém (kitam) funerário é montado na casa onde o morto está sendo chorado. Ele é composto por esteios de casas da aldeia, que podem também servir de lenha, e untado com urucum. Pelo que pude entender de uma descrição, esse moquém tem uma forma triangular, com três, e não quatro extremidades, já que uma de suas hastes de sustentação é um dos esteios da casa.

Tudo pronto, o cadáver será cortado em pedaços, mas para isso os cortadores, geralmente os mesmos dois rapazes que buscaram a lenha, sugerem aos parentes que eles se retirem. Eles não suportam ver a mutilação do cadáver.

Paletó: “Que o parente dele vá para longe!” Se o teu pai morresse: “vá para longe, Aparecida! Para que você não veja mais o teu parente”.

Aparecida: Os parentes vão para longe porque não querem ver o morto sendo cortado?

Paletó: Não se quer ver cortar Wari’.

A: Para onde eles vão?

Paletó: Vão para todas as outras casas. Ficam lá.

O cadáver será cortado sobre uma esteira nova, com uma lâmina de bambu afiada. É comum que um dos parentes verdadeiros, geralmente um homem, coloque-se sob o cadáver no momento do corte, de modo que os líquidos que escapam do corpo caiam sobre ele (que estará de barriga para baixo, de costas para o cadáver), evidenciando novamente uma tentativa de identificação com o cadáver:

“Parecia que estavam cortando o que estava vivo” [Paletó, 1996]

Paletó: Chega Wari’ que gosta do parente dele: “Coloquem o meu irmão mais velho sobre mim, para que cortem o meu irmão mais velho.” Levam-no.

Além dele, pode acontecer de permanecer junto ao parente morto uma outra pessoa, freqüentemente uma mulher, que irá receber em seu colo os órgãos internos do morto, e chorar sobre eles. Paulo descreve o momento em que seu avô foi cortado.

Paulo: Todos os filhos dele se afastaram. Nosso avô ficou deitado na esteira. Era um homem grande. “Façam com ele!” (Cortem-no!)

Aparecida: Os parentes vêm cortá-lo?

P: Não. Só os outros Wari’ vêm. Eles vão embora. Têm pena uns dos outros. Todo mundo vai embora. Só aqueles que são pouco parentes do nosso avô é que vêm. “Façam com ele!”. Cortaram a barriga do nosso avô. Wuiiik (som da barriga se abrindo).

A: Tem parente que ficou debaixo dele?

P: Não. Ficou lá a irmã mais nova deles, Xa Mijein. Cortou aqui (toda a cintura, separando o corpo em duas metades). Colheram os intestinos e pegaram o fígado e o coração. Deram para Xa Mijein. “E o que cortamos agora?” perguntaram entre si. “A cabeça”, disse um. “A barriga”, disse outro.

A: Uma pessoa cortava aqui, outra ali, e outra acolá?

P: Só duas pessoas cortaram: Maxun Taparape, a cabeça (acho que se refere à parte de cima) e Hwerein Piram, a barriga (parte de baixo). Cortaram-no aqui (no ombro), ali (cotovelo), cabeça. Bate com lenha nas costelas e aí parte. Não se corta a perna por aqui (na virilha). Corta-se aqui (por trás). E aí sai. Corta-se aqui (por baixo do joelho). Não se corta aqui (no joelho propriamente). Lava-se todo com água.

A: Os parentes ainda estão longe?

P: Espere. Só quem via eram os outros Wari’. Ainda não estavam (os parentes). Lavaram. Juntaram as partes e colocaram sobre o moquém.

Paletó, em sua narrativa sobre um funeral genérico, acrescenta alguns detalhes, como a esteirinha que os cortadores usavam para proteger o rosto dos líquidos que espirravam do cadáver sendo cortado. Mostrou-me ainda a maneira como se deve quebrar o pescoço do cadáver colocando-o de bruços, de modo a permitir a separação da cabeça.

Aparecida: Como corta? (faço gesto de corte longitudinal na barriga).

Paletó: Não, só se corta assim (transversalmente). Parecia que estavam cortando aquele que estava vivo (o que estava por baixo do cadáver). Ele pegou uma esteirinha (para se proteger dos líquidos que espirravam). Tssiiuu (som da explosão do abdômen inchado). Plerc (som do estouro). O outro pegou uma esteirinha (hojam), aquele que está cortando. A irmã mais nova dele (do morto) estava lá e ele (o cortador) juntou as tripas e disse: “Aqui estão as tripas do teu irmão mais velho!” A mulher estava lá e segurou. Tem muito líquido podre. “He, he, aji te, aji te “ (canto fúnebre). Ela vai embora. Corta a cabeça (quebra). A cabeça e as tripas ficam separadas (do corpo). Corta as pernas na altura das coxas, os braços na altura dos ombros.

A: Cortam nos joelhos e cotovelos também?

Paletó: Cortam.

A: Não é muito duro?

Paletó: Não. Corta-se por trás e depois quebra. Corta o peito na frente e separa as costelas em duas metades (direita e esquerda). Coloca-se sobre um pau.

Depois disso as partes do cadáver são lavadas. Os cortadores lavam-se bem e, segundo alguns, untam-se com urucum, a que se atribui a propriedade de neutralizar os efeitos do sangue (que atrai onças). As partes do corpo são então colocadas sobre o moquém. A cabeça vai primeiro, com os olhos voltados para o fogo. Dos órgãos internos, somente o coração e o fígado são comidos, sendo assados em um embrulho de folhas. O restante dos órgãos, assim como a genitália, são jogados diretamente no fogo e queimados.

Paletó: Pegam água (as mulheres que não são parentes) e lavam o líquido podre. Pegam a cabeça e colocam sobre o jirau (olhando para o fogo). O fogo

queima rápido os olhos. Colocam rápido a cabeça no fogo. Os olhos queimam. Vira outra pessoa, fica irreconhecível. Queimam o pênis dele. Acaba.

É interessante a explicação de Paletó para a pressa em assarem a cabeça. O mesmo me disse Paulo:

Aparecida: Primeiro queimam os olhos? Por quê?

Paulo: Se os olhos queimam rápido, não se identifica mais, não se sabe mais que é parente. É assim com Wari'. O fogo pega, queima os olhos. Acaba. Fica irreconhecível. Não se tem mais pena.

Fica claro assim que o esquartejamento, e o assamento que se segue, têm como função desfigurar o morto, tornando-o irreconhecível para os seus, como se a morte e o apodrecimento não tivessem sido suficientes para transformar esse corpo em cadáver, para destituí-lo da sua humanidade. Conklin observa que o desmembramento do cadáver é o momento mais crítico do funeral, porque destrói o corpo que é a sede das relações sociais e do parentesco. É o momento crucial da separação:

Several elders recalled that the most emotionally difficult event in a funeral was the moment when the corpse was taken from its relatives' arms to be dismembered [...] Up to this moment, funeral activities had been dominated by mourners' expressions of physical and affective attachments to the dead person's body. Dismemberment represented a radical alteration of the corpse and mourners' relation to it, a graphic severing of the attachments represented in the body. According to these elders, it was dismemberment, not cannibalism, that provoked the most intense emotional dissonance. [Conklin, 1995:81]

No entanto, o esquartejamento não é um método como qualquer outro para a desfiguração de um corpo que é sede das relações. O esquartejamento é antes de tudo uma etapa, a primeira, do processo culinário. O cadáver não está simplesmente sendo cortado, mas está sendo preparado para ser assado e comido. É no mesmo momento em que deixa de ser um parente, ou um Wari', que o cadáver passa a ser

comida, como se não houvesse um outro modo de dizer isso, de mostrar a não-humanidade do morto, tornando evidente uma morte insistentemente negada pelos parentes, que, como vimos e como também observou Conklin, até então tratam o morto como um dos seus, abraçando-se a ele, lembrando os seus feitos; tratando-o como gente, em suma. O esquartejamento é uma etapa da transformação daquele corpo inerte, mas ainda reconhecível pelos seus, em morto, serviço que será prestado aos parentes pelos não-parentes.

O assamento e a ingestão

O fígado e o coração são assados enrolados em folhas, como vimos, e são a primeira parte do corpo a ficar pronta e a ser comida. O restante dos órgãos internos são jogados no fogo e queimados. As demais partes são postas diretamente sobre o moquém. No caso de bebês, todo o corpo é enrolado em folhas para ser assado (ver também Conklin, 1995:81). Os não-parentes que esquartejaram o cadáver são os mesmos que irão cuidar do seu assamento.

Paulo: Vira-se, vira-se (as partes do cadáver sobre o fogo) e ele fica pronto (assado). No sol alto, nosso avô estava pronto (logo, o assamento durou de cerca de 6 da manhã até meio-dia ou uma da tarde). Pegaram uma esteira para descer (do moquém) o corpo do nosso avô. Era muita carne. Era como carne de anta. Era Wari' muito grande. "Comam o meu pai", disse o nosso irmão mais velho (MB) Wao Em.

Aparecida: Os parentes conseguem ver o corpo sendo assado?

Paulo: Conseguem.

Os parentes não só estão presentes no assamento como são comuns as tentativas de suicídio por parte de alguns que se sentem mais desesperados com a morte.

Paletó: "Tenho pena do meu irmão mais velho aí!". Fala logo que o fogo começa a queimar. "Sinto pena do meu irmão mais velho ali". O parente dele quer en-

trar (no fogo) [...] “Segurem o nosso irmão mais velho! Segurem o nosso irmão mais velho!” (para evitar que ele se jogue no fogo). Seguram-no. Ele se afasta. O fogo acende completamente. O coração fica pronto. Quando as pessoas se distraem, ele sai correndo e se joga no fogo. Olham para trás e: “Peguem-no! Peguem-no!” (Sons de gemidos). Não queimou. As vezes queima e às vezes não queima.

Aparecida: Por que ele se joga no fogo?

Paletó: Porque tem pena do parente dele no fogo. Como se ele dissesse: “Se o meu irmão mais velho não tivesse morrido...”

A: Ele quer morrer também?

Paletó: Quer morrer também. Há o caso de uma pessoa que morreu no fogo. Ele se queimou. Bem, choram, choram, choram. “Está pronto (assado)”. O fígado dele está pronto. Eles assaram as entranhas dele em folhas.

A: Os parentes do morto podem vê-lo sendo assado?

Paletó: Eles vêem. Veja esse que quis se jogar no fogo. Depois que cortam o morto, quando vão assá-lo, eles voltam. Choram. “Está pronto!”

A: Quem é que diz isso?

Paletó: Os que cortam. São eles que tiram as partes de cima do jirau quando estão prontas.

Paulo conta que o irmão de sua mãe, Wao Em, tentou se jogar no fogo que assava o corpo do pai:

Wao Em queria se queimar no fogo. As pessoas o seguraram. “O meu pai morreu. Vou me queimar e assim o meu espírito vai encontrar meu pai”, pensou Wao Em. [...] Todo mundo o segurava: “Não se queime com o seu pai!”, diziam para ele. Seguravam-no. Veio um outro filho dele e correu para se jogar no fogo. Manim o pegou: “Não se queime junto com teu pai!” Choraram o pai dele. [Paulo, 1996]

Explicita-se assim a relação entre o desaparecimento do corpo e a liberação do espírito. No entanto, à diferença do pai, que estava sendo assado sobre o moqué, ao modo da carne de caça, o filho suicida tentou jogar-se sob o moqué, no lugar da lenha, que queima e não assa. Os informantes deixam clara essa diferença ao usar o verbo “queimar” para o suicida e “assar” para o cadáver. O interessante é que esse detalhe sugere uma excessividade do canibalismo em relação ao destino

escatológico do morto. O queimar, evidencia o suicida, é suficiente para que o espírito chegue ao seu destino: o mundo dos mortos sob a água.

Os parentes do morto, especialmente os que vêm até então liderando o ritual, retiram do moquéim o embrulho com o fígado e o coração, que ficam logo assados, e desfiam a carne em pedaços muito pequenos, que espalham sobre uma esteira. As mulheres não-parentes já haviam preparado pamonha de milho assada, que entregam aos parentes. A pamonha é acompanhamento imprescindível da carne do cadáver, que não pode ser comida pura (carnes em geral não devem ser comidas sem acompanhamento vegetal). Partida em pedaços igualmente pequenos, será colocada sobre a mesma esteira que a carne. A carne do corpo propriamente dito, depois de pronta, será ingerida do mesmo modo.

Os parentes que se responsabilizaram pelo funeral, com o corpo curvado, quase agachados, deslocam-se em direção aos não-parentes. Chegando perto, abraçam-se à pessoa e, na melodia arrastada do canto fúnebre, como que sussurrando ao seu ouvido, solicitam que ela coma do cadáver.

“O parente de vocês está pronto” (dizem os não-parentes). Pegam uma esteira pequena (os parentes). Desamarram o fígado dele. Chegam para um homem: “Coma o fígado do meu irmão mais velho”. Diz o verdadeiro parente dele. “Coma o fígado do meu irmão mais velho, o coração do meu irmão mais velho.”” “Está bem” [Paletó, 1996]

Homens e mulheres, rapazes e moças, são comedores possíveis (crianças algumas vezes também comem, mas apenas os miolos), entretanto, de acordo com os relatos, as mulheres muitas vezes evitavam comer do cadáver, devido ao seu gosto podre. Mesmo entre os homens, havia aqueles que se recusavam a comer.

Paletó: Vai falando com um por um, até que chega em um que diz: “Não, não quero. Não sei comer Wari”

Aparecida: Havia gente que não queria comer? Por quê?

Paletó: Havia. Porque está podre. Havia os que vomitavam, havia os que não vomitavam.

A: Pensei que fosse porque tivessem pena do morto.

Paletó: Não, é porque está podre.

A: Os parentes do morto ficam com raiva desses que não comem?

Paletó: Não. “Não sei comer Wari’”. “É mesmo?” O que come: “Coma o fígado do meu irmão mais velho” “Está bem!”. Há os especialistas, as pessoas que sabem comer cadáver. Corta um pedaço de pau e espetam o pedaço do fígado. Diz: “Está bom!” Come todo o fígado.

A: Para ele é como carne de caça?

Paletó: Sei lá. Parece que Wari’ gosta à toa de podre. Wari’ danado. Está muito podre. Quando a carne propriamente dita está pronta, o parente dele desfia. Pega pamonha e corta em pedacinhos (do tamanho de uma unha).

A: Pamonha assada ou cozida?

Paletó: Assada, em outro jirau pelas mulheres. Desfiam a carne em pedaços bem pequenos. Deixam lá. Espetam a pequena pamonha e depois a carne. Comem.

A: Comem com as mãos?

Paletó: Não, pega-se um pau. Não é assim: “Esse é teu irmão mais velho?” Arranca um pedaço e come. Os parentes do morto vão ficar com raiva da gente.

A: Por que ficam com raiva?

Paletó: Ficam com raiva à toa.

A: Por que fica parecendo caça?

Paletó: É, como caça. “Você não gosta do meu irmão mais velho”, dizem para os que tiram um pedaço da carne para comer. Só é bom quando comer com pauzinho. Os parentes do morto ficam com raiva: “Vocês não gostam do meu irmão mais velho!”. Comem, comem, comem até acabar.

Como fica claro na descrição de Paletó, a raiva dos parentes não recai sobre os que se recusam a comer do morto, mas sobre os que comem com alguma avidez, sem utilizar os pauzinhos, arrancando a carne diretamente dos ossos e levando à boca com as mãos, exatamente como se come carne de caça e de inimigo¹⁰. O trabalho ritual dos parentes é justamente desfazer essa identidade, deixando a carne apodrecer antes de assar – o que não se faz com outras carnes –, desfiando-a em pequenos pedaços. Mesmo assim os não-parentes, ao menos alguns deles, devem ingeri-la, provando a sua comestibilidade. É interessante notar ainda que, segundo Paletó, os que se recusam a comer do morto não o fazem porque estão tristes demais devido às relações que manti-

nham com ele, mas porque a carne está excessivamente podre, como se os parentes tivessem exagerado na diferenciação desse repasto. Foi também essa a justificativa fornecida por Jimon para a recusa:

Aparecida: Como é a carne?

Jimon: Como carne de macaco-aranha. É escura.

A: O gosto é bom?

J: É podre.

A: Tem gente que não come?

J: Tem gente que evita comer. Os que têm bom senso não comem porque é podre.

De todo modo, são os parentes os não-comedores legítimos ou típicos, e suas razões os situam em uma posição simetricamente oposta à dos comedores. Enquanto para estes o não comer está relacionado a uma qualidade da carne, que é o seu gosto podre, para os parentes a evitação se deve à constatação primeira de que aquilo não é carne e, portanto, não é comestível. Trata-se de pontos de vista radicalmente diferentes sobre o cadáver.

Aparecida: Por que os parentes não comem?

Jimon: Temos pena uns dos outros. Se fôssemos um tipo de caça qualquer...

Não posso deixar de dizer aqui que parece terem existido algumas pessoas que simplesmente não suportavam comer cadáveres, não só por causa da sua podridão, mas também porque jamais conseguiam deixar de enxergar a sua humanidade, mesmo não sendo parentes. É o caso de Paletó:

Aparecida: Por que você nunca comeu cadáver?

Paletó: Eu só olhava. Se não fosse Wari' para mim... Era Wari' para mim. Se fosse caça para mim, eu comeria da caça. Morria-se. "Comam-no!". Estava podre. Assavam já podre. Comiam o podre. Com pequenos pedaços de pamonha. Desfiava-se a carne, pegava-se um pedaço de pau e espetava-se. "Está comendo bem?". "Estou". Wari' estava mentindo. Estava podre. Wari' comia à toa. Era muito podre.

Voltando aos não-comedores típicos, os parentes, algumas pessoas associaram a evitação a um excesso de semelhança fisiológica: comer

da carne de um parente morto seria como comer a si mesmo, levando à morte. É o que pensam também os informantes de Conklin:

Consumption of a close consanguine or spouse's flesh is strongly prohibited, because eating a close relative (with whom one shared body substance) would be tantamount to eating one's own flesh, or autocannibalism. It is believed to be fatal. [Conklin, 1995:81]

A autora, em nota, faz paralelos entre esta e outra forma de autocanibalismo. Observa que um xamã, que partilha substâncias corporais com determinado animal, não deve comer da carne de animais desta espécie, ou cairá gravemente doente (Conklin, 1995: 96, n.10). A esse exemplo podemos acrescentar a evitação do matador de inimigo, que tem dentro de si o sangue de sua vítima, em comer de sua carne; os comedores serão os outros, os não-matadores. Esse é um ponto no qual devemos nos deter.

Se a evitação é relacionada por alguns a possíveis conseqüências do ato,¹¹ ela me parece anterior à idéia dessas conseqüências. Em outras palavras, entendo que o ato de comer do morto parece despropositado aos parentes não porque eles tenham consciência de que, se comerem, morrerão, mas simplesmente porque não conseguem ver aquela carne como comida. A resposta de Paulo à minha pergunta sobre um tipo de tentativa de suicídio da qual ouvira falar, parece confirmar essa hipótese:

Aparecida: Tem gente querendo se matar comendo a carne do pai?

Paulo: Nós evitamos a carne de nossos parentes. Nem chegamos a morder. Quem morde e come são as outras pessoas [...]

A: Por que não se pode comer o pai?

P: Não dá. Lembra muito dele.

A comparação com o caso dos xamãs é também reveladora, e no mesmo sentido. Jamais ouvi um xamã justificar a evitação em comer da carne do animal da mesma espécie daquele no qual o seu espírito se trans-

forma pelo temor de doenças. Dizem apenas que não conseguem ver o animal como bicho, mas somente como gente, wari'. Por isso não conseguem comê-lo e nem mesmo flechá-lo. Alguns chegam a estender essa impossibilidade a todos os animais dotados de espírito, todos igualmente vistos pelo xamã com a forma humana. Um homem que se torna xamã torna-se também um mau caçador, e essa é uma queixa freqüente das suas esposas. Como me explicou Topa, esposa de Maxun Hat, que se tornou xamã queixada há pouco tempo, seu marido, ao ver os bichos como gente, tem pena e não consegue matar.

Não estou querendo negar com isso a realidade dos princípios fisiológicos, dessa "idéia anti-homeopática" presente "no xamanismo e na etnomedicina wari'", de que fala Conklin (:96, n.10)¹². O importante, entretanto, não é a noção de que substâncias idênticas são fisiologicamente incompatíveis, mas a de que substâncias idênticas são uma dentre outras características de corpos idênticos, que partilham a mesma visão sobre o mundo e sobre si mesmos: vêem-se como humanos. Trata-se, portanto, antes de uma questão relacionada aos sentidos do que à fisiologia, mesmo que se tenha em mente que os processos fisiológicos também informam os sentidos. Os xamãs, que se caracterizam pela posse de dois corpos simultâneos, um humano e outro animal, podem alternar esses dois pontos de vista através de uma manipulação do sentido da visão. Assim, quando deseja alterar a sua visão, o xamã coça demoradamente os olhos. Se está vendo gente como bicho, adotando o ponto de vista animal, passa a ver como gente; se, ao contrário, está vendo bicho na forma de gente, passará a ver como um animal qualquer, e poderá mesmo flechar e comer desse animal. O problema, como me explicou Topa, é que os diferentes pontos de vista se alternam muito rapidamente, e o xamã corre o risco de perceber subitamente que o animal que pensou haver flechado é, na verdade, um parente. Isso o deixará profundamente triste. Orowam, que é xamã, conta que, como onça, já cometeu esse tipo de "engano", atacando e comendo uma pessoa por tê-la enxergado do ponto de vista

das onças, como inimigo ou presa.

Aparecida: Você também pode não ver direito?

Orowam: Já aconteceu da minha visão acabar. Eu não vi bem Wari'. Eu flechei Wari' também.

A: Wari' de verdade? Gente daqui?

O: É. Wari' conterrâneo nosso.

Um outro dado, relacionado ao funeral, confirma a idéia de que o que impede (e o que propicia) a ingestão é o ponto de vista. De acordo com algumas pessoas, era comum que fosse solicitado a uma criança, neta verdadeira, que quebrasse, com uma pedra ou um pau, o crânio do cadáver já assado, e que comesse um pouco dos seus miolos. Paulo comeu os miolos do seu avô:

Paulo: Nosso irmão mais velho (MB), Manim, disse: “Quebrem o crânio do avô de vocês. Chupem os miolos do avô de vocês.” O avô de vocês havia dito: “Se eu morrer, meninos, chupem os meus miolos.” Wao Em desfiou a carne da cabeça de nosso avô. Desfiou, desfiou.

Aparecida: O cabelo já tinha acabado?

P: Já. Ele estava assado! Estava careca. [...] Fui eu quem quebrou a cabeça. “Bata no teu avô. Chupe os miolos dele!”, disseram. Eu era como Nelson (menino de 10 anos). “Está bem!” (disse Paulo). Deram-me uma pedra e eu bati aqui: toc, toc, toc (som da batida). Furo aqui (atrás da orelha). Tiramos (ele e outros meninos) os miolos e comemos os miolos de nosso avô. Não acabava. Era muito miolo. Comi um pouco e parei.

A: Brancos?

P: Brancos.

A: Tem gordura?

P: Não. É como miolo de tudo quanto é bicho.

A: Era gostoso?

P: Não. Amargo. Tinha partes podres. “Não queremos mais os miolos de nosso avô!” Os outros Wari' correram: “Vamos chupar os miolos de nosso morto!”. Acabou a cabeça do nosso avô.

Ora, os netos são concebidos como parentes consangüíneos próximos. Avós e netos não podem se casar entre si, e um avô chora desesperadamente no funeral de seu neto, como vi acontecer na morte de uma criança no posto Negro-Ocaia em 1986. A idéia de um avô ou avó comendo da carne de seu neto é inconcebível para os Wari'¹³, assim como a idéia de um neto adulto comendo o seu avô. Jimon, com quem conversei sobre o funeral de seu pai, considera absurda a idéia de que netos ou filhos, mesmo crianças, possam comer os miolos do morto: “não nos comemos entre nós”. Ele afirma ainda que só adultos podem comer do morto. Para Paletó, Paulo, e diversas outras pessoas, entretanto, as crianças, especialmente aquelas que são consangüíneas do morto, são os comedores mais indicados de seus miolos. Paletó chega a incluir nessa categoria os filhos do morto, com quem as relações de consubstancialidade são ainda mais estreitas. Mas só as crianças.

Paletó: Comem, comem, comem (a carne) até acabar. Então aparece um parente dele, como esse daí, um filho dele de verdade: “Bata na cabeça do teu pai.” “Está bem.”

Aparecida: Ele não fica com pena?

Paletó: Não, não fica com pena do pai dele. Dão um pau para o filho dele e mandam ele bater: tou, tou, tou (som). Pou! (estoura). “Coma os miolos do teu pai!”

A: Já estavam assados?

Paletó: Já estavam.

A: Era menino ainda?

Paletó: É, porque ainda não tinha pena do pai. Havia (os filhos) que choravam muito.

A: Os filhos crescidos não comiam?

Paletó: Não, tinha pena do pai. “Meu pai morreu, meu pai morreu!” Pega (os miolos) e come, junta (uma porção) e come (a criança).

A: Come com as mãos?

Paletó: Com as mãos. Acaba.

A diferença entre um filho (ou neto) adulto e criança, ou seja, entre dois irmãos, não está na constituição física, considerando que os Wari' concebem os germanos de mesmo sexo como substancialmente idên-

ticos, mas no tempo de vida, na experiência, que determina um ponto de vista sobre as pessoas e o mundo. Enquanto o adulto vê naquele corpo assado o seu pai, a criança, que não teve ainda tanto contato com ele, pode vê-lo como comida.

Aparecida: O cabelo já tinha acabado?

Paulo: Já. Ele estava assado. Estava careca. Desfiaram (a carne). Os dentes... pareciam dentadura. Eu tive pena dele. Eu chorei.

A: Você ainda o reconhecia como avô?

P: Não. Parecia caça.

É o momento de retomarmos a discussão sobre a concepção de corpo wari', esboçada na primeira parte deste artigo. Como afirmei então, o corpo wari' parece ser algo mais do que um conjunto de processos fisiológicos, mesmo que eles possam fazer relações entre estes processos e as percepções cognitivas e experiências emocionais, como observou Conklin:

Not only are kinship and social status physically constituted, but many cognitive and emotional processes are conceptualized as organic changes in the heart and blood, and behavior is considered to be rooted in the body. [Conklin, 1995:86]

Não estou negando, portanto, que os Wari' tenham consciência de que emoção e fisiologia possam estar conectados. O que desejo mostrar é que, como fica claro em suas explicações sobre a impossibilidade dos parentes em comerem do morto, eles não concebem esses diferentes níveis como ligados por uma direta e necessária relação de causa-efeito, que é a forma que caracteriza o nosso pensamento. Quando os Wari' relacionam a memória ao ponto de vista, não estão colocando os processos orgânicos em primeiro plano, mas pensando o corpo como uma espécie de locus intermediário entre a matéria orgânica e a fisiologia, de um lado, e a subjetividade do espírito, do outro, como observou Viveiros de Castro no texto reproduzido no início deste

artigo. O exemplo da diferença entre germanos criança e adulto é esclarecedor. A minha opinião é que os Wari' não poderiam explicitar a diferença entre o olhar de cada um deles usando argumentos de base puramente biológica, justamente porque a identidade biológica entre germanos de mesmo sexo é algo que procuram enfatizar todo o tempo. Quando afirmam que essas pessoas vêem o avô morto de modos diferentes, porque os mais velhos se "lembra" dele, estão dizendo que a visão é algo mais do que processo orgânico¹⁴.

Voltando à questão da evitação dos parentes em comer, e à sua relação com um ponto de vista específico, a existência de não-comedores é essencial para permitir a ingestão, compondo uma espécie de reserva simbólica da humanidade do que está sendo comido. Assim também na guerra, quando os matadores não comem a carne do inimigo morto; assim na predação cinegética, quando os xamãs não comem a carne de determinados animais. Alguém precisa lembrar aos outros de que aquilo é gente. Foi o que Viveiros de Castro observou para o canibalismo guerreiro Tupinambá, onde o matador é o único que não come da sua vítima.

O canibalismo só é possível porque um não come [...] Ritualmente morto (o matador), é o único propriamente humano durante a devoração[...].
[Viveiros de Castro, 1986:695]

No caso wari', o que se quer preservar com a abstenção é a humanidade do morto e não a dos vivos, como é o caso Tupinambá, e o modo de se fazer isto é deixando de comê-lo. Humanidade e comestibilidade são categorias mutuamente exclusivas, o que implica que o que se come é não-humano, ou melhor, passará a sê-lo no momento em que for ingerido. Daí a insistência dos Wari' em que se coma ao menos uma pequena porção do cadáver, o que evidencia novamente a excessividade do canibalismo, agora como procedimento funerário: não se come para destruir o corpo, para fazê-lo desaparecer; os Wari' sabem que a cremação seria perfeitamente eficaz para isso (cf. tam-

bém Conklin, 1989:463; 1995:87). Essa insistência fica clara no caso de mortos que, por razões diversas, encontravam-se em adiantado estado de putrefação ao serem assados, o que tornava a ingestão bastante difícil. Era o caso, por exemplo, de algumas pessoas mortas por Brancos que os Wari' quisessem resgatar a todo custo, mas que não puderam fazê-lo imediatamente, devido à permanência do inimigo no local. Paletó relata o que aconteceu após o massacre da aldeia onde vivia. Na ocasião, morreram, dentre outras pessoas, seu pai, sua esposa e sua filha. Os sobreviventes fugiram:

“Corremos, corremos, corremos e aí paramos. ‘Vamos voltar para cortar os mortos!’ Ainda estava lá o inimigo. Quando ele foi embora os mortos já estavam podres. Os urubus comeram a minha filha: ‘Olhe o pé dela!’ (alguém mostrando para Paletó o pé comido da menina). Meu pai também. Os urubus comeram a bunda dele. Chuparam seus olhos também. Todo mundo; os urubus comeram todos. Acenderam o fogo para os restos podres. Estavam muito podres. Fizeram fogo. Assaram. Comeram mesmo estando muito podre. Podre, muito podre. Muitos vermes. Lavaram. Os Wari' comeram à toa. Foi assim que o Branco nos matou.” [Paletó, 1992]

Diferentemente da antropofagia guerreira tupinambá, que tinha como premissa básica a “exigência que todo mundo dela participe” (H. Clastres, 1972:80, citada em Viveiros de Castro, 1986:694), com exceção do matador, no canibalismo funerário wari' bastava que apenas uma pessoa comesse. O consumo de uma pequena parte do cadáver, por poucas pessoas ou somente uma, era logicamente suficiente, apesar de, na prática, isso raramente ocorrer¹⁵. Fica claro que o que se obtém aí não é proteína, como desejariam alguns autores (Harner, 1977), e nem mesmo atributos específicos do morto, como parece ser o caso em algumas formas de canibalismo funerário (McCallum, 1996). O que se ganha ao comer, como evidenciou Viveiros de Castro (1986:669) para o canibalismo tupinambá, é uma posição. No caso wari', tratar o morto como presa é colocar os vivos na posição de predado-

res, de humanos, portanto. O que os Wari' querem, e dependem de seus afins para isso, é se diferenciarem do morto guardando para si a humanidade. E o modo de o fazerem é comendo desse morto, como se a comestibilidade fosse a única prova irrefutável da não-humanidade.

Isso não quer dizer, é importante notar, que essa desumanização ou objetificação promovida pelo ato da ingestão, tanto dos mortos, quanto dos inimigos e dos animais, tenha alguma coisa a ver com a dominação que o pensamento ocidental associa à predação e ao consumo. Como procurei mostrar acima, a predação é concebida pelos Wari' como uma relação que se dá entre sujeitos que, nesse ato, têm suas posições definidas: são humanos os predadores, e não-humanos (não-sujeitos; objetos, portanto) as presas. Trata-se de posições essencialmente reversíveis, visto que a relação se dá entre sujeitos que se equivalem. É preciso que fique claro, entretanto, que o fato da predação wari' – que tem na ingestão uma de suas formas de expressão – não comportar a noção de dominação ocidental, não quer dizer que não produza uma objetificação da presa, já que esse é o objetivo central do ato: definir posições diferenciais dentro de um continuum de humanidade. A diferença essencial da nossa concepção está no fato dessa objetificação ter como base a temporariedade e a possibilidade de reversão do processo.

No entanto, para que eu possa afirmar que a comestibilidade seria a única prova irrefutável da não-humanidade, preciso explicar porque diversos animais não-humanos não são comidos pelos Wari', e também porque determinados animais humanos, como as cobras, não são jamais comidos. Começemos pela última questão. A ingestão só é necessária na ausência de predação, que tem como modelo a predação cinegética. Isso fica claro no caso do canibalismo guerreiro, quando comer da carne da vítima constituía uma espécie de luxo a que se entregavam quando era possível. Essa mesma lógica é válida para os animais concebidos como humanos que não são comidos: eles são sempre flechados e mortos pelos Wari', especialmente os não-comestíveis,

como as onças e as cobras. A ingestão, ou a atribuição da comestibilidade, é complementar à predação, podendo ocupar o lugar dela, e sendo necessária na sua ausência, como no caso dos mortos wari'.

Passando à primeira questão, que se refere aos animais não-humanos que não são comidos e nem mesmo flechados, poderíamos dizer que a associação entre predação/comestibilidade e não-humanidade diz respeito somente às relações que têm para os Wari' um significado: aquelas que se dão entre sujeitos, entre seres humanos em potência ou essência. A predação só é necessária quando se quer definir posições dentro de um continuum de humanidade indiferenciado por princípio. Quando isso não se faz necessário, pouco importa se os animais são flechados e comidos ou não, e as evitações e predileções associadas às diferentes espécies dizem respeito a uma outra lógica ou a um outro sistema simbólico. Voltemos à descrição do funeral.

Segundo os Wari', a carne deve ser toda comida no mesmo dia, e no mesmo local. Não se costuma levar pedaços de carne para serem comidos em outra aldeia, como se faz com carne de caça e de inimigo, mas algumas vezes isso podia acontecer.

“Quando tem parente que fica longe, vem então uma pessoa, como essa aqui (aponta sua filha de cerca de 16 anos) ‘Vou levar carne do meu irmão mais velho’ ‘Está bem. Aqui está.’ A carne dele vai para outra aldeia. A carne assada dele. Levam-no. As pessoas de longe querem ver: ‘Vou levar carne do meu irmão mais velho.’ Pega um cesto pequenininho e põe lá. Dorme um pouco e parte no meio da noite. Quando parte, chora: ‘Hei hei, aji te.’ Vai embora. Nas casas a pessoa que não viu o parente dele já chora. ‘Chegou a carne do teu irmão mais velho.’ Vai-se para outra casa. Come-se tudo. É assim quando cadáver morre.” [Paletó, 1996]

A regra, entretanto, é que os parentes se desloquem até o cadáver, e não o contrário: daí o aviso de morte, a espera e o apodrecimento. De todo modo, chama a atenção que os parentes que não puderam ver o cadáver íntegro queiram ver o morto na forma de um pedaço de carne a ser comida. As descrições que os Wari' fazem do funeral nos levam

muitas vezes a crer que aos parentes interessam apenas duas visões: a do corpo íntegro, ao qual podem se abraçar e do qual se despedem, e a do corpo desaparecido, comido pelos afins. Quando se dirigem aos não-parentes pedindo que cortem o cadáver, justificam o pedido dizendo que não suportam mais a visão do corpo; querem que ele desapareça, que seja destruído. Foi o que me disse Paulo quando lhe perguntei se os parentes do morto ficavam com raiva daqueles que se precipitavam para a carne, como os que correram a comer o que havia sobrado dos miolos do seu avô:

Aparecida: Os parentes do morto ficam com raiva dos Wari' que comem rápido?

Paulo: Não ficam com raiva. Pediam que comessem. Pediam: "Comam rápido a carne do meu pai, do meu irmão mais velho, para que acabe logo!"

A: Por que queriam que acabasse rápido?

P: Para não verem mais. Acaba.

Pelo modo como se expressam, fica parecendo que o que se passa entre esses dois momentos não é tão importante quanto os momentos em si, como se tivessem que suportar todas as fases intermediárias – o esquartejamento, o assamento e a ingestão pelos outros – para o fim desejado. No entanto, quando sabemos que existem pessoas que se importam em presenciar justamente o meio do processo, ou melhor, uma parte específica dele que é a ingestão, fica claro que este é um momento essencial do funeral para os parentes. O que eles querem não é ver o morto desaparecer, mas vê-lo sendo comido, o que é diferente.

O destino dos ossos e o fim do funeral

Pelo que parece, os parentes decidem o momento de acabar o funeral, mesmo que ainda reste algo da carne do morto. Decidem também o destino dos ossos: serão queimados juntamente com o que sobrou da carne e todos os vestígios do funeral, como esteiras, panelas e o

próprio moquém, ou serão parcialmente ingeridos pelos não-parentes, depois de torrados, pulverizados, peinerados e misturados em mel.

Paulo: Bem, comeram o nosso avô. Quando o sol estava aqui (cerca de três horas da tarde), nosso avô acabou com os Wari' (por meio dos Wari'). Acabou. Ainda havia carne dele. Acabou toda a carne das costelas. Não se come o morto um dia, depois outro dia. É tudo num dia só. Fica pronto, come-se, acaba. No entardecer, queima-se o que sobrou.

Aparecida: Há gente que leva um pedacinho da carne do morto para outra aldeia?

P: Há também. Não levaram a carne dele. Comeram-no todo. Queimaram o que ficou.

A: Ossos?

P: Ossos, mas havia carne também. Veio Wao Em (filho do morto) e disse: "Juntam os ossos de nosso pai. Eles vão beber os ossos de nosso (inclusivo) pai." Só pegaram os dois joelhos, cotovelos.

A: Já estavam queimados pelo fogo?

P: Já. Estavam brancos. Pegaram a coluna vertebral. Branco. Pegaram panela e colocaram. Pegam um pau e amassam o osso da coxa (que não vai ser comido) na terra, na terra mesmo. Cavam um buraco bem grande para os ossos dele (os que não vão ser comidos). Enterram. Pisam, pisam (a terra, fechando o buraco). "Procurem o mel dele (para os ossos)." – é o que dizem para os não parentes.

A: Por que queriam comer?

P: Não queriam comer, queriam beber. "Cortem weo wore (tipo de mel)." Pegam. Muito mel. No entardecer, dizem: "pisem os ossos de nosso (inclusivo) pai." Na pedra (móem os ossos do mesmo modo que fazem com o milho). Minha mãe não pisou, só as outras mulheres pisavam (as não-parentes). Pisaram, pisaram, pisaram. Ficou branco. Pulverizaram. Peneiraram. Era como arroz o osso do cadáver (como se peneira arroz). Misturaram com mel em uma panela. Cheiro forte. Falaram para todo mundo. [...] "Chupem os ossos do nosso (exclusivo) pai", disse Wao Em. Está bem. Juntavam (na mão, um bocado do mel com o pó de ossos) e chupavam. Chuparam, chuparam e depois partiram a panela.

A: Havia cadáver de quem se comia os ossos e aqueles de quem não se comia? (usei sem querer o verbo errado, "comer", kao, no lugar de "chupar", xak, que é o ato de tirar o caldo de alguma coisa, sem mastigar, como de uma fruta e da colméia).

P: Só se come de criança pequena. Comem. Morre criança pequena (de cerca de um ano). Torra-se um pouco no fogo e então se come (não é com mel, são os ossos mesmo). Come-se toda a carne de criança. Só se enterra uns ossinhos pe-

quenos. Nos velhos, os ossos são duros.

A: Por que Wao Em quis que se comesse os ossos do pai dele?

P: Tinha pena do pai dele. “Não quero que os ossos de meu pai fiquem deitados. Chupem com mel.” (pensou Wao Em). Acabou o nosso (exclusivo) avô.

Um único homem disse-me que os ossos são ingeridos por parentes. Jimon, que negou veementemente que os filhos e netos pequenos pudessem comer os miolos do morto, contou que esses mesmos meninos são aqueles que ingerem preferencialmente os ossos com mel.

Jimon: O fogo se acende e se coleta os ossos, somente os ossos, e colocam em uma panela. Vão procurar mel, *weo wore* (tipo de mel), e peneiram. As mulheres pisam os ossos, como farinha de milho, branco. Vem o mel, como se fosse açúcar e se chupa. Aí é que as crianças chupam. Eu chupei os ossos da minha avó materna. “Chupe os ossos de tua avó”, disse minha mãe. Eu chupei e meus irmãos também.

Aparecida: Os não-parentes também chupam?

Jimon: Não, só os parentes do morto.

A'ain (homem que ouviu a conversa e resolveu participar): Os ossos são bons. Não dá vontade de vomitar.

Aparecida: Vocês não ficavam com pena?

A'ain: Não. Os ossos não ficavam na terra. Só agora com os Brancos. Não dava para os ossos ficarem na terra. Nós os chupávamos.

Jimon é do subgrupo OroWaram, enquanto a maioria de meus informantes é OroNao. Até o momento da invasão dos Brancos, esses subgrupos viviam em territórios distintos e, apesar de realizarem festas em que convidavam uns aos outros, e de ocorrerem alguns casamentos entre eles, mantinham entre si alguma distância, responsável por diferenças dialetais e em determinadas práticas. É provável que isso explique o fato de Jimon considerar os ossos e não os miolos a parte possível de ser ingerida pelos parentes.

Infelizmente não tive a oportunidade e nem a idéia de discutir esse assunto com outras pessoas. De todo modo, é tentador ver aqui alguma identidade entre o canibalismo funerário wari' e a grande maioria

dos rituais ditos endocanibais das terras baixas sul-americanas, cuja forma típica é a ingestão dos ossos dos mortos pulverizados, misturados em bebida de origem vegetal (se bem que não se possa dizer que os Wari' concebiam o mel na categoria vegetal, visto que as abelhas são classificadas como animais), pelos parentes consangüíneos. (Zerries, 1960; H. Clastres, 1968:70).

No entanto, quando examinamos os pontos em comum entre os relatos dos OroNao e o de Jimon, concluimos que a semelhança na forma entre o ritual wari' e aqueles considerados típicos não passa de aparência. Passemos a esses pontos. Em primeiro lugar, seja o que for que os parentes comam, só o fazem aqueles que têm pouca memória, visto que são as crianças os comedores privilegiados, senão os únicos. Além disso, ossos e miolos podem ser aproximados enquanto partes internas do cadáver, e que permanecem brancas após o assamento, em contraste com o resto da carne, que fica escura “como carne de macaco-aranha”. É como se essas partes sofressem um processo peculiar quando no fogo, ficando de algum modo imunes à sua ação. São ainda as únicas porções do cadáver comidas diretamente com as mãos, apesar de algumas pessoas dizerem que, às vezes, também se come desse modo a carne dos dedos dos pés e das mãos, por ser difícil retirá-la dos ossos. Essas constatações nos levam a concluir – se temos em mente o fato de que a base do rito é a diferença entre parentes e não-parentes, que se expressa como diferença entre comedores e não-comedores – que, se as crianças de um modo geral, e os netos em particular, são menos parentes, é provável que miolos assados e ossos tostados e pulverizados sejam também partes menos características do morto, e que por isso podem ser comidas sem evocar a sua memória, ao menos por aqueles que se caracterizam justamente por não terem memória.

Mas essas são apenas conjecturas. Mesmo assim, não podemos deixar de formular algumas perguntas: por que então os netos comem? Por que envolver parentes consangüíneos se os não-parentes estão ali para

isso? Haveria um desejo de manter algo do morto entre si, entre parentes, como nos casos de endocanibalismo 'típico', incentivando a ingestão por categorias de pessoas situadas nas fronteiras da consubstancialidade ou, em outras palavras, pessoas cuja fraca memória as situa em um espaço intermediário entre parentes e não-parentes?

Se isso for verdade, então teremos que admitir que os parentes gostariam de comer eles mesmos os seus mortos, sem depender para isso de pessoas estranhas¹⁶. Não podem fazê-lo porque a sua memória, expressa na visão, não lhes permite. O mais interessante, entretanto, é que essas pessoas só se tornam estranhas no rito, já que no dia-a-dia os afins reais, comedores privilegiados dos mortos, são tratados como consangüíneos. O funeral é um momento de emergência de uma afinidade que se busca cuidadosamente mascarar no cotidiano. Como se, em meio a um grupo homogêneo, que consegue se manter razoavelmente como tal ainda na fase do choro, os afins fossem obrigados a se mostrar em sua plena diferença, que se expressa em uma visão peculiar do morto. Ao verem o morto como objeto passível de ser ingerido, os afins deixam vir à tona a sua identidade, opondo-se desse modo aos parentes, identificados ao morto, que não conseguem vê-lo senão como humano. Concluimos então que, se a ingestão por crianças consangüíneas de determinadas partes do cadáver aponta para um desejo de que esse cadáver pudesse ser totalmente comido por parentes, a emergência da afinidade, ou a separação do grupo entre consangüíneos e afins, é, também aqui, indesejada, apesar de necessária. Somente depois do funeral, quando retomarem a vida diária e, mais especificamente, no rito do final do luto, é que essa diferença será novamente mascarada.

O varrer

Após a ingestão dos ossos, tudo era queimado: "queimam tudo e enteram a lenha e o que sobrou." Segundo Conklin (1995:82), nesse momento reconstituía-se o estrado de paxiúba da casa onde o morto foi chorado,

assado e comido. Iniciava-se então a fase do “varrer” (*ton ho*), de destruição de todo e qualquer traço deixado pelo morto: “queimávamos o local em que a pessoa trabalhava, onde colocou espera para caça(...)”. Os caminhos por onde andou, a sua roça, a sua casa, os lugares em que se sentou, todos os seus pertences, tudo era queimado, em uma atividade que durava cerca de “duas luas” (cerca de dois meses).

Logo depois da morte, especialmente enquanto o varrer ainda estiver em curso, o morto estará muito presente, não só na lembrança dos vivos, mas também na forma de um espectro, que seria como um espírito do cadáver, com a aparência de um corpo em adiantado processo de apodrecimento: inchado, com os olhos saindo das órbitas e a língua para fora. Esse espectro, que recebe o mesmo nome do cadáver, *jama*, seria irreconhecível se não fosse pelos lugares onde aparece, os mesmos freqüentados pelo morto em vida. Uma pessoa, ao se deparar com um espectro, fica paralisada de medo, e começa a suar. O cheiro do suor espanta o espectro, que desaparece. Esse medo parece estar relacionado à provável intenção do morto em levar consigo os parentes queridos. É por isso que, segundo A’ain, o varrer deve ser realizado por dois parentes do morto, de modo que possam alternar choro e vigília.

Um cuidava do outro. Só um que chorava (dos dois que estavam fazendo o varrer). Se for um só, o espírito do morto mata. Um vai queimando e o outro chora. Cuidavam. O espírito do morto. Se vê que estamos sozinhos, fica com pena da gente. [A’ain, 1996]

O varrer é então uma forma dos parentes se protegerem duplamente. Destruindo as referências materiais do morto na terra, evitam que ele possa se orientar em seu percurso à procura dos entes queridos, além de reduzirem a própria tristeza, o que tem o igual efeito de evitar a vinda do morto¹⁷.

O rito do final do luto

Depois de um período de luto, resolvia-se que era o momento de voltar a cantar e a se divertir, e então se preparava o ritual do final de luto (*ka hwet mao wa*, “o sair”).

Harein: Os parentes continuam a chorar. Depois de muito tempo, param de chorar e ficam quietos. Esqueceram o morto. Depois de muito tempo: “Vamos matar caça!”

Aparecida: Quem fala? Os não-parentes?

Harein: Os parentes dele.

Esse período variava de alguns meses a um ou mais anos, dependendo da proximidade da relação entre determinados parentes e o morto. Desse modo, diferentes grupos de parentes poderiam realizar o ritual em momentos distintos. Quando morreu o irmão mais velho de Paletó, já adulto, seu pai demorou muitos anos para sair do luto, enquanto ele, ainda rapaz, logo realizou o rito, por sugestão de seu cunhado:

Paletó: Meu pai também, com o meu irmão mais velho, o pai de Luísa. Nosso irmão mais velho morreu. Ainda não havíamos plantado roça. Nosso irmão mais velho morreu. Meu pai chorou, minha mãe, eu. Os rapazes não sabem chorar completamente. Eu chorei e parei. Logo fui me divertir. Meu cunhado foi matar caça. “Você deve sair do luto do teu irmão mais velho, para que você não fique falando alto brincando enquanto em luto do teu irmão mais velho.” (disse o cunhado para Paletó). “Está bem!” (disse Paletó). As pessoas de luto não falam alto, não ficam com raiva. Se ficarem, lembra-se a elas: “Veja o teu irmão mais velho que morreu!” E ficamos tristes.

Meu pai continuou a chorar, a chorar, a chorar. Foi fazer roça em outro lugar. Chorava, chorava. Comemos o milho. Fomos fazer roça em outro lugar. Ele chorando, chorando. Então parou de chorar. Ficava em silêncio, sem falar nada. Fomos roçar em outra roça. Depois em outra. Eu me casei com a viúva do meu irmão mais velho. Tive dois filhos, que o Branco matou. Os filhos do morto cresceram, os irmãos de Luísa, tua irmã mais velha. Cresceu Orowao Jein, cresceu A'am Tara. Wem Parawan era muito pequeno. Luísa era já moça. Então meu pai falou: “Vou falar completamente, meus filhos! As crianças já cresceram!” Fazia muito, muito

tempo (da morte). Foi em outros anos. Disse para nós: “matem caça”. Disse para Orowao Jein, filho do morto, que foi quem foi matar caça. “Eu quero falar completamente: “Vocês já são adultos! Vai matar caça pelo teu pai!” Ele era bem criança quando o pai morreu. Ele já era grande (agora), já flechava inimigo. Foi quando nosso pai saiu do luto. “Vamos!”, disse Orowao Jein. Matou macaco-aranha. Macaco-aranha, macaco-aranha, macaco-aranha (para dizer que é muito). Aquele cujo pai tinha morrido matou macaco.

No relato de um final de luto genérico, Paletó observa que era comum que parentes ainda enlutados participassem da caçada que precedia o ritual.

Paletó: Os Wari’ abrem roça, plantam, o milho fica bom, fica duro, o outro milho fica duro, os Wari’ fazem mais roça... A mãe parou de chorar. Ela fica em silêncio. Os Wari’ abrem roça, abrem roça de novo. E então ela pensa [...] “Vou falar completamente, rapazes!” “É mesmo?” “Matem caça para mim.” “Está bem.” Ela chora mais.

Aparecida: Quem matava? Os parentes dela também?

Paletó: Os parentes também. Todo mundo. Os que não são parentes também. Aqueles que sabem matar caça. “Vamos por ela!” Ela (a mãe enlutada) pisa farinha de milho. Debulha milho. Os Wari’ todos estão de pé. Muita gente. “Vamos por ela. Vamos matar caça.” Ela chora mais. Chora o morto de muito tempo atrás. “*Hei hei hei hei*” (melodia do canto fúnebre). “Vamos!”. Ela carrega o milho e a farinha (ela vai também). Chega onde tem muita caça. Macaco-aranha. Ela chora. Quando matam o bicho e ele morre, ela chora. Matam queixada. Muita caça. [...] Colocam os macacos-aranha em um cesto. Uma mulher carrega, outra carrega também, outra também (vários cestos). Muita caça.

A: Demoram muitos dias?

Paletó: Se fosse com espingarda. Era com flecha (demora mais).

A: Assada?

Paletó: Assavam tudo.

A caça é trazida à aldeia já assada. Procura-se chegar de volta à casa na mesma hora do dia em que a morte ocorreu. Já desenhados com jenipapo, untam-se com urucum antes de entrar na aldeia.

Paletó: Bem, quando já havia muita caça: “Vamos com o nosso pai, meninos!” Peguem jenipapo, meninos. Desenhemo-nos!”

Aparecida: Foi teu pai quem disse?

Paletó: Foi. “Desenhemo-nos!” “Está bem!”. Ele se desenhcou. Passou urucum também. A minha mãe também (no corpo todo). Passou urucum também. Minha mãe era velha. Desenhcou-se à toa. “Vamos!” dissemos.

Paletó: “Vamos! Vamos!” O morto morreu de manhã bem cedinho, quando sol não estava alto. É nessa hora que voltam os que estão saindo (do luto). Volta-se para casa na mesma hora do dia em que o defunto morreu. “Meu filho morreu de manhã cedinho”. Nessa mesma hora eles voltam para casa e comem o macaco-aranha. Todos os parentes do morto choram.

Chegam na aldeia cantando o canto fúnebre, depositam os cestos no chão e continuam a cantar e a chorar em torno deles, agachados, tocando as suas bordas com as mãos.

Paletó: Todos ficam agachados em volta do cesto com o macaco. Tocam no cesto, outros tocam no macaco. “*Hei hei, aji te*” (canto fúnebre). Os homens seguram as flechas. Os Wari’ que ficaram na casa, que tinham já chicha... Choram também outros mortos que já haviam chorado antes: “*wina ta, jeo te, kawiji te*”. Saem, saem. Ela chora o filho dela: “*kwaji te, hi hi hi*”(choro convulsivo). Os que ficaram na casa, que já haviam saído do luto antes, dão chicha para ela. Ela enxuga os olhos e bebe. Dão para o pai também. Ele bebe.

Aparecida: Chicha doce?

Paletó: Doce. Que não é azeda. Bebem, bebem. “Encham (de chicha) esse que matou caça!” Levem para cima (a caça). Os Wari’ fazem um jirau. Colocam a caça sobre ele e assam mais. Dão para os Wari’ que ficaram na casa, que estão oferecendo chicha: “Levem!”. Chega outro, leva. Chega outro, leva. Comem. Cada um leva um (uma peça de caça, eu acho, como um macaco inteiro). Não se corta. [...] “Dê-me o cadáver (*jama*)!” Levam, levam.

Aparecida: Pedem assim: Me dê o cadáver?

Paletó: Me dê o cadáver. É como se o bicho fosse o cadáver. Todos pegam.

A: Queixada também?

Paletó: Levam também. [...] Todos levam. Comem. As pessoas que moram longe ouvem (sabem da notícia). Em outra aldeia. “Os que saíram do luto já retornaram?” “Já. Eles têm muita caça”. “Vamos pegar?” “Vamos!” Pegam somente um cesto. São só duas pessoas. “Vamos pegar macaco-aranha com eles! Cadáver com eles!” “Vamos!” O que vai na frente e o outro que leva o cesto. Levam uma flautinha: hiu, hiu, hiu (som). O dono na caça está lá. “Está chegando Wari’ pela caça! Está chegando! Vamos cortar o cabelo dele!”

A: Cortam o cabelo?

Paletó: Cortam e depois passam urucum E eles vão embora. Levam muita caça. “Onde está o cadáver?” (perguntam os que chegaram) “Aquele ali. Levem-no”. Levam. Põem no cesto. Pegam outro, colocam no cesto. Hiu, hiu, hiu (som da flauta). “Vamos ali na outra caça!” Levam o cesto. “Onde está o cadáver?” “Esse aí.” “Levem!” [...] Levam o cesto e depositam ali. Levam e depositam. Levam muita caça. “Vou voltar!” Voltam pelo caminho. Ajudam um ao outro para levantar o cesto. “Deixe a tua caça aí!” (gritam os de casa para os que estão indo embora). “Cortem o cabelo dele!” “Cortem o dele também!” Acaba o cabelo deles. “Tragam o urucum!” “Está bem!” (mulher falando). Passam ali, desenham. E vão até aquele que está carregando o cesto. “Vamos cortar o cabelo daquele ali!” Cortam, cortam. Fica pouco cabelo. Passam urucum. Dão chicha para eles. Vomitam. “Nós vamos!” “Vocês vão.” Eles sobem o cesto deles. Hiu, hiu, hiu (tocam a flauta). Chegam em casa. “Cortem mais o nosso cabelo!” (acho que é para acertar o corte). Fica bom. É assim que se pega caça dos outros no final do luto.

Chora-se sobre a caça como se ali estivesse o cadáver, usando, no canto, os mesmo termos de parentesco com que se chamava o morto. No entanto, mesmo os parentes comem da caça.

Aparecida: Os parentes do morto comem também?

Paletó: Todos comem. É caça!

As demais pessoas tratam a caça sem qualquer cerimônia, chegando mesmo a solicitar para si uma peça, o que não acontece no dia-a-dia, quando a carne deve ser oferecida e não pedida. No entanto, como mostrou Paletó, referem-se às peças de carne como “o cadáver”. O mesmo disse A’ain em seu relato:

“Então um dos homens que ficou na casa diz: ‘Eu quero comer cadáver!’ Chamam de cadáver o macaco-aranha, o queixada. Tiram uma pata da caça, pata de macaco-prego, queixada. Comem. Chamam de cadáver o bicho assado.” [A’ain Xit, 1996]

Depois do banquete, homens e mulheres põem-se a cantar:

“Ficam de pé e vão para a casa dos homens! ‘Venham, vamos cantar *tamara* (música masculina)!’ Se cantamos *tamara* antes de sair do luto ficamos com feridas. Os que choram não cantam *tamara*. Não falam nada. Wari’ mata caça, sai do luto, canta *tamara*. [...] ‘Venham todos, vamos cantar *tamara*!’ As mulheres chamam as outras: ‘venham, vamos *ijain je e* (música feminina)!’ Cantam, cantam, cantam. [Paletó, 1996]

As evidentes relações entre este rito e o funeral parecem confirmar algumas de nossas hipóteses sobre o significado do canibalismo funerário para os Wari’. Para iniciar a nossa análise, devemos começar por formular a primeira pergunta que nos vem à mente quando diante dos relatos sobre o rito: por que, para sair do luto, os Wari’ acham necessário realizar uma espécie de reprodução do ritual funerário, colocando animais abatidos no lugar do morto?

Poderíamos dizer, como fez Conklin (1995: 92-3), que esse rito está relacionado antes ao destino final do morto do que ao funeral propriamente dito¹⁸. Em outras palavras, a caça abatida representaria o morto não enquanto cadáver, mas na realização plena de seu destino escatológico, que é o de tornar-se animal, especificamente queixada. Por isso, dizem os informantes de Conklin, o encontro com um bando de queixadas na caçada que precede o rito é especialmente valorizado.

An encounter with the white-lipped peccaries could indicate that the deceased was fully integrated into life in the afterworld and, remembering loved ones on earth, had sent the herd to feed them (Conklin, 1995:92)¹⁹

Parece-me, entretanto, que o fato das presas serem insistentemente chamadas “cadáver” sugere uma relação privilegiada do rito do final do luto com o funeral, e não com o destino póstumo²⁰. Tudo se passa como se aqueles animais abatidos estivessem no lugar do cadáver, e não do morto-queixada, sendo o rito do final de luto uma espécie de continuação e conclusão do ritual funerário, em que o cadáver é finalmente tornado comida aos olhos de todos, especialmente dos parentes, que, apesar de chorarem sobre ele, podem agora vê-lo como caça.

Não me parece arriscado dizer que o luto acaba aqui e não no funeral porque somente nesse rito a operação de objetivação do morto, sua transformação em presa, é plenamente realizada aos olhos dos parentes. E o modo de se afirmar isso é novamente através da ingestão; é comendo dessa caça que é cadáver que os parentes mostram que a sua visão mudou, e que se sentem plenamente integrados ao resto do grupo, àqueles que no funeral comeram o morto.

Como disse acima, no rito do final do luto a sociedade wari' se recompõe enquanto todo indiferenciado: afins e consangüíneos novamente se misturam, distinguindo-se, como humanos, porque predadores, do morto-presa. A separação mortos-vivos, esboçada no funeral na forma de uma distinção entre predadores e presas, é aqui plenamente realizada, porque partilhada por todos, e por isso o luto tem seu fim.

O rito do final de luto ilumina em mais de um aspecto o ritual funerário. Em primeiro lugar deixa evidente que uma das funções centrais do funeral é a objetivação do cadáver, a sua transformação em presa. Torna-se então particularmente interessante a insistência de diversos de meus informantes em mencionar a presença do macaco-aranha entre as presas abatidas, mesmo que, quando questionados, afirmassem que o rito poderia perfeitamente ser realizado com outros animais. Ora, o macaco-aranha é um dos poucos animais sem espírito incluídos entre as presas preferenciais dos Wari'; costumam dizer que se trata de *iri karawa*, animal de verdade. Isso sugere que o morto deve ser representado nesse canibalismo figurado por um animal plenamente animal, puro objeto ou puro corpo, confirmando assim a nossa hipótese de que o funeral é o momento de produção de um corpo, que como tal é associado a um corpo animal.

Mas se o rito do final do luto é focalizado na relação entre os parentes e o morto, o comportamento dos não-parentes aponta algumas questões levantadas por nós na análise do funeral. Nele, os não-parentes devem, pressionados pelos parentes, mascarar a clara visão que têm do cadáver como presa: esperam que a carne assada lhes seja servida,

comem-na delicadamente e em silêncio. Qualquer demonstração de voracidade, como vimos nos relatos, é condenada pelos parentes. Como disse um informante, não se pode aproximar do cadáver e tirar um naco. No rito do final do luto, ao contrário, é exatamente isso o que acontece: os não-parentes expressam claramente a sua voracidade, pedindo que lhes seja dado do “cadáver” para comer, o mesmo “cadáver” que está sendo chorado como um parente pelos seus. A impressão que se tem é que no rito do final do luto, diante da transformação da visão dos parentes, que finalmente irão comer do morto, os não-parentes se sentem à vontade para deixar vir à tona uma percepção que experimentavam desde o funeral: o cadáver não é mais gente. A insistência em se chamar os animais de cadáver, tão clara nos relatos, não é senão a afirmação de algo que o funeral como um todo, na voz dos comedores, quer dizer: o cadáver é animal!

Conclusão

Gostaria de concluir refletindo sobre algumas questões suscitadas pelo material wari’ em relação à prática do canibalismo no mundo ameríndio. Há muitos anos se vem questionando a dicotomia entre exo- e endocanibalismo, o que levou Lévi-Strauss a concluir que “la distinction devenue traditionnelle entre exo- e endo-cannibalisme est trompeuse” (Lévi-Strauss, 1984:141). Para isso foi essencial que se problematizasse o estatuto da prática literal em relação às formas figuradas, aproximando, por exemplo, a caça de cabeças jivaro do canibalismo dos antigos Tupinambá, como fez Lévi-Strauss (1984:142).

O material Yanomami analisado por Albert é ilustrativo nesse sentido. Observa-se aí a convivência de um canibalismo mortuário literal, em que se ingere as cinzas dos mortos misturadas em bebida vegetal, com um canibalismo guerreiro figurado, em que o matador devora o sangue/imagem vital de sua vítima (Albert, 1985:351-362).

Além disso, toda morte de um membro do grupo é concebida como decorrente de um ato de canibalismo à distância por parte de outro grupo (feitiçaria guerreira) (:213). Como observa o autor, “violência física e simbólica são aqui equivalentes e indissociáveis.” (:307, n.27). A mesma relação entre morte e canibalismo figurado pode ser observada para os Piaroa (Overing, 1986:135)²¹.

Lévi-Strauss apontou também que, mesmo nos casos de canibalismo literal, o estatuto daquele que é devorado não é evidente como pode parecer. Assim, em um ato de exocanibalismo, o que se ingere é, algumas vezes, um membro do grupo, através do consumo de um inimigo que o havia previamente ingerido. No mesmo sentido, o endocanibalismo poderia ser pensado como “le moyen d’un exocannibalisme figuré” (1984:142), modo como Erikson parece entender o endocanibalismo dos grupos de língua pano, definindo-o como um ato de “contra-exocanibalismo” (1986:198): come-se os mortos (os ossos em bebida) para evitar que ele seja comido por outros, visto que o destino de todo cadáver é ser comido (mesmo que por inimigos, vermes, peixes, urubus).

H. Clastres (1968), em sua análise do endocanibalismo guayaki, mostra claramente que o estatuto daquele que é ingerido não é facilmente determinável. Partindo da constatação de que o canibalismo funerário guayaki diferencia-se radicalmente das formas conhecidas de endocanibalismo, por realizar, em relação a elas, uma dupla inversão (“ils mangent la chair, non les os, et se sont des alliés ou des étrangers qui mangent les morts, non des parents” – 1968:69), termina por concluir que o morto do grupo é tratado como um inimigo, já que “non seulement on les mange mais le boucan qui a servi à les rôtir est ostensiblement exposé comme un trophée de guerre.” (:70)²².

As semelhanças entre o caso guayaki e o caso wari’ são evidentes, e não somente no que diz respeito à prática propriamente dita. O caso wari’ seria uma ilustração perfeita da continuidade entre as diferentes formas de canibalismo. Para os Wari’, canibalismo funerário e guer-

reio atuam produzindo uma relação específica entre o que come e o que é comido: aquela entre predador e presa, entre humanos e não-humanos, o que o constitui como um ato de predação.²³

Chama a atenção, portanto, que um rápido exame da literatura sobre o canibalismo amazônico nos permita constatar que esse tipo de operação está restrita ao exocanibalismo, o único claramente entendido como uma forma de predação. No que diz respeito ao endocanibalismo, a noção de predação não parece ser pertinente. As interpretações dos vários autores que tratam do tema dividem-se, *grosso modo*, em dois tipos. As primeiras atribuem ao canibalismo funerário uma função essencialmente “amnésica” (Albert, 1985:524-5), constituindo um meio para fazer desaparecer o corpo, sede das lembranças dos vivos e da alma (Guayaki: P. Clastres, 1968:42-3 e H. Clastres, 1968: 69; Kaxinawá: Kensinger, 1996:234). O outro grupo de interpretações insiste não mais no efeito amnésico do canibalismo (ou não só nele), mas em seu potencial regenerador, por propiciar a absorção de atributos do morto (McCallum, 1996:72, para os Kaxinawá; ver também analogias com grupos da Nova Guiné: Poole, 1983; Gillison, 1983).

Na visão de McCallum do canibalismo funerário kaxinawá, a idéia de predação é explicitamente rejeitada.

Consumindo a carne, os parentes podiam talvez reter em si mesmos alguma coisa do morto, liberando a sua alma para voar em direção à floresta. O endocanibalismo era ao mesmo tempo um ato de amor, de compaixão e de auto-proteção (por causa da rápida libertação da alma do corpo). Como era possível desfazer-se do corpo por outros meios, o ato de comê-lo era motivado, sobretudo, pelo amor e pelo parentesco – e não deve ser visto como predação. Ou seja, “outros”, tais como feiticeiros, gente ruim, não-parentes, simplesmente não eram comidos. [McCallum, 1996:70]²⁴

A questão central, nesse caso, gira em torno de uma suposta oposição entre predação e compaixão/amor. O problema aqui, fica evidente,

é que a noção de predação é interpretada em termos de um suposto valor agressivo e subjugante. Embora os sentimentos envolvidos no ato de comer possam ser relevantes em diversos contextos, não deveriam obscurecer a possibilidade de se perceber, no canibalismo funerário, uma das características centrais da predação: o estabelecimento, em determinado momento, de uma dicotomia entre predador e presa, entendida como uma oposição entre humanos e animais. Fica parecendo que o morto não é suficientemente outro para ser comido como uma presa (ou transformado em presa ao ser comido), quando se sabe que os mortos, no mundo amazônico, costumam ser signos de uma alteridade radical, e como tais podem ser identificados aos inimigos e aos animais, termos de uma relação reconhecidamente predatória.

Não quero dizer com isso que todos os casos de ausência da idéia de predação na interpretação do canibalismo funerário estejam relacionados a essa interpretação particular da predação, onde o que se enfatiza é o sentimento de hostilidade, e tampouco estou negando a validade de outras explicações para os ritos endocanibais. Acredito apenas que o fato dessa ausência deve ser marcado, ainda mais quando se tem como aceita a continuidade lógica entre exo e endocanibalismo, e se sabe que o primeiro se define pela predação.

Poderíamos especular dizendo que tudo se passa como se os antropólogos estivessem adotando a posição dos índios, negando não só a morte, ao considerarem o morto como uma espécie de vivo (parente, ente querido), mas também o fato mesmo do canibalismo, como fizeram os Yanomami de Lizot e H. Clastres.

[...] consommer les os de ses parents n'est pas un comportement cannibale [...] le cannibalisme c'est la démesure, toutes les façons de faire déréglées; c'est, énuméré point par point, tout ce que les Yanomami ne font pas. Eux ne sont pas cannibales. Le cannibale, n'est-ce pas toujours l'autre? [Clastres e Lizot, 1978:126]

Notas

- 1 Professor Adjunto do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, UFRJ. A Finep, a Fundação Ford e a Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research financiaram o trabalho de campo entre os Wari. Agradeço a Eduardo Viveiros de Castro as longas discussões que deram origem a este artigo, e a Tânia Stolze Lima a leitura crítica de uma de suas versões.
- 2 Não posso resistir a pensar na idéia de “clonagem”, tão discutida nos últimos dias (estamos em março de 1997). Imagino que os Wari’ não achariam nada surpreendente o feito da clonagem a partir de animais adultos mortos: é exatamente o que os animais que conhecem fazem por si mesmos, sem a ajuda dos homens. Aconselhar-nos-iam, talvez, a não nos preocuparmos em discutir os problemas éticos relativos à clonagem de seres humanos mortos, simplesmente porque esta é impossível. Corpo de gente morta só se reproduz como outro.
- 3 Para uma análise do abandono do canibalismo, ver Vilaça, 1996 b.
- 4 Para a noção de perspectivismo ver também Lima, 1996.
- 5 Os Wari’ diferenciam os animais somente como espécie. Assim, uma característica de um queixada ou de um bando específico é comum a toda a espécie.
- 6 Não vou me deter aqui para explicar os porquês da inclusão ou não de determinados animais e vegetais. Remeto o leitor interessado a Vilaça (1992) e Conklin (1989). Antes de prosseguirmos, entretanto, faz-se necessário um parêntese para deixar claro o meu notável desconforto com a tradução do termo *jam-* por espírito. Não conheço um termo que possa servir de tradução para *jam-* e por isso evitei, em trabalho anterior (Vilaça, 1992), correr o risco de empobrecer o conceito com uma tradução duvidosa, que poderia conduzir o leitor a uma apreensão equivocada. Entretanto, como *jam-* designa tanto essa projeção ‘mágica’ do corpo, quanto a sua projeção física (sombra, rastros etc), faz-se necessário o uso de termos diferentes para cada um deles. O *jam-* que não é simplesmente sombra poderia ser chamado duplo, imagem, ou projeção, mas não acre-

dito que esses termos requeiram menos ressalvas do que a palavra espírito. Optei então por mantê-la, alertando o leitor para que tenha sempre em mente a diferença profunda entre o que costumamos conceber como espírito e o *jam- wari*'.

- 7 Para um desenvolvimento dessa idéia remeto a Vilaça, 1996.
- 8 Para uma análise do sistema de parentesco *wari*', remeto a Vilaça, 1995.
- 9 Por meio do uso da terminologia de parentesco, a consangüinidade pode envolver não só o morto mas também o comedor. São comuns frases do tipo: "coma a carne do nosso (inclusivo) irmão mais velho". A diferença é que, enquanto o cantador é um irmão real do morto, o comedor é um irmão classificatório, na maioria das vezes um afim real.
- 10 Conklin (1995:81) tem outra opinião. Para ela o canibalismo era, para os afins, uma obrigação, e a recusa de homens adultos dessa categoria era tomada pelos parentes do morto como um insulto.
- 11 Para Conklin (1995:84), os parentes (e mesmo alguns afins que se sentem particularmente tristes) evitam comer do morto não só por causa da semelhança fisiológica, mas também porque se sentem tristes, e a tristeza é incompatível com o comer, especialmente com a ingestão de carne, que expressa "alegria e integração social".
- 12 Dentre todos os contextos, o lugar em que esse princípio parece operar mais claramente é na guerra. Os *Wari*' não dizem que os matadores evitam comer do inimigo porque se lembram dele, como no caso dos parentes dos mortos, ou porque o vêem como gente, como no caso dos xamãs em relação aos animais. O que se diz claramente é que comer do inimigo provocaria problemas de ordem fisiológica (vômito, inchamento etc), que poderiam levar à morte.
- 13 Há o caso excepcional de um filho de mãe solteira que foi assassinado por seu tio materno logo após o nascimento e foi enterrado. O seu avô materno, sem conseguir tirar da mente a imagem da criança enterrada, desenterrou, assou e comeu ele mesmo o neto, sem qualquer maneira de mesa.

- 14 Segundo Conklin (1989:209 e 217), os filhos seriam mais consubstanciais dos pais quando pequenos, já que a puberdade caracterizar-se-ia por uma produção cada vez maior de sangue e substâncias corporais diferenciadas (ver também Conklin, 1995:86). Se tudo não passasse de uma mera questão de substância, portanto, o irmão mais velho teria mais facilidade em comer do avô do que o jovem, já que a consubstancialidade estende-se à parentela bilateral próxima, especialmente, segundo a autora (1989: 181), à parentela matrilinear, na qual estaria incluído o avô ingerido (MF).
- 15 Conklin (1995: 82) observa que o ideal era que os cadáveres fossem completamente comidos.
- 16 Conklin (1995: 84-85) nota um desejo dos Wari' de se comerem entre si, ilustrado pelo pedido de uma mulher, prestes a morrer, ao filho de seu irmão (BS) e ao filho deste (BBS), para que a comessem quando morta. Não diz, entretanto, se esses parentes puderam atender ao pedido. Imagino que para o homem adulto não foi possível.
- 17 Remeto a Vilaça (1992:227-9) para uma descrição mais detalhada do varrer.
- 18 De acordo com Conklin, o significado último da ingestão do morto também está relacionado ao destino póstumo: "Cannibalism initiated the transformation of death's negativity into a positive, life-affirming image which overlay memories of the dead person with the image of the ancestral peccaries that both forced and aided survivors to adjust to new patterns of social life without the deceased." (1989:487)
- 19 Os relatos de meus informantes não confirmam essa predileção pelos queixadas. A presa mencionada mais insistentemente nesses ritos é o macaco-aranha, e sobre isso falaremos adiante.
- 20 É preciso observar que o termo *jama*, que traduzo como cadáver, não costuma ser usado para se referirem ao morto enquanto ancestral. Para isso os Wari' usam o termo coletivo *orojima*, que poderia ser traduzido como "os mortos". O morto ancestral, mesmo que possa ser identificado como um queixada específico pelos xamãs, é considerado como parte de uma coletividade indiferenciada de mortos.

- 21 Ver ainda Albert, 1985:213, 307 e 351-62, para os Yanomami; Viveiros de Castro, 1986: 519-20, para os Araweté; Lima, 1995:203, para os Juruna e Vilaça, 1992:112-3, para os Wari’.
- 22 H. Clastres (1968:70) opta por uma explicação histórica, sugerindo que o funeral guayaki teria relação com o canibalismo guerreiro dos vizinhos Guaraní.
- 23 Conklin (1995:75) procura diferenciar endo e exocanibalismo wari’ com base nas diferenças entre as práticas rituais e nos sentimentos envolvidos no ato: hostilidade, no caso do exocanibalismo, e respeito, no canibalismo funerário. Concorda, entretanto, que o morto, ao ser comido, é evidentemente associado a uma presa, mas aí metaforicamente, como uma representação do queixada no qual seu espírito será transformado (1989:483; 1995:88).
- 24 A meu ver, McCallum não explica exatamente porque o canibalismo pano não é predação e nem mesmo “canibalismo” (1996:75). O argumento de que a carne é transformada pelo canto em substância animal e que os ossos são tornados metonimicamente vegetais (:74), não me parece suficiente, já que a autora diz a seguir que “afinal de contas, trata-se realmente de carne humana” (*Id., ibid.*). Nas conclusões, é a causa de morte e não o canibalismo que a autora procura dissociar da idéia de predação (77).

Bibliografia

ALBERT, B.

- 1985 *Temps du sang, Temps de cendres. Représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne)*, tese de doutoramento, Nanterre, Université Paris X.

CLASTRES, H.

- 1968 “Rites funéraires Guayaki”, *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, LVII:62-72.

- 1972 "Les beaux-frères ennemies: a propos du cannibalisme Tupinamba", *Nouvelle Revue de Psychanalyse* ("Destins du cannibalisme"), Paris, Gallimard, 6:71-82,.

CLASTRES, H E LIZOT, J.

- 1978 "La part du feu. Rites et discours de la mort chez les Yanomami", *Libre*, Paris, (3):103-133.

CLASTRES, P.

- 1968 "Ethnographie des indiens Guayaki", *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, LVII:8-61.

CONKLIN, B.A.

- 1989 *Images of health, illness and death among the Wari' (Pakaas Novos) of Rondônia, Brazil*, tese de doutoramento, San Francisco, University of California.
- 1995 "Thus are our bodies, thus was our custom": mortuary cannibalism in an Amazonian society. *American Ethnologist*, 22(1):75-101.

ERIKSON, P.

- 1986 "Altérité, tatouage et anthropophagie chez les Pano: la belliqueuse quête du soi". *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, LXXII:185-209.

GILLISON, G.

- 1983 "Cannibalism among women in the Eastern Highlands of Papua New Guinea", in BROWN, Paula & Donald TUZIN (org.), *The Ethnography of Cannibalism*, Washington, D.C., Society for Psychological Anthropology, pp. 33-50.

HARNER, M.

- 1977 "The ecological basis for Aztec sacrifice", *American Ethnologist* 4:117-35.

KENSINGER, K.

- 1995 *How real people ought to live. The Cashinahua of Eastern Peru*, Waveland Press, Inc.

LÉVI-STRAUSS, C.

- 1984 "Cannibalisme et travestissement rituel", *Paroles Données*, Paris, Plon.

LIMA, T.S.

- 1995 *A Parte do Cuim. Etnografia Juruna*, tese de doutoramento, Rio de Janeiro, PPGAS, Museu Nacional, UFRJ.
- 1996 "O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi", *Mana. Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, 2(2):21-47.

McCALLUM, C.

- 1996 "Morte e Pessoa entre os Kaxinawá", *Mana. Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, 2(2):49-84.

OVERING, J.

- 1986 "Images of cannibalism, death and domination in a non-violent society", *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, 72:133-56.

POOLE, F.J.P.

- 1983 "Cannibals, Tricksters, and Witches: Anthropophagic Images among Bimin-Kuskusmin", in BROWN, Paula & Donald TUZIN (org.), *The Ethnography of Cannibalism*, Washington, D.C., Society for Psychological Anthropology, pp. 6-32.

VILAÇA, A.

- 1992 *Comendo como gente. Formas do canibalismo wari'*, Rio de Janeiro, ANPOCS/Editora da UFRJ.
- 1995 "O sistema de parentesco wari'", in VIVEIROS DE CASTRO, E. (org.), *Antropologia do Parentesco. Estudos Ameríndios*, Rio de Janeiro, Editora da UFRJ, 1995, pp. 265-319.
- 1996a *Quem somos nós. Questões da alteridade no encontro dos Wari' como os Brancos*, tese de doutoramento, Rio de Janeiro, PPGAS, Museu Nacional, UFRJ.
- 1996b "Cristãos sem fé. Alguns aspectos da conversão dos Wari' (Pakaa Nova)", *Mana. Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, 2(1):109-37.

VIVEIROS DE CASTRO, E.

- 1986 *Araweté. Os deuses canibais*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- 1992 “Apresentação”, in VILAÇA, A. *Comendo como gente. Formas do canibalismo wari*, Rio de Janeiro, ANPOCS/Editora da UFRJ.
- 1996 “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”, *Mana. Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, 2(2):115-43.

ZERRIES, O.

- 1960 “Endocanibalismo en la America del Sur”, *Revista do Museu Paulista*, n.s., São Paulo, 12:125-75.

Abstract: On the basis of detailed ethnographic analyses, the present article reflects on the significance of death and cannibalism among the Wari' (Pakaa Nova) of Rondonia, Brazil, specifically through consideration of the notion that the body, as the center of one's worldview, is the basis of differentiating between categories of beings. It is concluded that ingestion of the body through ritual endocannibalism is a means of dehumanizing the dead and symbolically transforming them into prey, as thus differentiates them from the living who, as predators, are perceived as human. Through the Wari' ethnographic material, several recurrent interpretations regarding ritual endocannibalism in South America are criticized, particularly insofar as they ignore one of its most essential characteristics: its classificatory potential.

Key-words: cannibalism, death, Wari'.

Aceito para publicação em maio de 1998.

De onde surgem os modelos? As origens e expansões Tupi na Amazônia Central

Michael J. Heckenberger
(Museu Nacional - UFRJ)

Eduardo G. Neves
(Museu de Arqueologia e Etnologia - USP)

James B. Petersen
(University of Vermont)

RESUMO: Este artigo apresenta subsídios arqueológicos para o debate - revisitado por Franciso Noelli, Eduardo Viveiros de Castro e Greg Urban nas páginas da Revista de Antropologia - sobre a suposta origem das línguas do tronco Tupi na Amazônia central. Apresentamos aqui os resultados preliminares de nossas pesquisas arqueológicas na área de confluência dos rios Negro e Solimões que levantam restrições às premissas arqueológicas desse modelo, primeiramente apresentadas por Donald Lathrap em 1970.

PALAVRAS-CHAVE: arqueologia Amazônica, grupos tupí, arqueologia do baixo Rio Negro, arqueologia, linguística

I. Introdução

Desde a publicação de *The Upper Amazon* em 1970, a obra fundamental de Donald Lathrap sobre a história cultural amazônica, tomou corpo a hipótese que propõe a precedência temporal de cerâmicas policromas na Amazônia central. Do mesmo modo, estabeleceu-se a hipótese de que essas cerâmicas, associadas à chamada “tradição policroma da Amazônia” (TPA), seriam correlacionadas arqueologicamente a populações falantes de línguas do tronco Tupi, principalmente as línguas da família Tupi-Guarani. Lathrap tentou explicar a distribuição dos grandes grupos lingüísticos e estilos cerâmicos na Amazônia através de seu “modelo cardíaco”. Esse modelo preconizava que a pressão populacional nas áreas ribeirinhas da Amazônia central, que ele acreditava ter sido o centro mais antigo de desenvolvimento de agricultura e sedentarismo no continente americano (Lathrap, 1974; 1977), resultou num êxodo populacional contínuo centrífugo através da colonização das bacias dos principais afluentes do Amazonas, como o Negro e o Madeira, assim como pela colonização do Solimões e do baixo Amazonas. Lathrap concentrou seu foco em duas migrações principais: de um lado na migração de grupos falantes de línguas da família Maipuran do tronco Arawak, que ele associou à série ou à tradição cerâmica “Barrancóide” ou Incisa-Modelada¹ (TB/IM) (Lathrap 1970a: 113); de outro lado à migração de grupos da família lingüística Tupi-Guarani, que de acordo com Lathrap seriam representados nessa expansão pela distribuição de cerâmicas policromas (com pinturas em preto, vermelho ou preto e vermelho sobre engobo branco) associadas à TPA (Lathrap, 1970a:150-51; 1972).

O modelo geral brevemente apresentado acima foi posteriormente expandido pelas dissertações de doutorado de dois alunos de Lathrap: o brasileiro José Brochado (1984) refinou o componente referente às expansões Tupi e Guarani pelo leste e sul do Brasil enquanto que o

porto-riquenho José Oliver (1989) trabalhou com os problemas da expansão Maipuran pelo norte da América do Sul e Caribe. Recentemente, a questão da expansão dos grupos Tupi e Guaraní foi retomada em um artigo publicado nessa revista por um dos estudantes de Brochado, Francisco Noelli (1996). O artigo de Noelli apresenta uma elaboração engenhosa dos modelos de Lathrap e Brochado, em particular da “hipótese da pinça” – ilustrada por Brochado através da figura da boca de um jacaré gigante que tem como maxilar o baixo Amazonas e como mandíbula o rio Madeira (Brochado, 1984; 1989).

O trabalho de Noelli tem o mérito de chamar a atenção para a contribuição indispensável que a arqueologia pode fazer para os estudos de história indígena. Estranhamente, no entanto, nenhum dos dois especialistas convidados pela *Revista de Antropologia* para debater as idéias do artigo é arqueólogo, um reflexo do já consumado divórcio entre a arqueologia e a etnologia no Brasil. O presente trabalho é oferecido como uma contribuição à discussão desencadeada pelo artigo de Noelli. Pretendemos aqui apresentar elementos arqueológicos para questionar a suposta origem na Amazônia central das línguas proto-Tupi ou proto-Tupi-Guarani. Tal questionamento é baseado nas recentes, e ainda preliminares, pesquisas arqueológicas realizadas pelos autores na área de confluência dos rios Negro e Solimões, Estado do Amazonas (fig. 1).

Os modelos de Lathrap, Brochado e Noelli

O modelo sobre a origem e rotas de expansão dos antigos falantes de línguas Tupi apresentado por Lathrap, Brochado e Noelli baseia-se em duas premissas básicas: em primeiro lugar, cerâmicas policromas da TPA estariam associadas a falantes de línguas do tronco Tupi; em segundo lugar, essas cerâmicas seriam mais antigas na Amazônia central do que em qualquer outra área da América do Sul. A primeira

dessas premissas foi criticada por Viveiros de Castro (1996:57) e Urban (1996:81) em seus comentários a Noelli (1996). Embora concordemos com essas críticas, gostaríamos de acrescentar três outras ressalvas que consideramos pertinentes:

- algumas áreas com cerâmicas policromas semelhantes as supostamente produzidas pelos Tupi, como o baixo e médio rio Negro, não foram aparentemente ocupadas por grupos Tupi (Nimuendajú, 1982), um fato aliás do conhecimento de Lathrap (Lathrap & Oliver, 1987);
- não há nenhuma ligação histórica ou etnográfica estabelecida entre a TPA e falantes de línguas da família Tupi-Guarani na Amazônia, ao contrário da chamada tradição Tupiguarani - ou das tradições Tupinambá e Guarani, como quer Brochado (1984) - do leste e sul do Brasil. Os Kokama/Omágua, uma possível exceção na Amazônia, não tem sua origem Tupi-Guarani satisfatoriamente atestada, conforme sugeriu Urban (1996: 82-93);
- as evidências de troca e comércio de bens utilitários e de prestígio - como cerâmicas - entre diferentes grupos lingüísticos na Amazônia devem ser integradas ao modelo; deve-se reconhecer que estilos cerâmicos, dentre outros estilos de cultura material, são freqüentemente imitados, como acontece na Amazônia e em outros locais (DeBoer, 1990).

Nessa discussão discutiremos o problema referente à justificação empírica para a escolha da Amazônia central como o centro de desenvolvimento da TPA. Afirmamos aqui, juntamente com Urban (1996: 63, 80-2), que as bases desse argumento, malgrado sua elegância, baseiam-se mais em expectativas hipotéticas que em evidências arqueológicas concretas, já que por uma série de problemas resultantes de guerras acadêmicas da arqueologia Amazônica nas décadas de 60 e 70 (Roosevelt, 1991:capítulo II), Lathrap nunca teve oportunidade de fazer pesquisas de campo na Amazônia brasileira. Como nem Lathrap, Brochado ou Noelli trabalharam na Amazônia central, os métodos rigorosos de escavação estratigráfica empregados por Lathrap na Ama-

zônia peruana não foram duplicados na Amazônia central. Tal lacuna dificulta o estabelecimento de comparações regionais, já que associações seguras entre complexos cerâmicos e datas radiocarbônicas não foram apresentadas para os sítios da Amazônia central estudados por autores como Peter Hilbert (1968) – o pioneiro da arqueologia moderna na Amazônia central – e Mário Simões (1974; Simões & Kalkmann 1987), mesmo nos casos em que as datas foram obtidas a partir do próprio antiplástico da cerâmica. Do mesmo modo, o contexto estratigráfico de sítios individuais foi minimamente reportado (Heckenberger, Petersen & Neves, 1997). É compreensível que Lathrap, Brochado e Noelli tenham aceitado as partes do trabalho de Hilbert que estejam de acordo com suas interpretações, mas é necessário que se reconheça que há problemas sérios com os sítios investigados, tais como o alto grau de perturbação dos depósitos; os métodos de escavação, atualmente superados, cujo objetivo principal foi o de coletar amostras cerâmicas para seriação; os métodos utilizados para se construir os tipos e realizar as seriações, baseados em variações de antiplástico. Todos esses problemas eram ou são do conhecimento de Lathrap (1970b), Brochado (1984; Brochado & Lathrap, 1982) e Noelli (s.d.).

Lathrap inicialmente - e posteriormente Brochado e Noelli - propôs que a subtradição Guarita surgiu como um desenvolvimento antigo da tradição Barrancóide/Incisa e Modelada (TB/IM) na Amazônia central. Em uma reinterpretação do trabalho de Hilbert (1968), Lathrap sugeriu que as evidências apresentadas “indicavam que todas as características cruciais da subtradição Guarita da TPA já estavam presentes na Amazônia central ao redor de 500-600 D.C., se não antes” (1970a : 157). De acordo com Brochado e Lathrap (1982: 86): “cauíxí (TB/IM) foi substituído como caraipé (TPA) como antiplástico; incisões em linhas largas foram gradualmente substituídas pela pintura policroma, que manteve os motivos característicos da tradição TB/IM tardia” A variedade simples de formas de vasilhame, no entanto, não

se modificou muito, resultando na hipótese de que a TPA foi uma transformação gradual de TB/IM ao longo de um intervalo de tempo de um milênio: 500 AC a 500 D.C. (Brochado, 1984:319-20; Brochado, 1989:72; Lathrap, 1970a:156).

Lathrap (1970; 1970a), Brochado (1984:328) e Brochado & Lathrap (1982) identificaram duas subtradições na Tradição Policroma da Amazônia: Miracanguera e Guarita. Para eles, ambas subtradições foram desenvolvimentos da tradição TB/IM da Amazônia central. Miracanguera foi vista como um desenvolvimento paralelo à Guarita que incluía um “grupo mais complexo de formas de vasilhame, incluindo vasilhames com bocas ovalada ou quadrangular, em alguns casos com bordas com decoração acastelada ou onduladas, bem como jarros antropomórficos”. De acordo com esse raciocínio, diferenças entre as duas subtradições estariam também ligadas à sua distribuição geográfica: Guarita estava restrita apenas à Amazônia central, enquanto que Miracanguera seria a denominação para cerâmicas policromas encontradas no resto da bacia Amazônica. Betty Meggers, que normalmente discordava de Lathrap em quase todos aspectos, parece também concordar que a distribuição regional da subtradição Guarita foi limitada por manifestações mais recentes e sofisticadas da TPA, como Miracanguera, no alto e baixo Amazonas (Meggers & Evans, 1983:311; Meggers et al., 1988:290). Nossa pesquisa no baixo rio Negro tem indicado que Guarita não é necessariamente mais tardia, nem menos sofisticada, que complexos cerâmicos da TPA localizados no alto ou baixo Amazonas, com a possível exceção da fase Marajoara, da ilha de Marajó. Do mesmo modo, Guarita não parece ser apenas um desenvolvimento gradual de complexos TB/IM na Amazônia central, representando de fato uma mudança abrupta e uma inovação radical em tradições locais, relacionada ao movimento de populações ou de idéias ao longo de áreas amplas.

II. A seqüência cerâmica da Amazônia central revista: o complexo Açutuba

Pesquisas arqueológicas sob nossa coordenação no baixo rio Negro e no rio Solimões, têm trazido evidências de que a TPA não é muito mais antiga na Amazônia central que em outras partes da bacia amazônica². Pesquisas no complexo sítio de Açutuba, uma série de áreas de habitação com terra preta localizadas em terraços fluviais adjacentes no baixo rio Negro, têm documentado uma seqüência de ocupação para a área diferente da proposta por Lathrap, Brochado ou Noelli. Pesquisas nessas áreas de habitação, designadas Açutuba I, II e III, têm incluído mapeamento sistemático, coletas superficiais e escavações. Análises detalhadas de artefatos, vestígios macro-botânicos, fitólitos e de química de solo estão sendo atualmente realizados (Heckenberger, Neves & Petersen, 1997). Nesse trabalho, faremos apenas um sumário dos aspectos da pesquisa relevantes para o teste do modelo de Lathrap, Brochado e Noelli.

Conforme o indicado, a história da ocupação do baixo rio Negro, tal como ela é documentada pelas cerâmicas de Açutuba, difere marcadamente do que foi proposto por Lathrap, e do que está no cerne de seus modelos sobre a origem Tupi na Amazônia central, em três maneiras fundamentais:

1) TB/IM foi a tradição cerâmica predominante na Amazônia central até cerca de 900 D.C.;

2) TPA (subtradição Guarita) aparece no complexo Açutuba apenas depois de 900 D.C.;

3) a subtradição Guarita, em geral, não é menos sofisticada ou tem menos diversificação interna que a subtradição Miracanguera.

Baseado em contextos arqueológicos seguramente datados por C14 em várias unidades de escavação no complexo Açutuba, percebe-se que atributos cerâmicos associados à TB/IM predominam até cerca de

900 D.C. no local (Tabela 1). Uma data radiocarbônica de 920 ± 100 D.C. obtida de uma concentração cerâmica intacta é a data mais recente disponível para TB/IM. Cerâmicas relacionadas foram obtidas na escavação de Açutuba II-B em contextos datados em 960 ± 70 A.C.; 360 ± 140 A.C.; 360 ± 60 D.C.; 680 símbolo 177 \f “Symbol” \s 12 60 D.C.; 720 símbolo 177 \f “Symbol” \s 12 70 D.C. e 120 símbolo 177 \f “Symbol” \s 12 80 D.C. e 850 D.C. em outras escavações (fig. 3). É interessante notar que há, na estratigrafia da escavação de Açutuba II, uma mudança qualitativa, em termos do grau de transformação antropogênica do solo (formação de terra preta), e uma mudança quantitativa, em termos do aumento da quantidade de restos cerâmicos, a partir de 960 AC. Essas mudanças indicam um aumento na intensidade do uso do sítio a partir desse período, talvez relacionado ao processo de crescimento demográfico sugerido por Lathrap, Brochado, Noelli e outros autores (Roosevelt, 1994; Carneiro, 1995). Baseando-se na data de 150 D.C. para a base dos depósitos culturais em Açutuba I, infere-se que houve, a partir do *anno domini*, uma aparente expansão das áreas de ocupação desde Açutuba II para outras áreas do complexo, tais como Açutuba I e III.

Em Açutuba I, uma variante antiga de cerâmicas policromas, datada em 150 D.C. (Beta-90724)³, foi encontrada próxima à base dos depósitos culturais da área escavada; esse variante policroma é bastante diferente dos materiais Guarita tardios. Sua posição estratigráfica é também bastante específica dentro do depósito: cerca de 60-80 cm. de profundidade. Esse material está associado à outra variedade específica datada do mesmo período, constituída por cerâmicas com incisões lineares finas (fig. 2b). Nós interpretamos essas cerâmicas como uma variedade policroma de pequena duração temporal que não é associada à tradição Guarita que se desenvolveu posteriormente na região, mas sim à fase Paredão definida por Hilbert (1968).

As cerâmicas relacionadas à TB/IM encontradas em Açutuba, com

exceção da variedade policroma mais antiga mencionada acima, estão bem correlacionadas à materiais normalmente atribuídos à fase Manacapurú, identificada por Hilbert (1968:302-6) na Amazônia central. Cerâmicas semelhantes foram identificadas por Hilbert (1968:256) em depósitos datados nos sítios Manacapurú (425 D.C.), Paredão (870 e 880 D.C.), Coarí II (763 D.C.) e Caiambé (ca 640 e 730 D.C.).

Cerâmicas da TPA não foram até o momento encontradas em contextos estratigráficos intactos nas escavações de Açutuba II ou I realizadas em 1995⁴, que produziram seqüências datadas em, respectivamente, ca. 5000 AC⁵ a 720 D.C. e 150 D.C. a 920 D.C. Cerâmicas associadas à subtradição Guarita têm uma ampla distribuição pela superfície dos terraços de Açutuba I, II e III, todos eles parcialmente perturbados por agricultura mecanizada (fig. 4). Algumas dessas cerâmicas tiveram seus antiplásticos orgânicos datados diretamente por AMS (acelerador de espectômetro de massa). Dentre as técnicas decorativas dessas cerâmicas, há pinturas com motivos complexos em vermelho e negro sobre engobo branco (antiplástico de caraipé); incisões largas e acanalado (antiplástico de caraipé) e com bordas ponteadas (antiplástico de cauixí) datadas, respectivamente, em 970 D.C.; 1160 D.C. e 1260 D.C. (figs. 4a e 4b).

As formas de decoração do material datado representam claramente a subtradição Guarita no baixo rio Negro e, por conseguinte, toda a região em que a antiga fase Guarita⁶ foi inicialmente definida (a área localizada dentro de um raio de 100 km a partir de Manaus). As datas recentes e a distribuição localizada das cerâmicas Guarita nas partes superiores da estratigrafia demonstram que Guarita foi mais ou menos contemporânea a outros complexos cerâmicos da TPA localizados no médio e alto Amazonas: Zebu na Colômbia; Napo no Equador e Caimito no Peru (Brochado & Lathrap, 1982). Cerâmicas similares foram encontradas no rio Uatumã, localizado a leste do rio Negro, e foram atribuídas à fase Caparú, datada entre 890-1520 D.C. (Miller

et al., 1992:17-20). No rio Apuaú, afluente do baixo rio Negro, Simões e Kalkmann (1987) dataram cerâmicas Guarita entre 825 e 1560 D.C. No sítio Coarí II, no médio Solimões, Hilbert (1968:256) datou materiais Guarita em 1150 D.C.. Os dados de Açutuba permitem então que se insira a subtradição Guarita no baixo rio Negro desde 900/1000 até 1500 D.C., ou mesmo depois.

A asserção de Lathrap e Brochado (1982) de que as cerâmicas Guarita são mais simples em forma e decoração que as cerâmicas Miracanguera parece também prematura. Um amplo leque de formas, incluindo urnas antropomorfas e vasos com morfologia de borda quadrangular ou oval, foi identificado em Açutuba, bem como em outros locais na Amazônia central. Essas formas e estilos estão bem correlacionados a outras formas e estilos policromos na Amazônia, embora em alguns casos, como por exemplo a fase Marajoara, tenha havido desenvolvimentos mais sofisticados.

Como foi sugerido por Brochado (1984) e Lathrap (1970a; 1970b: 500), nossas pesquisas têm indicado que houve, na Amazônia central, pelo menos em linhas gerais, continuidade entre formas cerâmicas e certas técnicas decorativas (incisão, ponteados e decoração modelada), bem como a escolha dos campos decorativos: lábios, bordas e a parte superior das paredes. Essa continuidade estendeu-se no decorrer de uma longa história de manufatura cerâmica desde antes de 1000 AC até depois de 1000 D.C., baseada nas datações radiocarbônicas seja de fragmentos cerâmicos, seja de contextos arqueológicos bem estabelecidos⁷. A única ruptura significativa verificada nas cerâmicas de Açutuba está relacionada ao surgimento das cerâmicas policromas (Guarita) a partir de 900-1000 D.C. Essa ruptura pode ser notada nas inovações decorativas que se introduzem na indústria cerâmica tais como a ocorrência de policromia (vermelho e negro sobre engobo branco); a ocorrência de flanges mesiais com decoração na superfície dorsal; a ocorrência do acanalado e a ocorrência do ponteados nas bordas.

Outras mudanças notáveis na cerâmica são visíveis, por exemplo, na breve ocorrência de cerâmicas pintadas em vermelho, laranja ou roxo sobre branco, e também incisões em linhas finas, datadas de 150 D.C. Este último caso não descaracteriza, no entanto, a impressão geral de continuidade tecnológica e estilística na cerâmica. Nesse sentido, é interessante notar que as cerâmicas mais elaboradas, particularmente as policromas, estão concentradas próximo ao centro do terraço onde está Açutuba II (que é também o centro do complexo de sítios). Essa localização levanta a possibilidade dessas cerâmicas terem sido restritas a algumas áreas do sítio (por exemplo, uso ritual ou de elite específico e exclusivo para algumas funções).

III. Conclusões

Nesse momento, as reconstituições das origens e dispersões dos Tupi baseadas em evidências lingüísticas e etnológicas são mais seguras que as reconstituições baseadas em evidências arqueológicas. Assim, lingüistas e etnólogos parecem concordar no que se refere a alguns aspectos-chave sobre as origens Tupi e a dispersão dos Tupi-Guarani (Fausto, 1992; Urban, 1992; 1996; Viveiros de Castro, 1992; 1996). Em primeiro lugar, não há consenso entre os lingüistas (Rodrigues, 1985) sobre uma eventual relação genética entre o Proto-Tupi e o Proto-Arawak, ao contrário do proposto por Noble (1965) e Lathrap (1970a). Em segundo lugar, parece haver um consenso quanto a uma origem das línguas proto-Tupi no sul da Amazônia, provavelmente na área situada entre o alto rio Tapajós e o alto rio Madeira (Migliazza, 1982; Denny Moore, com. pessoal, 1996; Rodrigues, 1964; Urban, 1992; 1996). Em segundo lugar, parece que as línguas da família Tupi-Guarani aparentemente se expandiram rapidamente a partir de um centro localizado ao sul da Amazônia, mas provavelmente mais ao norte e ao leste do centro de origem proto-Tupi (Urban, 1992; 1996; Vi-

veiros de Castro, 1992; 1996). Poucos autores discordam seriamente de uma origem fora da Amazônia para o proto-Tupi e em particular para família Tupi-Guarani⁸. Assim, Brochado (1984:352) está correto quando afirma que essa origem deva ser tomada como um fato e não como hipótese. Concordamos, no entanto, com Urban (1996:62-3) quando afirma que Lathrap e Brochado tinham em mente “as margens dos curso principais do médio Amazonas”, o que não é apoiado pelas evidências arqueológicas, muito menos lingüísticas ou etnológicas.

A pesquisa em Açutuba pode esclarecer alguns dos problemas arqueológicos. Embora preliminares, esses resultados questionam algumas das premissas que guiam a reconstituição feita por Lathrap, Brochado e Noelli para uma suposta origem da TPA antes da era cristã e, conseqüentemente, para uma localização na Amazônia central para o centro de dispersão inicial dos grupos Tupi. Nossos dados não corroboram a hipótese de Brochado (1989: 73) que associa os grupos “Guarita” a populações Tupi-Guarani com origem na área de Manaus (sítios de Paredão e Refinaria), cerca de 400-500 AC. Do mesmo modo, parece igualmente falsa sua reconstituição de uma expansão Guarita rio acima em direção a Manacapurú ao redor de 400-500 D.C., e em direção à atual fronteira entre o Brasil e a Colômbia, ao redor de 700 D.C.

É necessário que se reconheça a ampla distribuição e a distribuição quase contemporânea – em outras palavras, o florescimento – da Tradição Policroma Amazônica em um período já tardio, a partir de 900 D.C. Não está ainda claro se a TPA foi intrusiva na Amazônia central, mas ela certamente representou uma inovação para as indústrias cerâmicas locais. O problema com as reconstituições de Brochado resulta da aglutinação de TB/IM (fase Manacapurú) com a TPA (subtradição Guarita), já que elas são duas coisas claramente diferentes. Embora esses complexos apresentem algumas características formais e decorativas em comum, as características decorativas de Guarita, como flanges mesiais, o acanalado e particularmente a ela-

borada pintura policroma, freqüentemente usados em combinação, são bastante distintas, e em Açutuba estão associadas a depósitos datados a partir de 900 D.C. Urnas antropomorfas e outras formas “sofisticadas” parecem também estar relacionadas a essas ocupações tardias (1000-1500 D.C.) devido a sua distribuição restrita aos depósitos superficiais ou ligados estratigraficamente a ocupações tardias. É importante reconhecer também que a distribuição superficial limitada das formas elaboradas de vasilhames Guarita pintados está restrita à parte central do sítio, que delimita uma depressão quadrangular, que interpretamos provisoriamente como uma praça central de mais de quatro hectares de área. Embora tal interpretação, bem como as impressões iniciais sobre a distribuição de cerâmicas Guarita elaboradas, necessite ser confirmada por pesquisas posteriores, essas observações permitem que se sugira que algumas formas de vasilhames no período pré-colonial tardio estejam relacionadas ao uso ritual e talvez de elite. Assim, sua ampla distribuição pela Amazônia pode ter sido relacionada à produção especializada e troca, talvez troca de elite, tal como foi sugerido por Helms (1979) para os “cacicados” do Panamá do final do século XV e século XVI.

As variedades antigas de cerâmicas policromas e de incisões finas são diferentes tanto da TB/IM como da TPA, datando em Açutuba de cerca 1-300 D.C.. Essas cerâmicas parecem estar relacionadas às cerâmicas da fase Itacoatiara (100 AC - 100 D.C.), definida por Hilbert (1968) e caracterizada por incisões em linhas finas, mas que diferem bastante das cerâmicas “clássicas” TB/IM ou TPA. Pode-se presumir, conforme Lathrap e Brochado, que essas formas mais antigas estão relacionadas a antigos falantes de línguas Tupi que emergiram de um substrato ainda mais antigo na Amazônia central enquanto que Guarita e Miracanguera (TPA) estariam relacionadas a uma expansão contemporânea mais tardia? Essa hipótese contradiz as evidências lingüísticas atualmente disponíveis, sendo por isso, no mínimo, especulativa.

Dado que Guarita não parece ser mais antiga nem menos sofisticada ou diversificada que Miracanguera, parece não haver no momento uma boa razão para separá-las como dois ou mais fenômenos regionais distintos, o que não impede que no futuro possa se estabelecer padrões de variabilidade regional. Assim, deve-se ter cautela com reconstruções de movimentos populacionais dentro da Amazônia relacionados à distribuição de cerâmicas policromas, particularmente o modelo de pinça proposto por Lathrap e Brochado. Nesse momento, as cerâmicas policromas da Amazônia parecem mais ser manifestações regionais mais ou menos contemporâneas, mas com um certo grau de variabilidade geográfica e cronológica, de uma mesma grande tradição cerâmica. A exceção para essa regra pode ser a fase Marajoara, que aparentemente tem cerâmicas policromas mais antigas e que parece ser tecnicamente mais sofisticada e diversificada que Açutuba, Napo, Caimito e outros complexos da TPA (Roosevelt, 1991). Essa expansão tardia da TPA esteve ligada a uma expansão tardia e relativamente rápida de grupos Tupi-Guarani, talvez associada ao desenvolvimento e adoção de uma língua geral, como foi sugerido por Urban (1996) e Viveiros de Castro (1992; 1996)? Nenhuma dessas perguntas pode ser ainda respondida, o que não é uma surpresa face à confusa massa de dados empíricos a partir dos quais modelos devem ser desenvolvidos na arqueologia amazônica – um problema já apontado pelo próprio Brochado (1984:317). Respostas a essas perguntas não aparecerão tão cedo, mas a pesquisa em Açutuba, o artigo de Noelli e os comentários que o acompanham indicam que nós já temos tido ao menos algum sucesso em definir melhor a escala dos problemas.

Retornando à questão mais ampla das migrações pré-históricas, é importante reconhecer que havia um padrão dinâmico de movimentação populacional na Amazônia pré-colonial, um fato que deve ser considerado pelos antropólogos que atuam na região. Mesmo nos melhores dos casos, no entanto, hipóteses de migração - utilizadas

inclusive por um de nós (Heckenberger, 1996) – são difíceis de provar em arqueologia (Renfrew, 1987; Rouse, 1986). Independente dessas ressalvas, migração, dispersão, difusão e invasão têm na arqueologia um papel explanatório semelhante, ou mesmo, mais importante, que hipóteses que postulam processos de desenvolvimento interno para explicar mudança cultural (Anthony, 1990). Brochado e Noelli, ao dar continuidade ao projeto de arqueologia humanística iniciado por Lathrap, merecem nesse sentido nossos elogios. Além de apresentar um modelo refinado, o artigo de Noelli demonstra que é impossível se fazer história indígena na Amazônia ignorando os difíceis mas fundamentais problemas de distribuição de línguas e movimentos populacionais, problemas esses caros à arqueologia. Nossa única ressalva consiste na dependência em premissas baseadas em dados arqueológicos vagos ou incompletos. É óbvio, nesse caso, que a pobreza documental não é responsabilidade de Brochado ou Noelli, que conhecem muito bem a informação disponível sobre a Amazônia, mas sim um reflexo da falta de pesquisas sistemáticas – ou da falta de publicação dos resultados dessas pesquisas, como no caso do Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas na Bacia Amazônica (Simões, 1974) – nessa imensa região. Nesse sentido, esperamos ansiosamente pela resposta criativa de Noelli e Brochado para os novos dados obtidos no baixo rio Negro.

Notas

- 1 Tradição Borda Incisa, no sentido de Meggers & Evans (1961;1983).
- 2 O “Projeto Amazônia Central” tem o apoio institucional do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo e do Carnegie Museum of Natural History de Pittsburgh. Os trabalhos de campo, laboratório e as análises conduzidas entre 1995 e 1997 foram financiados por fundos cedidos pela William T. Hillman Foundation (1995-96), pela

Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research (1997), pelo Archaeology Research Center, University of Maine (1996-97), pela Pró-Reitoria de Pesquisas da Universidade de São Paulo (1997) e pelo Carnegie Museum of Natural History (1995). O projeto é autorizado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, portaria 177, 19/4/96.

- 3 As datas radiocarbônicas apresentadas no texto não estão calibradas. As datas calibradas, com seus respectivos desvios padrão, são apresentadas em Heckenberger, Neves e Petersen (1998a).
- 4 Escavações recentes em Açutuba II, realizadas em julho de 1997, revelaram uma grande densidade de materiais Guarita em estratigrafia. Esse material está sendo datado, mas os resultados não estão ainda disponíveis.
- 5 Um fragmento associado estratigraficamente ao carvão de onde foi obtida essa data foi datado diretamente por AMS, fornecendo uma data de 430 D.C.. Assim é necessário que novas datações sejam feitas para que seja aceita a origem arqueológica da data de 5.000 B.C..
- 6 A substituição taxonômica de Guarita de fase à subtradição foi proposta por Simões (1974).
- 7 Como foi indicado por Urban (1996:93), o modelado é um importante elemento decorativo tanto da TB/IM como da TPA, mas não é característico das cerâmicas das Tradições Tupinambá e Guarani.
- 8 Ver Dias Jr. (1994) sobre uma origem “carioca” para os Tupi.

Bibliografia

ANTHONY, D.W.

- 1990 “Migration in archaeology: the baby and the bathwater”, *American Anthropologist* 92:895-914.

BROCHADO, J.P.

- 1984 *An ecological model of the spread of pottery and agriculture into Eastern South America*, ph.d.dissertation, University of Illinois at Urbana-Champaign, Ann Arbor UMI, Inc.
- 1989 "A expansão dos Tupi e cerâmica da Tradição Policrômica Amazônica", *Dédalo*, 27:65-82.

BROCHADO, J.P., E DONALD W.L.

- 1982 "Amazonia", unpublished manuscript.

CARNEIRO, R.L.

- 1995 "The history of ecological interpretations of Amazonia: does Roosevelt have it right?", in SPONSEL, L. E. (ed.), *Indigenous peoples and the future of Amazonia: an ecological anthropology of an endangered world*, Tuscon, University of Arizona Press, pp. 45-70.
- n.d. "The ecological basis of Amazonian chiefdoms", *South American Indian Studies*, Bennington (forthcoming).

DEBOER, W.R.

- 1990 "Interaction, imitation, and communication as expressed in style: the Ucayali experience", in CONKEY, M.W. AND HASTORF, C.A., (eds.), *The uses of style in archaeology*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 82-104.

DIAS JR, O.

- 1994 "Considerações a respeito dos modelos de difusão da cerâmica Tupiguarani no Brasil", *Revista de Arqueologia* 8 (2):113-32.

FAUSTO, C.

- 1992 "Fragmentos de história e cultura Tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico", in CARNEIRO DA CUNHA, M. M. (org.), *História dos índios no Brasil*, São Paulo, Companhia sa Letras, pp. 381-96.

HECKENBERGER, M.J.

- 1996 *War and peace in the shadow of empire: sociopolitical change in the Upper Xingu of southeastern Amazonia, ca. A.D. 1400-2000*, ph.d. dissertation, University of Pittsburgh, Ann Arbor, UMI, Inc.

HECKENBERGER, M.J., NEVES, E.G AND JAMES B. PETERSEN, J.B.

- s.d. Investigações arqueológicas no baixo Rio Negro, manuscrito

HECKENBERGER, M.J., PETERSEN, J.B E NEVES, E.G.

- 1998 "Village permanence in Amazonia: two archaeological case studies from Brazil", *Latin American Antiquity* (submetido para publicação).

HELMS, M.

- 1979 *Ancient Panama: Chiefs in Search of Power*, Austin, University of Texas Press.

HERRERA, L.

- 1989 "Amazonia Colombiana", in *Colombia prehispanica: regiones arqueológicas*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropologia, pp. 203-10.

HILBERT, P.P.

- 1968 *Archäologische untersuchungen am mittleren Amazonas*, Marburger Studien Zur Volkerkunde, Band 1, Berlin, Dietrich Reimer.

LATHRAP, D.W.

- 1970a *The Upper Amazon*, New York, Praeger.
- 1970b "Review of 'Archäologische untersuchungen am mittleren Amazonas'" (P.P. HILBERT) *American Antiquity*. 35(4):499-501.
- 1974 "The moist tropics, the arid lands, and the appearance of great art styles in the New World", in KING, M.E. and TRAYLOR, JR, I. (eds.), *Art and Environment in Native North America*, Special Publications, The Museum Texas Tech University, No. 7, Texas Tech Press, Lubbock.
- 1977 "Our father the cayman, our mother the gourd: Spinden revisited or a unitary model for the emergence of agriculture in the New World", REED, C. A. (ed.), *Origins of agriculture*, the Hague, Mouton, PP. 713-751.

LATHRAP, D. E OLIVER, J.

- 1987 "Agüerito: el complejo policromo mas antiguo de America en la confluencia del Apure y Orinoco (Venezuela)", *Interciencia*, Caracas, 12:274-89.

MIGLIAZZA, E.C.

- 1982 "Linguistic prehistory and the refuge model in Amazonia", in PRANCE, G. T. (ed.), *Biological diversification in the tropics, proceedings of the Fifth International Symposium of the Association for Tropical Biology*, New York, Columbia University Press, pp. 497-519.

MEGGERS, B.J., DIAS, O.F., MILLER, E.T. E PEROTA, C.

- 1988 "Implications of archaeological distributions in Amazonia", in HEYER, W.R. E VANZOLINI, P.E. (eds.), *Proceeding of a workshop on neotropical distribution patterns*, Rio de Janeiro, Academia Brasileira de Ciências, pp. 275-94.

MEGGERS, B.J. E EVANS, C.

- 1983 "Lowland South America and the Antilles", in JENNINGS, J. D. (ed.), *Ancient South Americans*, San Francisco, W. H. Freeman and Company, pp. 286-335.

MILLER, E. et al.

- 1992 *Arqueologia nos empreendimentos hidrelétricos da Eletronorte: resultados preliminares Brasília*, Eletronorte

NIMUENDAJÚ, C.

- 1982 (1944) *Mapa etno-histórico de Curt Nimuendajú*, Rio de Janeiro, IBGE/Fundação Nacional Pró-Memória

NOBLE, G.K.

- 1965 "Proto-Arawakan and its descendents", *Indiana University Publications in linguistics and anthropology*, 38, Bloomington.

NOELLI, F.S.

1996 "As hipóteses sobre o centro de origem e rotas de expansão dos Tupi", *Revista de Antropologia* 39(2):7-53.

s.d. *A fossilização de uma visão acadêmica: o desenvolvimento e a manutenção da produção científica de Betty Meggers (1948-1993)*, unpublished manuscript.

OLIVER, J.

1989 *Archaeological, Ethnohistoric, and Linguistic Evidence for the Arawakan Expansion into Northwestern Venezuela and Northeastern Columbia*, ph.d. dissertation, University of Illinois at Urbana-Champaign, Ann Arbor, UMI, Inc.

RENFREW, C.

1987 *Archaeology and language: the puzzle of Indo-European origins*, London, Jonathan Cape, Ltd.

RODRIGUES, A.D.

1964 "A Classificação do Tronco Lingüístico Tupi", *Revista de Antropologia* 12:99-104.

1985 "Evidences for Tupi-Carib relationship", in KLEIN, H. and STARK, L. (eds.), *South American indian languages: retrospect and prospect*, Austin, University of Texas Press, pp. 371-404.

ROOSEVELT, A.C.

1991 *Moundbuilders of the Amazon: geophysical archaeology on Marajo Island, Brazil*, Tuscon, Academic Press.

1994 "Amazonian anthropology: strategy for a new synthesis", in ROOSEVELT, A.C. (ed.), *Amazonian indians from prehistory to the present: anthropological perspectives*, Tuscon, University of Arizona Press, pp. 1-29.

ROUSE, I.

1986 *Migrations in prehistory*, New Haven, Yale University Press.

SIMÕES, M.

1974 Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas na Bacia Amazônica. *Acta Amazônica*, 7(3): 297-300.

SIMÕES, M E KALMANN, A.

- 1987 "Pesquisas arqueológicas no Médio Rio Negro (Amazonas)", *Revista de Arqueologia* 4(1):83-116.

URBAN, G.

- 1992 "A história da cultura Brasileira segundo as línguas nativas", in CARNERIO DA CUNHA, M.M. (org.), *Índios no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, pp. 87-102.
- 1996 "On the geographical origins and dispersion of tupian languages", *Revista de Antropologia*, 39(2):61-104

VIVEIROS DE CASTRO, E.

- 1992 *From the enemy's point of view: humanity and divinity in an Amazonian society*, Chicago, Chicago University Press.
- 1996 "Comentário ao artigo de Francisco Noelli", *Revista de Antropologia*, 39(2):55-60.

WHITEHEAD, N.L.

- 1994 "The ancient Amerindian polities of the Amazon, Orinoco, and the Atlantic coast: a preliminary analysis of their passage from antiquity to extinction, in ROOSEVELT, A. C. (ed.), *Amazonian indians from prehistory to the present: anthropological perspectives*, Tuscon, University of Arizona Press, pp. 33-53.

ABSTRACT: This article presents archaeological data for the debate - revisited in the *Revista de Antropologia* by Francisco Noelli, Eduardo Viveiros de Castro and Greg Urban – on a putative origin of the Tupí languages in the Central Amazon. We present here the preliminary results of the archaeological research we have been undertaking in the area of confluence of the Negro and Solimões rivers which seem not to support the archaeological premises of this model, first presented by Donald Lathrap in 1970.

KEY WORDS: amazonic archeology, tupi groups, lower Rio Negro archeology, archeology, linguistic.

Aceito para publicação em maio de 1998.

Tabela 1

Datas radiocarbônicas selecionadas do médio e baixo rio Negro

| <i>Sítio/Proveniência</i> | <i>Lab. #</i> | <i>Idade C14</i> | <i>Idade Calêndrica</i> |
|----------------------------|---------------|------------------|-------------------------|
| Açutuba IA: | | | |
| Tradição Incisa-Modelada | | | |
| Unidade 2, 30-40 cm | Beta 97527 | 1030±100 | 920 D.C. |
| Unidade 2, 70-80 cm | Beta 90724 | 1800±80 | 150 D.C. |
| Açutuba IIB: | | | |
| Ocupação inicial do sítio: | | | |
| Unidade 1, 90-100 cm | Beta 90721 | 6850±100 | 4900 A.C. |
| Tradição Incisa-Modelada | | | |
| S231/W850 130-140 cm | Beta 109182 | 1100±60 | 850 D.C. |
| Unidade 1, 30-40 cm | Beta 90723 | 1270±60 | 680 D.C. |
| Unidade 1, 40-50 cm | Beta 106437 | 1230±70 | 720 D.C. |
| Unidade 1, 50-60 cm * | Beta 106438 | 1590±60 | 360 D.C. |
| Unidade 1, 60-70 cm | Beta 97528 | 2310±140 | 360 A.C. |
| S250/W500 40-50 | Beta 109179 | 1830±80 | 120 D.C. |

| <i>Sítio/Proveniência</i> | <i>Lab. #</i> | <i>Idade C14</i> | <i>Idade Calêndrica</i> |
|--------------------------------|---------------|------------------|-------------------------|
| Tradição Guarita: | | | |
| superfície (Guarita policroma) | Beta 90009 | 980±60 | 970 D.C. |
| superfície (Guarita acanalado) | Beta 97529 | 790±40 | 1160 D.C. |
| S231/W859 40-50 cm @ | Beta 109180 | 710±80 | 1240 D.C. |
| superfície (ponteadado) | Beta 97530 | 690±40 | 1260 D.C. |
| S350/W970 60-70 cm | Beta 109184 | 670±60 | 1280 D.C. |
| S250/W500 40-50 cm | Beta 109178 | 600±80 | 1350 D.C. |
| S231/W859 70-80 cm @ | Beta 109181 | 520±80 | 1430 D.C. |
| S230/W889 40-45 cm | Beta 109183 | 510±70 | 1440 D.C. |

Sítios Relacionados:

| | | | |
|-----------------------------|-------------|---------|-----------|
| Santa Rosa (baixo Negro) | SI 2751 | 1125±90 | 825 D.C. |
| Paredão (baixo Negro) | GrN 4329 | 1080±70 | 870 D.C. |
| Paredão (baixo Negro) | GrN 4330 | 1070±70 | 880 D.C. |
| Engenho Velho (médio Negro) | SI 4055 | 1070±70 | 880 D.C. |
| Nova Vida (médio Negro) | SI 4054 | 730±65 | 1220 D.C. |
| rio Unini (médio Negro) | Beta 106436 | 610±50 | 1340 D.C. |
| Vista Alegre (médio Negro) | SI 4053 | 625±60 | 1325 D.C. |
| Terra Preta (baixo Negro) | SI 2752 | 405±60 | 1545 D.C. |
| | SI 4052 | 390±95 | 1560 D.C. |

Notas: (1) datas calibradas apresentadas em Heckenberger *et al.* 1997a, 1997b; (2) * o nível 50-60 foi redatado já que a primeira datação radiocarbônica (2910±70 ou 960 AC., Beta 90722) produziu um resultado fora da sequência e porque descobriu-se que a amostra datada pode ter sido misturada ou trocada no laboratório; (3) @ a média entre essas duas datas (Beta 109180 e 109181) é 615 ± 57 (1335 D.C).

Figuras

Fig. 1 – Mapa do baixo rio Negro e baixo rio Solimões (Amazônia central), a localidade de Açutuba está localizada no rio Negro a cerca de 50 km a montante de Manaus.

Fig. 2 – Concentração cerâmica (“feature”, subunidade de 0.5 m², unidade 2, Açutuba), datada por radiocarbono em 920 D.C. Observar o fragmento de borda cerâmica apresentado na figura 2b (alto) no canto superior esquerdo da subunidade.

Fig. 3. – 3a: estilos de incisão em linhas largas relacionados à tradição Barrancóide/Incisa-Modelada associados a datas radiocarbônicas ao redor de 920 D.C. (Açutuba I unidade 2);

3b: TB/IM incisão em linhas largas com apliques e bolotas ponteadas datado do período entre 150 - 920 D.C. (anos radiocarbônicos), unidade 2;

3c: TB/IM estilo de “lábio cortado”, Açutuba II (associado a datas radiocarbônicas de 680 e 720 D.C. na unidade 1); 3d - Estilos cerâmicos policromos antigos (desenhos geométricos) e de incisões em linhas finas associadas a datas radiocarbônicas ao redor de 150 D.C. (unidade 2, Açutuba I).

Fig. 4 – estilos cerâmicos Guarita de Açutuba II, incluindo:

4a: vasilhame com decoração em acanalado (incisões em linhas largas) datado por AMS em cerca de 1160 D.C. (alto), vasilhame com decoração ponteadas (por dedo ou instrumento) na borda datado por AMS em cerca de 1260 D.C.;

4b: vasilhame com decoração em pintura vermelha e preta sobre engobo branco e acanalado (incisão em linhas largas) datado por AMS em cerca de 980 D.C.;

4c: parte superior de urna antropomorfa;

4d: vasilhames com flanges mediais e acanalado e vasilhame acastelado de secção quadrangular (canto inferior direito);

4e: vasilhames com decoração complexa com pintura em preto sobre engobo branco e preto e vermelho sobre engobo branco;

4f: fragmento de urna antropomorfa indicando mão e braço orientados horizontalmente.

A ÁREA DE CONFLUÊNCIA DOS RIOS NEGRO E SOLIMÕES

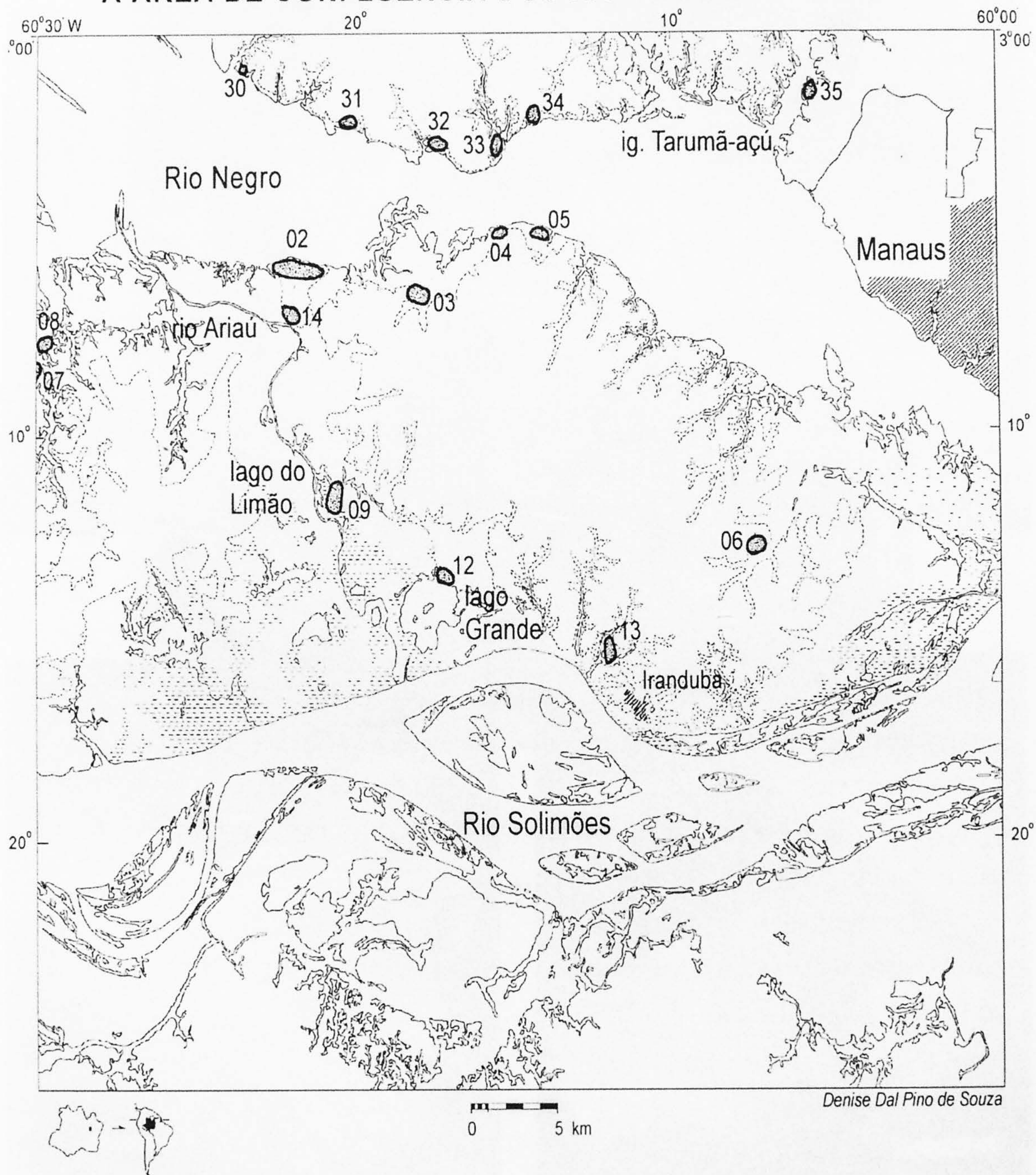


Figura 1

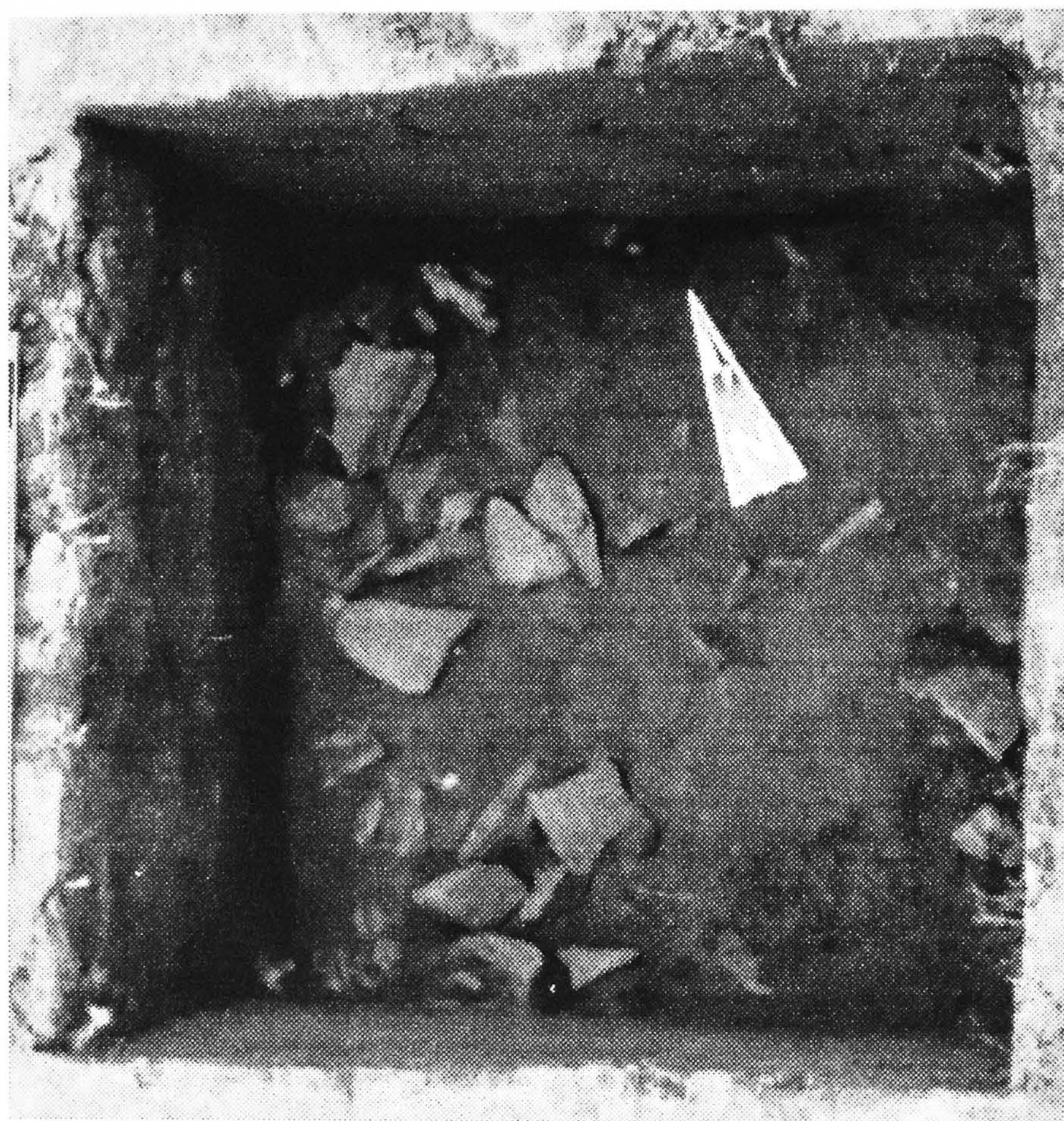


Figura 2

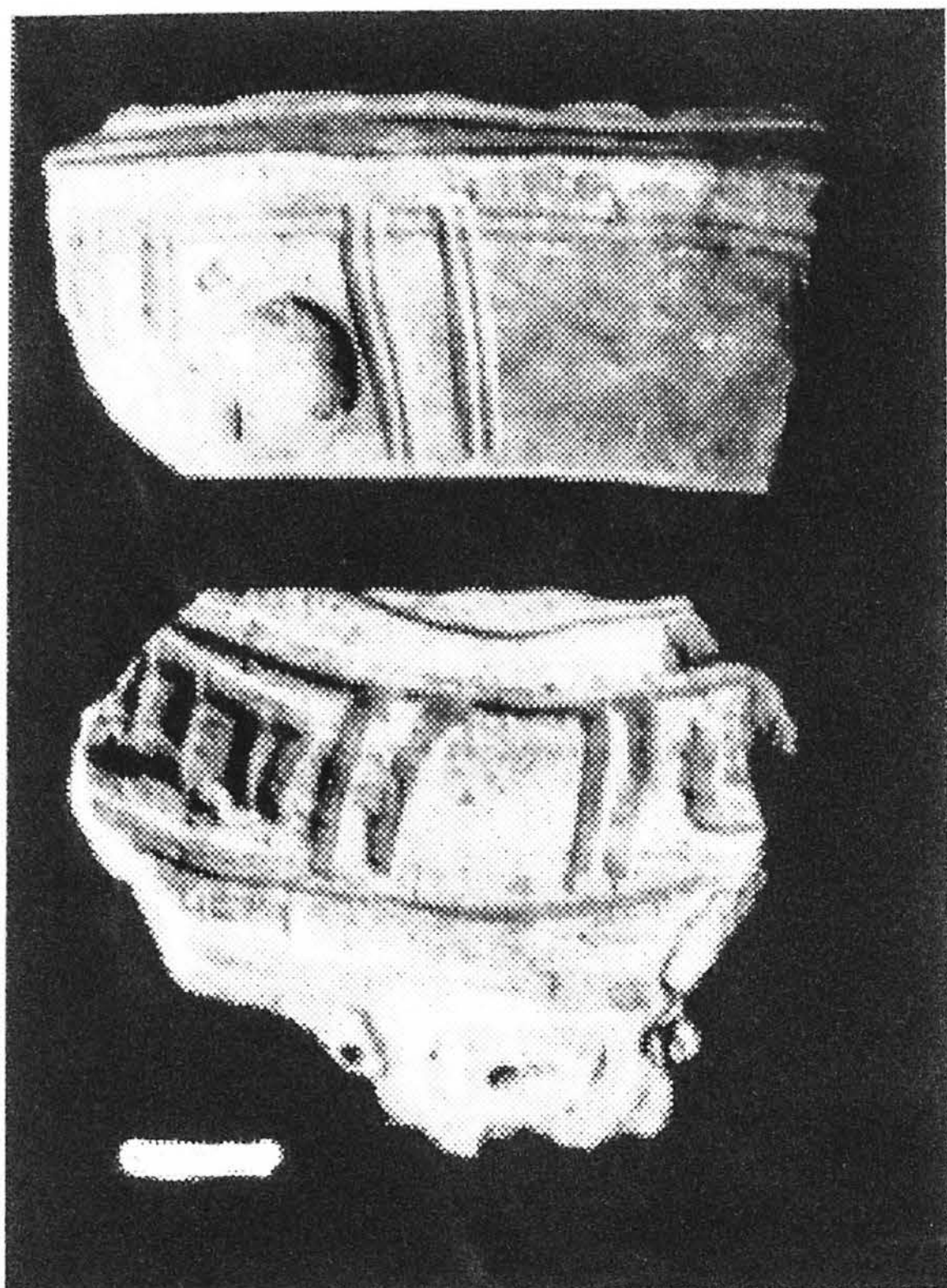


Figura 3a

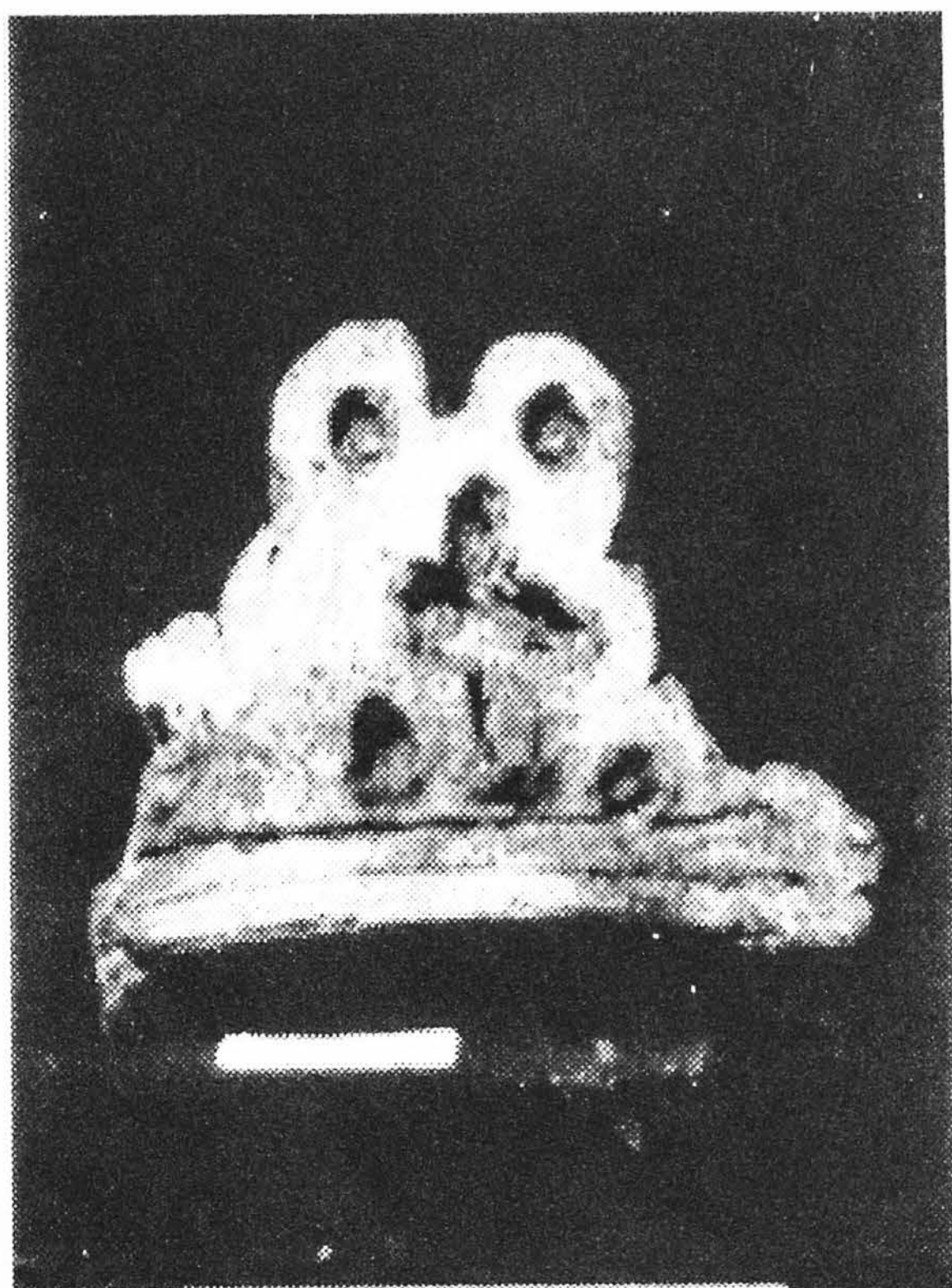


Figura 3b

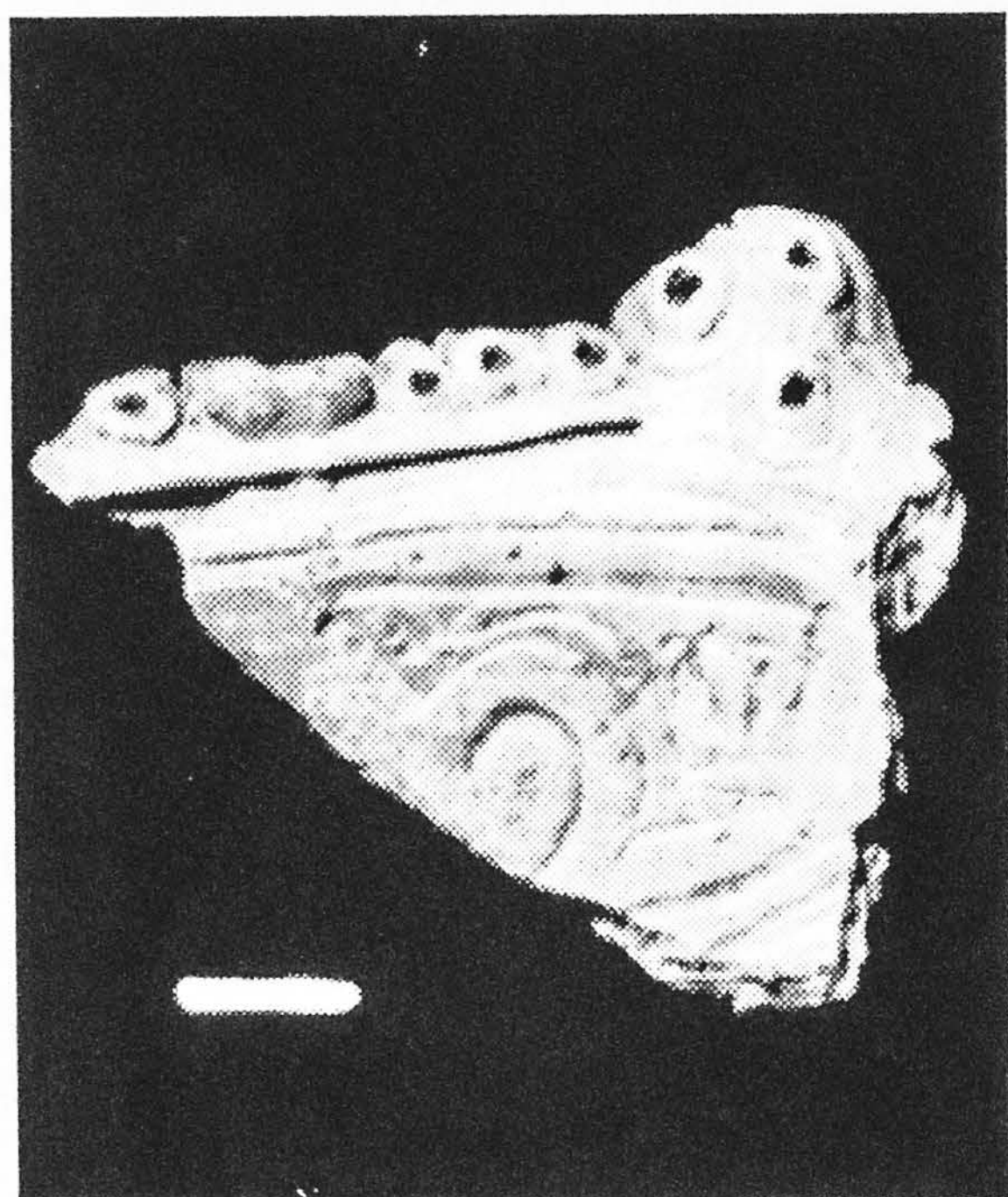


Figura 3c

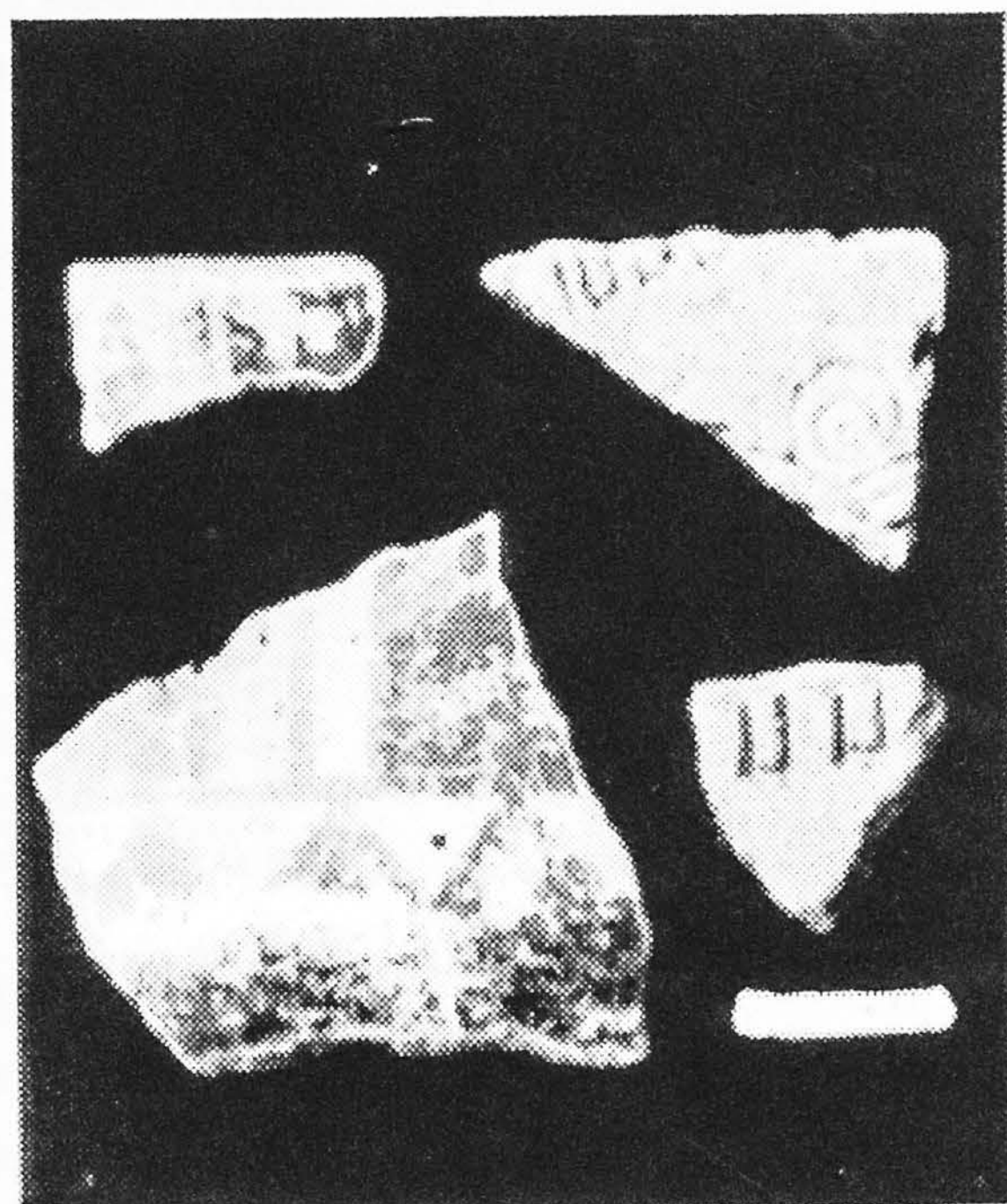


Figura 3d

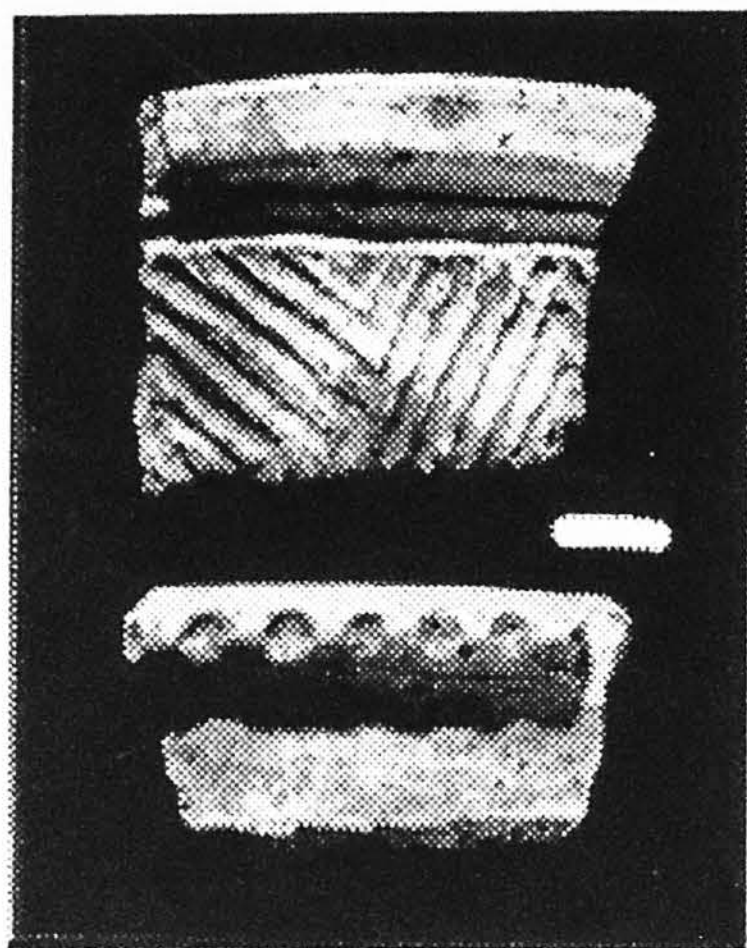


Figura 4a

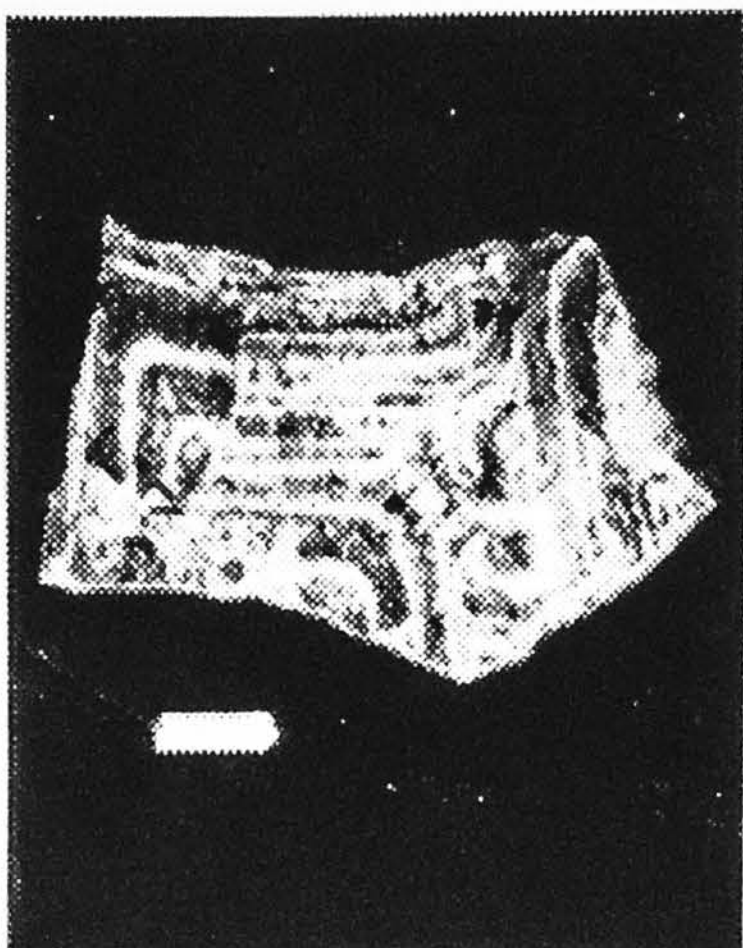


Figura 4b



Figura 4c

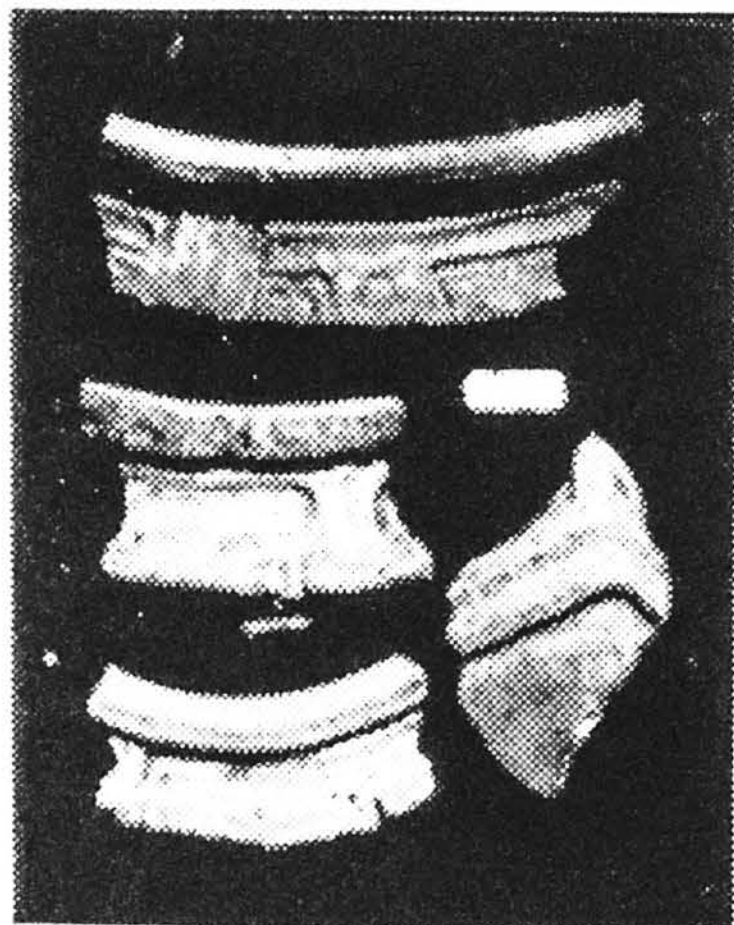


Figura 4d



Figura 4e

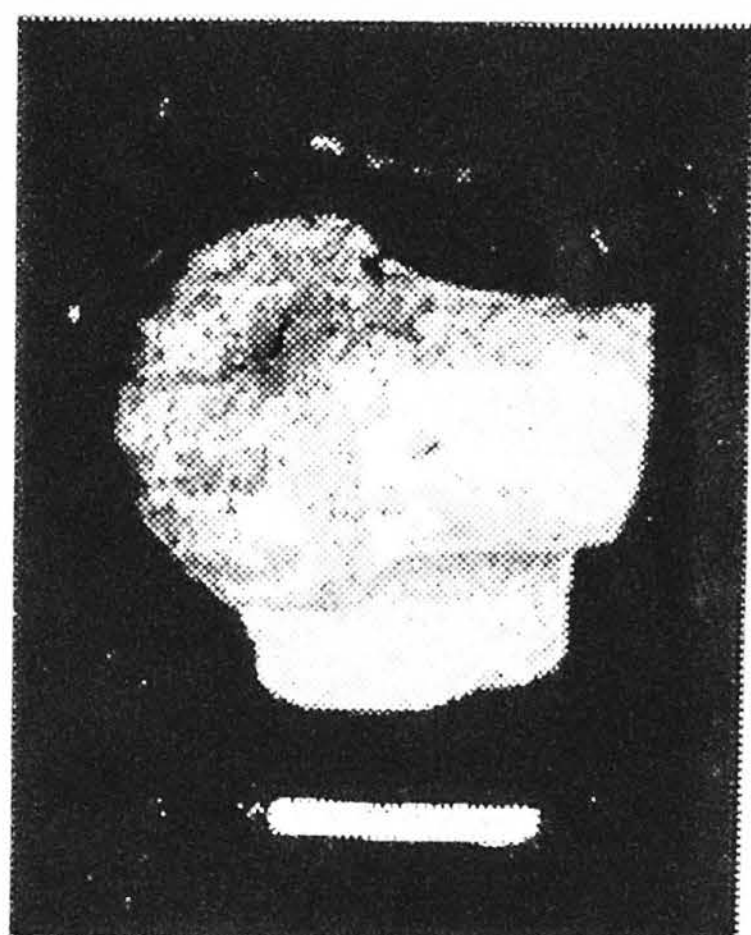


Figura 4f

O dilema do papa-chibé: consumo alimentar, nutrição e práticas de intervenção na Ilha de Ituqui, baixo Amazonas, Pará

Rui Sérgio Sereni Murrieta

RESUMO: Este artigo é uma análise das práticas cotidianas de escolha e utilização de alimentos na Ilha de Ituqui, município de Santarém, Pará. Somado a isto, pretendo avaliar alguns aspectos do impacto destes processos nas práticas locais de intervenção. Os estudos antropológicos sobre hábitos alimentares concentram-se, principalmente, em análises mononivelares de estruturas mentais e sociais, sistemas de representação e infra-estruturas econômico-ambientais. Proponho para este estudo um deslocamento deste foco para as interações das práticas cotidianas com o *habitus*, e com as esferas acima referidas. Na Amazônia, a urgência de estudos sobre os hábitos alimentares de sociedades camponesas e seu papel no impacto de programas de intervenção nesta área, alia-se ao número ainda modesto de estudos gerais sobre tais sociedades, especialmente, as caboclas. O estudo realizado na Ilha de Ituqui apresentou altos valores de consumo protéico e valores moderadamente baixos de calórico, quando comparados com as recomendações internacionais. Os processos de escolha são práticas superpostas influenciadas e limitadas pelos sistemas de tabu locais, alta sazonalidade dos recursos naturais e do mercado, representações de classe e preferências sociais e individuais. Apesar da heterogeneidade dos processos observados, os projetos de intervenção locais insistem em homogeneizar os pacotes de nutrição e alimentação introduzidos, ignorando assim importantes variáveis de natureza social e cultural.

PALAVRAS-CHAVE: hábitos alimentares, caboclos, Amazônia, intervenção, desenvolvimento.

Introdução

Este artigo apresenta os resultados preliminares de um estudo sobre as práticas cotidianas de escolha e utilização de alimentos e seu papel na economia e vida doméstica dos habitantes na Ilha de Ituí, no município de Santarém, Pará. Somado a isto, pretendo considerar algumas das implicações destes processos nas práticas de intervenção locais.

Até recentemente, as principais abordagens teóricas da antropologia sobre hábitos alimentares resumiam-se a explicações sobre níveis específicos da cognição e estruturas mentais humanas (Lévi-Strauss, 1966; 1969; 1989), sobre estrutura social (Douglas, 1966; 1975), e infra-estrutura econômica (Franke, 1987; Friedman, 1982; Mintz, 1979, 1985) e ambiental (Harris, 1974; 1987; Steward, 1955; White, 1949). Poucos esforços têm sido orientados para uma compreensão mais ampla do processo de uso e escolha da alimentação, que leve em consideração a interação de diferentes esferas sociais e político-econômicas.

No rastro destas preocupações, estão as idéias de Pierre Bourdieu (1983a, 1983b) que defende que os processos sociais – entre os quais podemos incluir as escolhas alimentares – são o resultado dialético da interação entre a estrutura social, o sistema de disposições, ou *habitus*, e as condições materiais das práticas cotidianas. Em outras palavras, os processos de escolha de alimento são resultado de necessidades biológicas, sistemas simbólicos, estrutura social e forças político-econômicas, combinadas ou justapostas pelos atores sociais através das práticas e condições contextuais do cotidiano (Appadurai, 1981, 1991; Bourdieu, 1983a; 1983b). A vantagem desta abordagem teórica é a possibilidade de incluir um abrangente conjunto de variáveis na análise do processo investigado, e de compreender o último a partir de uma perspectiva dinâmica e interativa das suas práticas. Ademais, acreditamos que esta abordagem nos oferece importantes contribuições para o nosso conhecimento dos hábitos de alimentação locais, assim como

de sua integração com estruturas e instituições sócio-políticas mais abrangentes, principalmente, num contexto de intervenção desenvolvimentista.

O contexto do problema

Os discursos e as agendas de programas desenvolvimentistas têm sido largamente criticados por justificarem suas intervenções nos chamados “problemas locais”, lançando mão, principalmente, de explicações tecno-econômicas e ambientais (Black, 1991; Escobar, 1995; Ferguson, 1991; Hobart, 1993); despolitizando seu impacto institucional e material; despersonalizando e dessocializando a representação dos indivíduos e grupos impactados (Douglas, 1984; Escobar, 1995; Ferguson, 1991; Hobart, 1993); e finalmente, perpetuando as estruturas e relações sociais de poder (Black, 1991; Escobar, 1995; Ferguson, 1991; Hobart, 1993; Hoben, 1982).

Na Amazônia, essas críticas têm relevância especial dado o caráter tecnocrático e *top-down* que orientou a maior parte das agências de desenvolvimento nacionais e internacionais (Moran, 1981; 1993; Nugent, 1993, 1994). Nas décadas de 80 e 90, essa orientação tecno-infraestrutural desenvolveu feições mais dinâmicas e interativas, enfatizando o impacto de grandes projetos no meio ambiente e na economia de mercado regional. Concomitante a este processo, organizações não-governamentais (ONGs), que começaram a se estabelecer na região desde o fim da década de 60, disseminaram sua influência por toda a Amazônia, centralizando seus esforços em programas de organização comunitária, saúde, educação, e conservação e gerenciamento de recursos naturais. Apesar dessas mudanças, os programas voltados principalmente para a área de nutrição e consumo alimentar são apresentados em limitados pacotes de implementação de produção de alimentos, melhorias provisórias da infra-estrutura comunitária, campanhas educacionais para o controle de doenças, e introdução de alimentos e tecnologia de processamentos alternativos.

A maior parte desses programas está baseada na pressuposição de que existe um “problema” nutricional na região que precisa ser resolvido. Entretanto, a maioria dos estudos acadêmicos não é conclusiva sobre problemas nutricionais que possam ser generalizados para toda a Amazônia (Dufour, 1992; 1995; Giugliano, 1978; Giugliano, 1981; Giugliano, 1984; Holmes, 1993; Holmes & Clarck, 1992, Melcher & Neves, no prelo; Murrieta, 1994; Pucciarelli, submetido; Santos & Coimbra Jr., 1994; Santos, 1993). Para o agravamento desta contradição, a população mais impactada pelos programas de intervenção na região é a cabocla ou, segundo Stephen Nugent (1993), o campesinato histórico da Amazônia. Até o final dos anos 80, estes foram sistematicamente negligenciados por pesquisadores e agentes de desenvolvimento, e ignorados como atores participantes das mudanças sócio-políticas da região (Murrieta, 1994; Parker 1985a; Nugent, 1993). A investigação sistemática dos efeitos dos programas de intervenção nas práticas cotidianas de hábitos e escolhas de alimento de populações “tradicionais” caboclas, assim como as maneiras de combinar e manipular os repertórios “novos” e “tradicionais” de alimentação, apresenta uma oportunidade única de testar as críticas mais recentes sobre as novas formas de desenvolvimento, e de entender a natureza do produto social originado num contexto de intervenção.

Revisão teórica

Alimentação e Teoria Antropológica

Desde os trabalhos pioneiros de Richards (1939) e Mead (1943), o interesse pelo papel dos hábitos alimentares nos sistemas sociais e biológicos humanos tem sido uma constante na Antropologia. No entanto, até os anos 80, a maioria destes estudos esteve centralizada nas

implicações da alimentação nos aspectos estruturais da sociedade (social, econômico ou cognitivo) ou nas suas implicações biológicas para a evolução humana. Foram Lévi-Strauss (1966, 1969), Mary Douglas (1966, 1975, 1978, 1984) e Marvin Harris (1974, 1977, 1987) que produziram os estudos mais influentes deste período e trouxeram diferentes perspectivas e importantes temáticas para nosso conhecimento sobre hábitos e usos de alimentação.

A grande contribuição de Lévi-Strauss (1966, 1969, 1989) foi integrar, através de uma extensa análise de mitos indígenas sul-americanos, a oposição temática dos sistemas de classificação de alimentos dentro de um esquema binário mental de combinações estruturais. Uma abordagem mais dinâmica, porém não menos polêmica, surgiu com a publicação de *Purity and Danger* de Mary Douglas (1966). Nesse livro, Douglas defende que os hábitos alimentares e os sistemas de classificação estão íntima e funcionalmente ligados à ordem social. Através de uma análise dos tabus alimentares judeus, Douglas concluiu que estas proibições refletem categorias sociais perigosas que não são classificáveis na ordem social vigente. Suas idéias sobre o significado social da alimentação em interação com outras esferas, que redefiniram o ator social (1975, 1978, 1984) como agente de transformação da ordem social (1966, 1978, 1984), têm influenciado significativamente os estudos antropológicos dos sistemas de alimentação (ver Appadurai, 1981, 1991; Khare & Rao, 1986). Finalmente, o adapcionismo, inspirado principalmente nos trabalhos de Julian Steward e Leslie White, e defendido pelos teóricos evolucionistas e neofuncionalistas, abordava os hábitos alimentares (assim como produção, distribuição e simbolismo) como o resultado funcional e adaptativo aos ambientes físicos e sociais das populações estudadas (Rappaport, 1968; Thomas, 1976; Harris, 1974, 1977, 1987).

A partir do início da década de 80, outras importantes contribuições para os estudos de hábitos alimentares originaram-se nas teorias de

dependência e economia política. De acordo com esta escola, a formação de sistemas locais de uso e consumo de alimentos seria diretamente orientada por relações de dependência entre centro e periferia (metrópole/colônia) e lutas de classe (Franke, 1987; Friedman, 1982; Mintz, 1979, 1985). Contudo, esses estudos ignoraram ou relegaram as relações dialéticas de resistência, assimilação e acomodação entre os macro e micro contextos sócio-econômicos e políticos e, conseqüentemente, relegaram o poder potencial de transformação do último sobre o primeiro (Bourdieu 1983a; Braudel, 1981; Geertz, 1963; Ginzburg, 1987; Hart, 1992; Marcus & Fisher, 1986; Marcus, 1988; Stonich, 1991; Sahlins 1985; Wolf, 1982).

Todavia, na Antropologia, a questão acima tornou-se obrigatória e um axioma constante apenas nas últimas duas décadas. Assim, os processos de mudança dos repertórios dietéticos e da percepção das pessoas dos mesmos; os mecanismos de resistência, assimilação e acomodação; e, especialmente, os efeitos secundários desses processos redefinindo relações em nível de micro-escala (gênero, indivíduo, unidade doméstica e comunidades) e de macro-escala (relações sócio-políticas regionais e nacionais) são feições obrigatórias de qualquer estudo relacionado a usos e escolhas de alimentos nos dias atuais.

Foi em meio à crise de representação da antropologia nos anos 80, que uma geração de pensadores deslocou a ênfase tradicional nos aspectos estruturais (ambiental, político, social e cognitivo) para os processos sociais das práticas cotidianas (ver Appadurai, 1981, 1991; Khare & Rao, 1986). A inspiração intelectual desses estudos originou-se nos trabalhos de historiadores e pensadores europeus como Michel de Certeau, Michel Foucault, Carlos Ginzburg e, principalmente, Pierre Bourdieu. Para este estudo estamos particularmente interessados no pensamento teórico do último.

No seu trabalho, *Esboço da Teoria da Prática* (1983b[1977]), Bourdieu defende a necessidade de compreender a natureza da ação

social não como uma regularidade estática de alguma estrutura onipresente que, supostamente, padroniza comportamentos e pensamentos sociais, mas, como um processo de construção da prática e das condições dialéticas (simbólicas, econômicas e sociais) no qual está inserida. Em outras palavras, o que nós devemos entender nos processos sociais é a interação das diferentes pressões, disposições e estratégias potenciais que apóiam o momento da ação. Sendo assim, é o que as “pessoas fazem e como fazem, nominalmente, participando das coisas do cotidiano, tarefas e demandas do seu mundo social” (Robben, 1989:7), que define a natureza das suas ações. As condições estruturais desse processo são os sistemas sociais, políticos, econômicos e cognitivos *per se* – ou o cenário articulado e codificado dos atores sociais – e do *habitus* –, ou os sistemas de disposições carregados por eles. Assim, diferente do conceito de sistema social, o *habitus* é ao mesmo tempo um conjunto de disposições duráveis e transponíveis e a matriz de experiências passadas traduzidas em percepções, apreciações e ações (Bourdieu, 1983a). É no produto dialético dessas condições estruturais e numa dada situação a qual o ator enfrenta, que é constituída a prática (*Id.*, *ibid.*).

Concluindo, acredito que os processos de uso e escolha de alimentos não são apenas determinados por algum sistema cognitivo ou social unificado, ou relações unidirecionais (resistência/assimilação) entre sistemas locais e pressões sócio-políticas e ambientais, mas, também por uma seleção intrincada e combinada de repertórios, tanto consciente como inconsciente e que segue a lógica do momento social, suas condições e pressões cotidianas. É com base nesta tese que orientarei este estudo.

Dieta e desenvolvimento na Amazônia

Comida e nutrição têm sido pedras angulares na história do desenvolvimento. De acordo com Escobar (1992, 1995), a idéia de subnutrição

e subdesenvolvimento é, muitas vezes, sem nenhuma base em evidências concretas, uma associação discursiva comum que tem como objetivo justificar a intervenção do aparato político nacional e internacional em sociedades locais. Além disso, o reconhecimento do papel da intervenção em perpetuar, muitas vezes até criar, as assim chamadas condições de subdesenvolvimento e os vínculos de dependência cada vez maiores com governos e organizações internacionais, tem nos forçado a repensar o papel da antropologia neste processo (ver revisões em Escobar, 1995; Fergunson, 1991; Hoben, 1982).

No que se refere ao papel desempenhado pelos hábitos alimentares, a combinação das diferentes abordagens antropológicas acima referidas vem produzindo preocupações importantes para a disciplina. Primeiro, os parâmetros usados por programas de intervenção para avaliar a qualidade de vida das populações alvo são normalmente econômétricos (PNB, renda per capita, produção agrícola per capita etc.). Para alguns críticos do desenvolvimento (Black, 1991; Phillips & Verhalsselt, 1994), esses são critérios insatisfatórios e pouco realistas, que deveriam ser substituídos por parâmetros que refletissem mais diretamente o bem-estar material e social, tais como status nutricional ou consumo alimentar. Entretanto, esta última crítica também é objeto de controvérsia, principalmente por não haver consenso quanto às populações usadas como referência para diagnósticos nutricionais. O maior problema tem sido que, provavelmente, as atuais populações de referência (normalmente provenientes do primeiro mundo) representam origens genéticas e histórias adaptativas diferentes daquelas das populações alvo; sendo assim, esses parâmetros são inatingíveis a curto e médio prazo e, por definição, incorretos (ver discussão em Messer, 1986; Peltó e Peltó, 1989). Ademais, a utilização de tais parâmetros pode reforçar as relações de poder presentes nas práticas e discursos de desenvolvimento (Messer (1986) menciona que a mesma apropriação ideológica pode acontecer com a própria crítica). Segundo, apesar

do uso de indicadores nutricionais, a maior parte destes estudos ainda utiliza causas econômicas e tecnológicas para explicar o “subdesenvolvimento” e suas implicações. Conseqüentemente, os processos relacionados à utilização e escolha de alimentos são despolitizados e seus atores sociais, objetificados (Douglas, 1984; Escobar, 1995). Geralmente, essas abordagens têm gerado programas educacionais de alimentação que normalmente ignoram fatores culturais ou a natureza plural das motivações das escolhas e preferências sociais. Por último, as preocupações com subnutrição têm sido, indiscriminadamente, incorporadas e manipuladas dentro dos repertórios políticos dos discursos desenvolvimentistas, produzindo uma imagem de debilitação, abandono e dependência dos países do terceiro mundo (Escobar, 1995). Assim, mais intervenções originadas em organizações nacionais e internacionais, privadas e governamentais, têm sido reforçadas e encorajadas (Escobar, 1992; 1995).

Na Amazônia, o panorama das intervenções na área de alimentação e nutrição parece bem mais complicado. Primeiro, apesar das teorias ecológicas e neoevolucionistas de deficiência protéica (Gross, 1975; Harris, 1974; 1977) e fatores ambientais limitantes (Meggers, 1954, 1977; Roosevelt, 1980, 1989), existem poucos dados sobre consumo alimentar de populações indígenas (Dufour, 1992; Dufour e Teufel, 1995) e muito menos entre as sociedades camponesas (Pucciarelli, submetido; Melcher & Neves, 1994; Murrieta, no prelo). No que se refere à primeira, a produção acadêmica é mais considerável, mas está centralizada, primeiramente, em aspectos biológicos da dieta e dos hábitos alimentares.

Já o conhecimento da nutrição e hábitos alimentares das populações campesinas históricas (ou caboclas) é ainda muito mais precário. Contudo, os poucos trabalhos sobre esses tópicos não apresentam evidências de consumo alimentar insatisfatório (Giugliano, 1978; Holmes & Clark, 1994; Murrieta, 1994; Murrieta, submetido; Rocha, 1993). No geral, as dietas caboclas baseiam-se essencialmente em produtos básicos regionais como a farinha de mandioca e espécies diversificadas de

peixes, somadas a uma considerável variedade de itens alimentares secundários, e relativa dependência em bens de consumo (Chibnik, 1994; Giugliano, 1978; Murrieta, 1994). Concluindo, nossa compreensão sobre qualquer um dos níveis da condição nutricional e dos hábitos alimentares parece estar engatinhando. Mesmo assim, a preconceituosa e popular visão de sociedades caboclas como simples, homogêneas, a-históricas e sem importância para a região Amazônica parece estar bastante longe da verdade (Murrieta, 1994; Nugent, 1993; Parker, 1985a). Os estudos mais recentes voltados para aspectos específicos dessas sociedades, especialmente hábitos alimentares e sua íntima ligação com as rápidas mudanças da modernização da Amazônia, prometem trazer à tona um panorama bem diferente.

Baseados nas idéias apresentadas acima, eu pretendo estudar os processos cotidianos de escolha e uso de alimentação em duas comunidades caboclas, na Ilha do Ituqui, no Estado do Pará, Brasil. Somado a isto, também investigarei o impacto das escolhas e usos da alimentação e suas implicações em um contexto de intervenção. Assim, pretendo responder às seguintes questões:

1. Quais são as motivações e critérios que agem sobre os processos de uso e escolhas cotidianos de alimentos dos indivíduos e das famílias de Ituqui?
2. Como essas motivações e critérios são combinados e acomodados com as demandas das práticas cotidianas e consumo alimentar?
3. Como tais práticas podem impactar os processos de intervenção locais?

A pesquisa

O ambiente físico e o contexto social

A Ilha de Ituqui esta localizada nas várzeas do Baixo Amazonas, a 30 quilômetros ao leste da cidade de Santarém (ver figuras 1 e 2). O meio ambiente local é caracterizado por inundações sazonais e ecozonas

diversificadas. A estação seca, também chamada de verão, prolonga-se de agosto a dezembro. Durante este período, a precipitação diminui drasticamente, juntamente com os níveis dos rios e lagos, deixando a maior parte dos campos e restingas descobertas. As restingas são os terrenos mais altos da várzea, que se estendem sobre as margens dos rios e lagos, enquanto que os campos inundados são savanas que margeiam os poucos lagos perenes da região. A estação chuvosa estende-se de dezembro a maio, inundando a maior parte da área das terras de várzea e atingindo o seu pico no mês de junho. Ao sul, a Ilha de Itiqui é banhada pelo Paraná do Itiqui, um dos braços do Amazonas, onde as áreas de restingas são mais altas e numerosas, e, ao norte, pelo canal principal do rio Amazonas.

Os habitantes da Ilha do Itiqui, assim como a maior parte dos habitantes da várzea do Amazonas, são tradicionalmente chamados de caboclos ou ribeirinhos. O termo caboclo é utilizado no contexto deste artigo como uma categoria analítica, sem nenhuma implicação de identidade étnica, para denominar a parte da população camponesa amazônica originada na miscigenação das antigas populações indígenas da várzea do Amazonas com os colonizadores europeus e, em menor número, com os escravos africanos, durante os séculos XVIII e XIX (Lima, 1992; Bunker, 1984; Galvão, 1955; Moran, 1974; Nugent, 1993; Parker, 1985a, 1985b; Ross, 1978; Wagley, 1988[1955]). Desde então, caboclos têm sido os elementos dominantes no processo histórico e social da região Amazônica (Ross, 1978; Bunker, 1984; Parker, 1985a, 1985b).

A imagem do “tradicional” sistema caboclo, celebrada na literatura e em alguns estudos acadêmicos, parece representar apenas o perfil sócio-econmico desenvolvido após o colapso do mercado da borracha. Este perfil pode ser encontrado em populações caboclas espalhadas por toda a região, e é caracterizado por uma economia mista baseada na pesca, coleta, caça, agricultura de várzea e coivara e extração de produtos florestais; por um sistema de parentesco

ibero-americano, e também pelo catolicismo popular (Galvão, 1955; Moran, 1974; Parker, 1985a; Wagley, 1988[1955]).

Apesar de sua importância na história da Amazônia, alguns pesquisadores criticam o pouco investimento na pesquisa de sociedades caboclas no meio acadêmico, especialmente em comparação a grupos indígenas e colonos recentemente assentados, tornando-as assim praticamente “invisíveis” no discurso acadêmico e desenvolvimentista da região (Lima, 1992; Chibnik, 1991, Moran, 1974; Parker, 1985a; Murrieta, 1994; Nugent, 1993; 1995).

A história e a etnografia de Ituqui: alguns dados preliminares

Os moradores de Ituqui representam uma das ramificações “tradicionais” da população cabocla da região. Eles estão distribuídos em 8 comunidades às margens da ilha e áreas vizinhas. As comunidades são: Aracampina, Santana, São José, São Raimundo, São Benedito, Fé em Deus, Conceição e Nova Vista. A pesquisa foi centralizada, principalmente, em Aracampina e São Benedito.

A maioria dos habitantes da ilha são pequenos proprietários e suas famílias têm residido na área desde o final do século passado e começo deste. Até o fim da primeira metade do século, alguns dos antigos moradores tiveram um certo grau de envolvimento com a extração de borracha nas áreas vizinhas de terra firme e com o cultivo de cacau na várzea. Entretanto, essas atividades parecem ter sido completamente eclipsadas pelo cultivo da juta, após a segunda guerra mundial (ver também em Furtado, 1994; Gentil, 1988; McGrath, 1993; Smith, 1988).

Nesta época os contatos com centros urbanos, especialmente Santarém, eram esparsos e esporádicos. A população da ilha era bem menor e mais espalhada ao longo de suas margens. Para a sua subsistência, os moradores de Ituqui dependiam principalmente de produtos florestais, caça, pesca e do clientelismo patronal de fazendeiros e

comerciantes locais. Apesar da apropriação da força de trabalho dos caboclos e da lógica clientelista do sistema de aviamento, meus informantes relataram que os patrões raramente usavam meios violentos de coerção, ao contrário, procuraram desenvolver laços pessoais de amizade e parentesco com vários residentes. O acesso direto a mercadorias era difícil em função da distância entre a ilha e o centro urbano mais próximo, neste caso a cidade de Santarém. Dentre outros problemas deste relativo “isolamento”, estava a limitada circulação de papel moeda, que restringia ainda mais a liberdade de compra e venda dos ribeirinhos. Essa precariedade dos meios de transportes (canoas e barcos a vela e a vapor) e controle monetário resultava no monopólio de mercadorias importadas por alguns poucos comerciantes locais.

Os informantes contaram que durante o verão as famílias dos residentes organizavam festas religiosas para os santos padroeiros com apoio financeiro e político dos patrões locais. Essas festas atraíam pessoas de toda a ilha e das áreas vizinhas. Como em outras áreas da Amazônia (Lima, 1992; Maués, 1995; Galvão, 1955; Wagley, 1988[1955]), as festas de santo ainda têm um papel importante na vida social e econômica dos habitantes de Ituqui e são o mais eficiente meio de estabelecer as identidades das comunidades.

Até o início da última década, a agricultura era a principal atividade econômica da região, caracterizada pelo cultivo da juta e de culturas de rápido crescimento como algumas variedades de mandioca, feijão, milho e melancia. Hoje, o trabalho agrícola é desenvolvido por toda a família, mas a maior parte da responsabilidade repousa nos ombros das mulheres. As roças localizam-se normalmente em áreas vizinhas ou pelo menos de fácil acesso para as unidades domésticas. Nas redondezas das unidades domésticas, podemos observar grande número de plantas medicinais, decorativas e de alimentação que formam o quintal e o jardim, dispostas em torno da casa ou em canteiros suspensos (jiraus). Os quintais desempenham papéis concomitantes de

experimentação agrícola e mapeamento emocional, onde as plantas e verduras demarcam discretamente os espaços de circulação física, principalmente, feminina. Os produtos destes espaços (flores, frutos, verduras e temperos) são eficientes meios de ratificação emocional dos laços de solidariedade e reciprocidade de “cumadres” e “parentas”, e fontes de renda complementares no limitado orçamento doméstico.

Outras atividades como a pesca e a caça de espécies comerciais (por exemplo o peixe-boi, o jacaré e o pirarucu) desempenharam um papel importante na economia local. Entretanto, depois do colapso do mercado da juta no início da década de 80, a pesca tornou-se a principal fonte de alimento e renda para a população da ilha (McGrath, 1993, 1994b). A pesca desempenha um papel central na economia dos moradores de Ituqui. Concentrada nos lagos interiores da ilha e no principal canal do Amazonas, a pesca estende-se por todo o ano, aumentando ou diminuindo de intensidade de acordo com a estação. No verão os pescadores concentram-se nos lagos perenes do interior e ao longo das margens do Amazonas. As capturas são feitas com redes malhadeiras, tarrafas, arpão, anzol e linha. Os peixes mais apreciados são o tambaqui, o aruanã, a pescada, o tucunaré, o pacu, o acari e o aracu. Os peixes “lisos” ou grandes bagres, menos consumidos domesticamente, são capturados no rio Amazonas, principalmente, para a comercialização, nos meses de agosto e setembro.

É no verão que começa a temporada da pesca (alguns moradores se referem a ela como “caça”) do pirarucu. Pouco consumido no nível doméstico e sem ocupar um lugar de destaque nas preferências locais, a captura desse peixe parece acompanhar variáveis claramente econômicas e ecológicas. No entanto, o acompanhamento da preparação da pesca, das dificuldades da captura e do apelo emocional e social de uma jornada bem sucedida, apresenta uma outra faceta desta atividade. A antropomorfização do animal no imaginário local e a clara disputa de prestígio e méritos, entre os pescadores, cria uma emanção e conseqüente motivação para esta atividade, em que o “fim” (venda e comercialização) e o processo (a captura) terminam por confundir-se.

A pecuária apresenta outras importantes variáveis na economia e sociedade locais. A maioria dos rebanhos varia de tamanho podendo chegar a até mais de uma centena e desempenha um papel minimizador no impacto dos riscos da pesca e da agricultura, assim como representam uma segurança financeira para os tempos difíceis (McGrath, 1993). Sua manutenção é difícil na várzea, principalmente nos tempos de inverno e cheia, quando os pequenos proprietários precisam cortar e carregar grandes quantidades de capim (canarana) para alimentar os rebanhos amontoados nas marombas (currais elevados), ou pagar alguém para fazê-lo.

O gado também é um importante ponteiro das ambições econômicas e sociais dos moradores locais e de suas identidades. A definição de pequeno (associada com os pobres, varzeiros, “caboclos”, etc.) ou grande criador (associada aos ricos, fazendeiros e patrões) depende não apenas da área disponível para a criação, mas também do tipo de gado criado (búfalos ou “gado branco” – zebu), do capital acumulado e das ligações de parentesco. A oposição do “gado branco” ao búfalo é um bom exemplo desta definição. A fácil adaptação ao ambiente de várzea, o impacto causado nas pastagens (segundo os moradores locais) naturais e as grandes extensões de terra necessárias para o seu forrageio, fazem dos búfalos uma metáfora viva da situação de fluência e poder dos grandes fazendeiros ou daqueles que se associam a eles. Enquanto que o gado branco, mais frágil, porém menos impactante para o meio ambiente local, traz consigo a representação dos esforços e limitações da economia “cabocla”. Conflitos sobre invasão de gado, principalmente de búfalos, em roçados, plantações e áreas de forrageio comunitário têm intensificado a oposição entre pequenos e grandes criadores e perpetuado querelas interindividuais, familiares e comunitárias.

A maior parte das atividades sociais e econômicas em Ituqui orbitam em torno do universo social das unidades domésticas e comunidades. Normalmente, as unidades domésticas têm uma população permanente

representada principalmente pelo casal e os filhos mais novos. Entretanto, não é incomum encontrar famílias extensivas com anciãos e filhos recém-casados vivendo com os pais. Os homens e mulheres mais jovens, principalmente as adolescentes, representam um componente mais fluido das famílias, transitando entre a casa dos pais e as comunidades e cidades próximas, criando assim, uma espécie de rede social e extensão econômica das unidades domésticas. Muitas famílias mantêm casas em Santarém, ou na vizinha terra firme, com o objetivo de refugiar-se das enchentes, desenvolver atividades produtivas alternativas, como a agricultura de coivara, expandir outras, como a pecuária, e manter uma residência permanente para os filhos que ainda freqüentam a escola. O acesso à educação ainda é um problema para muitas famílias em Ituqui, já que a maior parte das comunidades tem apenas o curso primário. Assim, para muitos pais essa tornou-se a principal razão para enviar os seus filhos permanentemente para a cidade. Um padrão aparente nas comunidades é a predominância das mulheres na busca de melhor formação educacional, resultando num conseqüente controle das atividades e profissões mais “intelectualizadas” nas comunidades, como a docência.

Algumas famílias têm acesso a confortos tais como barcos a motor, televisões e rádios. Eletricidade é provida por adaptações de baterias de automóveis ou por geradores comunitários. O transporte para a cidade e outras localidades dá-se principalmente através de barcos a motor que fazem linha para Santarém. Nos últimos anos, o contato com a terra firme aumentou sensivelmente devido a construções de várias estradas conectadas ao complexo rodoviário da estrada Curuá-Una.

Metodologia

As unidades de análise deste estudo foram o indivíduo e a unidade doméstica. Para esta escolha, parti do pressuposto de que o indivíduo

é a unidade fundamental para compreensão de qualquer ação social e a unidade doméstica a “principal arena para expressões de papéis sexuais e etários, de parentesco e socialização, e cooperação econômica (...) onde cultura é mediada e transformada em ação” (Netting, 1993:59; ver também Netting, 1988; Wilk, 1989). No entanto, é importante destacar que também vejo unidades domésticas como unidades de espaço social que são permeadas por fronteiras sociais e econômicas não fixadas, assim como por relações mutáveis e negociáveis (Hart, 1992). Outras unidades de análise construídasêmica ou eticamente (comunidade, população ou a própria Ilha de Ituqui) foram utilizadas para ilustrar e compreender melhor as conexões e extensões de indivíduos e unidades domésticas no cotidiano de utilização e escolha de alimentos. Inicialmente, concentrei a pesquisa em algumas unidades domésticas em duas comunidades da Ilha de Ituqui – Aracampina e São Benedito – em que já foram realizados alguns estudos exploratórios, no entanto, incorporaremos dados complementares de natureza qualitativa e de outras comunidades da ilha.

Para melhor compreensão dos critérios usados por indivíduos na escolha da sua alimentação, e entendimento dos aspectos contextuais do processo com suas variações e regularidade, conduzi entrevistas semi-estruturadas e informais (Bernard, 1988). O objetivo preliminar das entrevistas informais e semi-estruturadas era compor uma lista abrangente de alimentos, assim como os aspectos e critérios mais comuns para o sistema local de classificação (tais como origem, significado social, tabus alimentares, etc.). Defini uma amostra central de 16 indivíduos, 9 homens e 7 mulheres, que forneceram a maior parte das informações aqui apresentadas. Os principais critérios para a escolha da amostra foram gênero (homens e mulheres) e idade (sub-adulto e adulto). Resumindo, procurei um tamanho amostral no qual os indivíduos de ambos os gêneros e diferentes faixas etárias, mas principalmente adultos, estivessem proporcionalmente representados. Através

deste design, pretendi captar a diversidade de percepções de diferentes gerações de homens e mulheres.

Conduzi para a avaliação e quantificação dos consumos de alimento domésticos levantamentos em duas comunidades. Para o estudo de consumo doméstico, utilizei a técnica de *24 hour-food recall*. Este método resume-se a questionários aplicados diariamente à mulher ou ao homem adulto responsável pela preparação de alimentos na unidade doméstica. Nestes questionários foi solicitado das (os) entrevistadas (os) que recordassem o tipo, o processo de preparação, quantidade e origem dos alimentos consumidos nas últimas 24 horas (Dufour & Teufel, 1995; Lieberman, 1986). As amostras deste estudo foram compostas por 8 unidades domésticas em Acarampina e 4 em São Benedito, somando um total de 80 moradores permanentes.

Em função da distribuição espacial dispersa das unidades domésticas, treinei dois assistentes de campo, que foram devidamente familiarizados com os métodos e técnicas etnográficas. Os critérios para a seleção das unidades domésticas estudadas foram a disposição dos membros da família em participar do trabalho, a estrutura da unidade familiar (famílias nucleares ou extensivas), atividade econômica predominante (pesca, pecuária ou agricultura) e, principalmente, a idade dos chefes da família. Os requerimentos calóricos e protéicos foram calculados levando em conta o número de habitantes permanentes em cada unidade doméstica estudada, o sexo, a idade e o status reprodutivo de cada um (Franco, 1987). Os programas de computador utilizados para processamento e análise dos dados foram *Gwbasic Dietprog* e *QuatroPRO* versão 6.0.

Para cobrir as variações diárias, semanais e sazonais de fluxo de recursos e produção de alimentos, realizei este levantamento ao longo de 7 dias consecutivos em 2 estações do ano: inverno (maio-junho) e verão (outubro-novembro). Não ignoro a possibilidade de encontrar outras causas de variação dos recursos, tais como, mercado, ciclo ritual ou, simplesmente, calendário familiar. Entretanto, acredito que a sazonalidade

extrema causada pelo fluxo anual das chuvas e enchentes ainda é o elemento mais importante para a produção e consumo de alimentos locais.

A segunda etapa da pesquisa foi uma investigação etnográfica parcial nas duas comunidades estudadas. Observei uma família em uma das comunidades por 7 semanas durante o verão (setembro-outubro). As técnicas utilizadas para esta fase do trabalho foram a observação participante, e entrevistas informais, desestruturadas e semiestruturadas (Bernard, 1988; 1994). As entrevistas foram registradas em cassetes e cadernos de campo. Somado, um diário de campo foi utilizado para narrar eventos e expressar sentimentos, impressões e idéias numa forma menos estruturada. De alguns dos informantes, eu coletei as narrativas e informações sobre sua história de vida, sentimentos, expectativas e origem social, motivações externas, preferências e decisões individuais. Dediquei especial atenção para as interações dos informantes com os etnógrafos e agentes de desenvolvimento.

Durante a minha permanência na unidade doméstica selecionada para a nossa etnografia, acompanhei a rotina diária de homens e mulheres, assim como adultos e sub-adultos (crianças e adolescentes). Observei os comportamentos referentes à produção e captura de itens alimentares que têm um papel mais significativo nos sistemas de alimentação local. Somado a isto, investiguei a interação e o fluxo de alimentos de indivíduos e unidades domésticas com sistemas sócio-econômicos e políticos mais abrangentes (por exemplo: mercados regionais, estilos de vida urbano, tendências políticas e econômicas recentes e, especialmente, programas de intervenção locais). Acompanhei um dos nossos informantes em duas viagens semanais para o abastecimento da unidade doméstica e visitas sociais.

Um outro aspecto importante da pesquisa foi a investigação dos diferentes significados dos alimentos em ocasiões sociais diversas e a observação de como os itens alimentares são manipulados em contextos internos (unidade doméstica) e externos (comunidade, cidade, etc.). Para

isso, registrei os cardápios em diferentes ocasiões sociais, observei e interroguei meus informantes a respeito das suas escolhas de alimentos, observei suas maneiras durante as refeições e festas comunitárias.

Como medida de proteção à privacidade dos meus informantes, eu não utilizei os seus verdadeiros nomes. Sendo assim, não me referi a eles pelos seus primeiros nomes ou, simplesmente, fiz uso de pseudônimos como poderá ser observado no texto abaixo.

É importante destacar que, em nenhum momento, pretendi me colocar como observador passivo e neutro, ou ignorar os efeitos da minha interação como ator social com os meus “informantes”. Estou ciente das implicações do meu viés ideológico, assim como o caráter dialético das trocas e omissões de sentimentos, conhecimentos e significados, no qual o encontro etnográfico está embebido (Clifford, 1983; Clifford & Marcus, 1988; Marcus & Fischer, 1986; Marcus, 1988).

“Desenvolvimento”, consumo alimentar e nutrição: uma breve consideração sobre as intervenções na Ilha de Ituqui

Por volta de 1950 a Igreja Católica iniciou a intensificação da sua influência na área de Ituqui com o objetivo de estabelecer uma educação religiosa formal e implantar uma organização comunitária. Como um dos resultados dos trabalhos da igreja, as tradicionais festas de santo receberam um tratamento mais austero, suprimindo seu sistema cerimonial *folk*, enquanto que a organização de trabalho foi intensificada. Esse foi o início da era dos programas de intervenção. No começo, a igreja concentrou seus esforços em uma agenda educacional e organizacional (alfabetização, organização comunitária, saúde, etc.); com o passar do tempo, houve uma acentuação cada vez mais política desta agenda, envolvendo outras organizações como o sindicato dos trabalhadores rurais. Nas duas décadas seguintes, esses programas passaram por fases flutuantes de retraimento e expansão devido à repres-

são política no país sob a ditadura militar. No final dos anos 70 e início dos anos 80, houve um ressurgimento de inúmeros programas de intervenção na região e o aparecimento de novos com o reforço dos governos regionais, nacionais e agências internacionais. Como nas tentativas anteriores, as áreas de ênfase da nova agenda foram infraestrutura, educação, saúde e organização comunitária. Todavia, a maior parte destes programas era permeada, de um lado, por um extremo caráter tecno-econômico e, de outro, sindicalista. A instabilidade político-econômica que caracterizou os anos 80 no Brasil, assim como o início da “crise ambiental” da Amazônia, encorajou o surgimento de uma nova geração de agências de desenvolvimento, desta vez lideradas por organizações não-governamentais e sob a bandeira do ambientalismo e desenvolvimento sustentado (ver também Conklyn & Graham, 1995; Nugent, 1993, 1995). Hoje em dia a maior parte dos projetos de desenvolvimento na região contem algum ingrediente ambiental que enfatiza a conservação e o gerenciamento de recursos naturais, assim como a expansão da comercialização de produtos florestais através de iniciativas educacionais, de organização comunitária e formas de exploração “sustentáveis”.

É neste contexto que o programa de intervenção do Projeto Várzea iniciou a sua atuação na região de Itiqui por volta de 1990 e ao qual estive ligado como colaborador nos anos de 1994, 1995 e 1996. Uma das preocupações mais básicas da agenda de desenvolvimento sustentado das ONGs locais é a conservação e o gerenciamento de estoques pesqueiros. O pescado na Amazônia é considerado como a principal fonte de proteína da região e um importante produto de exportação (Goulding, 1983; McGrath, 1993; Smith, 1981). No entanto, os estoques regionais, embora ainda abundantes, mostram discretos sinais de esgotamento em muitas áreas da Amazônia. Embora os biólogos pesqueiros afirmem que não há perigo de esgotamento do recurso, pelo menos a curto prazo (McGrath, 1993), ribeirinhos e pescadores comerciais con-

tra-argumentam que os cardumes têm diminuído em várias partes do Baixo Amazonas, o que vem ocasionando a intensificação das disputas sobre o controle de lagos e áreas pesqueiras mais produtivas.

O principal objetivo do Projeto Várzea na Ilha de Ituqui é estabelecer uma reserva de lago gerenciada e controlada pelos próprios moradores da região (McGrath, 1994a). Já que a população local é altamente dependente da captura da pesca para alimentação e renda, o projeto iniciou uma pesquisa com os moradores da ilha para elaborar alternativas para a economia local, que diminuíssem a pressão sobre o pescado. Espera-se com estas alternativas compensar os moradores de Ituqui pela diminuição do pescado e pelas restrições impostas com a possível implantação de uma reserva de lago (McGrath, 1994a).

Como a maior parte dos projetos da região, o Projeto Várzea é dirigido para preocupações voltadas para a dinâmica de mercado, gerenciamento de recursos naturais, educação e o fortalecimento de instituições locais como a colônia de pescadores Z-20. Estudos sobre nutrição e alimentação foram inclusos com o objetivo de avaliar o nível de dependência de atividades como a pesca, as condições nutricionais da população e as possíveis implicações deste tipo de intervenção nos seus padrões de alimentação. Por outro lado, é importante notar que as questões relacionadas às diferentes maneiras pelas quais as pessoas percebem as diferentes agendas de intervenção nas comunidades e, entre elas, seus impactos ou suas formas de acomodação, resistência, combinação de informações e inovações no seu cotidiano, têm sido ignoradas ou relegadas a um plano secundário nos questionamentos principais do Projeto Várzea. É no rastro destas preocupações que desenvolvi este estudo.

Consumo e escolhas alimentares

As observações etnográficas e os resultados iniciais do nosso levantamento de consumo alimentar das unidades domésticas, no verão e inverno, sugerem níveis muito altos de consumo de proteína em rela-

ção aos standards internacionais: 396.5 % em São Benedito e 204 % em Aracampina nas duas estações estudadas (verão e inverno) em relação aos baixos valores de consumo calórico de 88.6 % em São Benedito e de 62.7 % em Aracampina do mínimo recomendado (ver tabela 1). Apesar de se observar o mesmo padrão para as unidades domésticas de ambas as comunidades, Aracampina apresenta valores claramente mais baixos que São Benedito. Quando os consumos totais de proteína de Aracampina e São Benedito são comparados, eles apresentam valores significativamente diferentes (ANOVA, $P=0.03$), assim como valores significativamente diferentes quando os consumos de caloria de inverno são confrontados (ANOVA, $P=0.00$).

Na tabela 2, os valores médios e totais de consumo, e seus respectivos desvios padrões são apresentados. Como na Tabela 1, os valores médios em Aracampina são menores que em São Benedito. A variabilidade de consumo entre as unidades domésticas também é maior na primeira em relação a segunda. Tal variabilidade pode estar relacionada tanto ao tamanho da amostra em Aracampina quanto a uma diferença de consumo real entre as UD's., o que foi observado e constatado etnograficamente.

Assumindo que estes valores indicam uma diferença real entre o consumo individual de proteína em relação ao de caloria, é necessário lembrar que eles não representam o consumo dos indivíduos e sim, o que foi consumido dentro da unidade doméstica: na tabela 1 em relação aos requerimentos da sua população permanente, e na tabela 2 o consumo total. Ademais, dada as limitações do próprio método, não foi possível registrar o que foi consumido fora das unidades domésticas. No entanto, os resultados preliminares do levantamento de consumo individual nos levam a crer que as quantidades de calorias ingeridas sejam satisfatórias ou apenas levemente abaixo do valor recomendado.

Um outro aspecto importante do consumo nas unidades domésticas é a pouca diversidade de itens alimentares observada etnograficamente. Nós achamos que isto pode ocasionar níveis menores de deficiência no

consumo de micronutrientes (vitaminas e sais minerais), entretanto, com a atual metodologia, não será possível avaliar este aspecto.

Observamos também uma forte dependência de dois produtos alimentares básicos: a farinha de mandioca e o pescado. O pescado é a principal fonte de proteínas da população e ocupa um lugar de destaque na representação social dos alimentos. Uma relativa diversidade de espécies é utilizada, e seu consumo é influenciado por importantes fatores ambientais (sazonalidade das chuvas e nível das enchentes) e simbólicos (tabus alimentares). A gordura vegetal e o sal são utilizados com relativa abundância na preparação de alimentos, enquanto que o arroz é consumido com certa frequência, principalmente, como substituto ou complemento da farinha. O feijão e outros cereais, ou derivados (pão), são utilizados com frequência menor que esses referidos acima e são obtidos através da compra em alguns dos mercados de Santarém. Frutas têm um papel completamente secundário na dieta local, com exceção das áreas adjacentes à terra firme, em que o acesso e disponibilidade a terrenos não inundáveis possibilitam uma oferta mais constante. Entre as frutas mais consumidas na várzea estão a banana (verão e boa parte do inverno), a goiaba (inverno), a melancia e o melão (verão).

No limite desta pouca diversidade relativa, critérios de escolhas expressam inúmeras motivações de natureza cultural, social e emocional. Em outras palavras, apesar do peso de fatores econômicos (pouca variedade e disponibilidade de produtos alimentícios e baixo poder aquisitivo) e ecológicos (a intensa sazonalidade de praticamente todos os itens alimentares produzidos ou capturados localmente), as escolhas, dentro das suas possibilidades, apresentam critérios que vão além do simples utilitarismo. Podemos começar com três exemplos:

1. o sistema simbólico dos tabus alimentares ou reima;
2. o status emanado de alguns alimentos a partir da sua associação com classe e espaço social;
3. por último, o apelo emocional de determinados alimentos que são

conectados com momentos específicos do ciclo ecológico, e/ou preferências individuais e sociais.

A reima é um sistema classificatório de restrições e proibições alimentares aplicados a pessoas em estados físicos e sociais de liminaridade (Motta-Maués & Maués; 1980, Maués & Motta-Maués, 1978; Motta-Maués, 1993). O significado de liminaridade utilizado neste relatório segue o conceito tradicional de Van Gennep (ver em Maués e Motta-Maués, 1978; Motta-Maués, 1993), ou em outras palavras, estados de representação ritual e simbólica de transição ou passagem. Dentre as principais situações consideradas de liminaridade estão as enfermidades, a menstruação e o pós-parto. A reima é caracterizada por oposições binárias entre alimentos perigosos (reimosos) ou não-perigosos (não-reimosos). Segundo os informantes, o alimento reimoso é aquele que “faz mal”, ou que “traz o mal”, principalmente de doenças que estejam “presas” ou “incubadas” dentro do organismo, de dentro para fora do corpo. O domínio deste mal pode ser tanto sobrenatural quanto físico e social. As restrições da reima não são nem homogêneas nem consensuais entre os informantes; não existe, pois, um único sistema, mas vários deles que diferem de acordo com gênero, idade, estado liminar e experiência pessoal. Os principais alimentos reimosos são os “peixes lisos” ou de “pele” (surubim, piaba, filhote, mapará, pirarara, etc.), alguns peixes de “escamas” (pescada, curimatã, tucunaré amarelo, jatauarana, acari, etc.), tipos de caça (peixe-boi, capivara, jacaré, tracajá, tartaruga, etc.) e algumas frutas consideradas “ácidas” (laranja, limão, cupuaçu, taperebá). Em relação às frutas é importante notar elementos do repertório médico convencional, como a qualidade da acidez, que são misturados com os elementos supostamente *folk* da reima. Sistemas similares têm sido observados e descritos entre outras populações Caboclas da região por Galvão (1955), Lima (1992), Motta-Maués e Maués (1980), Motta-Maués (1993), Wagley (1988 [1955] e outros).

O equilíbrio do corpo e do espírito é o principal alvo das proibições da reima. Muitas vezes, após uma enfermidade, o indivíduo coloca-se permanentemente sob as restrições alimentares da reima. Um bom exemplo é de uma das minhas informantes que havia sido operada recentemente de um tumor no ovário e afirmou que, daquele momento em diante, ela estava definitivamente proibida de consumir alimentos reimosos. Ela ilustrou a sua declaração narrando episódios em que outros e ela mesma tentaram quebrar o tabu provando um alimento reimoso:

“Uma cumadre estava com três meses de operada e ela foi comer acari. Quando foi umas horas da noite ela sentiu a ferruada. Dois pontos da operação abriram. Ela foi pro fundo da rede”

“Depois de dez anos de operada, um dia, Aderbal (marido) pescou dois surubins (peixe liso) grandes, e nós resolvemos salgar. Eu comi só a carne da entrecosta, bem desfiada com feijão. Não demorou muito comecei a sentir aquela dor, aquele comichão no ‘apendi’. Só passou à noite”.

O pós-parto e a menstruação também são representados como momentos de fragilidade e vulnerabilidade para mulheres, quando a ingestão de um alimento reimoso pode, no caso do primeiro, trazer conseqüências não apenas para si, como também para o bebê. Uma das duas parteiras da comunidade de Aracampina disse-me certa ocasião:

“Teve mulher aqui na comunidade que já comeu pescada no tempo do resguardo e botô sangue do umbigo da criança”

No caso da menstruação, as restrições permanecem até o final do ciclo, enquanto que no pós-parto elas podem variar de 7 a 40 dias, seguindo vários estágios proibitivos.

Um alimento não é reimoso apenas em função das suas características (textura e sabor), mas também no que se refere à natureza do comportamento e contexto específico do animal que foi a fonte do alimento consumido. Por exemplo, a pescada branca é considerada um peixe reimoso, pois ela se alimenta do camarão, que é um

animal reimoso. Assim, as “qualidades” da reima são repassadas para o primeiro através da ingestão do segundo. O mesmo acontece com a piranha que “come carne de bicho morto”, sendo assim pode “apodrecer” a carne do paciente. O interessante é que a consideração oposta também pode ocorrer. A minha principal informante destacou certa vez que a piranha era rica em ferro porque era um peixe “forte”, que demorava a morrer.

Um outro aspecto importante nos processos de escolha de alimentos é a exibição social de valores e prerrogativas de classe que alguns deles apresentam. Os alimentos, como a maior parte dos objetos utilizados, são consumidos no nosso cotidiano, estão embebidos de significado social (Appadurai, 1981, 1983; Bourdieu, 1983a; Messer, 1984). Dentre estes significados, a distinção de classe parece ser uma constante. Na Ilha de Ituqui, observamos em vários momentos sociais o uso e consumo de determinados alimentos, como a carne de gado, que incorporaram a abundância, poder e prestígio de camadas sócio-econômicas mais altas, neste caso principalmente os fazendeiros e criadores locais. A representação do gado como um elemento de ascensão social apresenta-se muitas vezes como uma forma de capital simbólico (Bourdieu, 1983a) ou de representação e associação de uma condição de classe. Os moradores de Ituqui percebem qualquer elemento conectado à atividade da pecuária como um indicador de uma condição sócio-econômica desejável, apesar de dificilmente alcançável. Comer, ter e oferecer carne (de gado) em determinados momentos sociais (festas comunitárias, importantes datas familiares, etc.) podem significar a apropriação simbólica do prestígio, do direito ou, simplesmente, do desejo de ascensão.

Diversas vezes escutei de meus informantes coisas como “quando tem carne eu não quero outra coisa”. Em ocasiões sociais amplamente prestigiadas, como a última ferra do gado em São Benedito, na fazenda de um dos maiores proprietários da comunidade, é obrigatória a presença da carne de gado. Nas poucas vezes em que perguntei so-

bre o menu e as preferências dos convidados, a cozinheira e uma das organizadoras do menu não cansavam de elogiar a carne, “que estava bonita de gordura” e que não adiantava fazer peixe pois todos prefeririam carne (“quando tem carne eles não querem peixe”).

Como a carne, o arroz também estabelece significados e oposições. O arroz está representado como um alimento urbano, geralmente conectado à classe média, enquanto, a farinha como uma comida do “sítio” e incorporada ao “ser caboclo”. A combinação dos dois ou sua exclusão, mesmo quando pressionada por fatores econômicos, traz consigo importantes metáforas de identidade, classe e ascensão social. A construção social da farinha é facilmente observada na discussão abaixo, registrada nas minhas notas de campo:

São Benedito, 12/9/95

“A discussão da roda foi sobre o consumo de farinha. Seu Didi disse que farinha é mais comida do pessoal do sítio (interior rural) do que de gente da cidade. Gabriel disse que o pessoal mais civilizado ‘comia menos farinha’. Seu Didi tomou a palavra e protestou, dizendo que se o pessoal do sítio tivesse onde comprar, eles comprariam menos farinha e mais arroz porque a farinha estava mais cara. João Paca entrevistou na conversa dizendo que o pessoal de fora (sulistas) não comia farinha porque eles não tinham farinha ‘que preste’, lá a farinha ‘é muito rala, que se colocar ao vento voa tudo’. Seu Didi referiu-se em tom jocoso ao fato de Joca ter dito que na casa dele quando não tinha farinha ‘não prestava’. Seu Didi usou a conversa para me lembrar sobre a minha pergunta sobre quem era ‘caboco’ – ‘olha aí’, dizia, apontando para Joca. O último em tom desafiante disse, ‘eu sou caboco mesmo!’ Falou que gostava de farinha até no café, principalmente a farinha de tapioca. ‘Gosto quando vem emboladinha que senta’, finalizou Joca. A chacota de Seu Didi aumentou mais ainda quando Joca falou que não havia nada como chibé (mingau de farinha). O primeiro interrompeu aos risos exclamando: ‘olha aí o papa-chibé!’”

Por último, outros alimentos carregam na sua representação um profundo apelo emocional que, no contexto social em que se encon-

tram, vem conectado a um momento de vida, a uma esperada mudança ambiental, a uma quebra de rotina alimentar, ou ainda, às resoluções de conflitos e outras questões da micropolítica do cotidiano. Podemos aqui usar como exemplo a estação do tracajá. A curta temporada da subida destes quelônios para a desova nos lagos comunitários traz consigo uma ansiada ruptura da monotonia dietética dos longos meses de inverno, introduzindo, assim, dois itens extremamente apreciados no limitado cardápio doméstico: os ovos e a carne do tracajá. É importante lembrar que tal se dá num contexto de “rigorosa” proibição legal. A disputa pelo recurso reacende e resolve, temporariamente ou permanentemente, antigas querelas e conflitos internos entre indivíduos, famílias e até comunidades. Entretanto, boa parte desta disputa é expressada de maneira jocosa, poucas vezes provocando manifestações mais agressivas. Um dos meus informantes, costumava contar, com inflexões de comédia, as inúmeras ocasiões em que ele, astuciosamente, conseguiu capturar grandes quantidades de ovos e do próprio tracajá, praticamente diante dos olhos de velhos parceiros e inimigos cordiais:

São Benedito, 9/9/95.

“Um dia Sávio estava retornando do lago e já havia capturado dois tracajás, quando, de repente, próximo à uma árvore, ouviu um ‘rec-rec’. Ele foi se chegando devagarinho, e qual foi a sua surpresa quando viu que era um tracajá. Ele não pensou duas vezes, pegou o zagaia e enfiou no pescoço do bicho – ‘Ah, tu vem comigo tracajá!’ – exclamou. Ao chegar em casa foi logo avisando a esposa – ‘Marta, vai logo preparando esse um que ele tá ferido no pescoço’. No dia seguinte chegou um primo de Sávio que morava na cidade, perguntando se ele tinha tracajá para vender. Sávio levantou uma caixa aonde havia deixado os dois animais capturados e os mostrou para o primo, acabando por vender um deles. Já no barco a caminho de Santarém o primo encontrou o velho Sulamba, sogro e um dos mais ferrenhos opositores de Sávio na comunidade. Sabendo da fama de Sávio de ‘pegadô de tracajá’, ele resolveu aborrecer o velho. ‘O Sávio é mesmo perigoso, o senhor sabe que ele tem bem uns dez tracajás na casa dele pra vender!?’ O velho

Sulamba ficou indignado e ameaçou de colocar a polícia federal ‘em cima do Sávio’. O último mal se continha ao contar este episódio, com lágrimas nos olhos de tanto rir”.

O *frisson* da estação do tracajá contagia adultos, velhos e crianças que se deslocam para os campos e beiras de rios e lagos, nas noites de verão, na busca de sinais da passagem do animal. Ovos são presentes prestigiados que denotam, como um dos nossos informantes costumava dizer, que alguém é “muito seu amigo”. Segundo o protagonista da história acima relatada, Sávio, “caboco tem aquela ‘ira’ quando vê outro colhendo ovo”.

As redes de troca e reciprocidade na Ilha de Ituqui são bastante intensas, conectando parentes e vizinhos em diferentes localidades e, aparentemente, estendendo o fluxo de alimentos entre unidades domésticas e comunidades. Essas redes podem ir além da simples troca de alimentos e desenvolverem-se em sistemas de organização e troca de força de trabalho entre os moradores da várzea e da terra firme. Essas trocas visam normalmente a produção de itens alimentares. O planejamento das refeições diárias é uma preocupação constante e pode ser sensivelmente alterada por fatores imprevistos, tais como, uma pesca mal sucedida, as flutuações de preço no mercado local, o número de participantes em cada refeição ou, simplesmente, as preferências pessoais. De qualquer maneira, o consumo diário é bastante fluante e demonstra variações diárias, semanais e mensais.

Programas de extensão da Igreja Católica, (por exemplo, a Pastoral da Terra), assim como projetos de intervenção não-governamentais, (por exemplo, Fundação Esperança, Saúde e Alegria), vêm tentando introduzir pacotes educacionais de alimentação alternativa, intensificação de uso de medicina caseira e produção e processamento alternativos de alimentos, como uma forma de melhorar a qualidade do consumo alimentar (principalmente de micronutrientes) e encorajar a utilização de “recursos locais”. O impacto destes programas ain-

da não foi satisfatoriamente investigado, mas parece que estes tiveram influência limitada sobre os moradores de Ituí. A introdução de alimentos relativamente estranhos ou pouco apreciados como verduras na dieta doméstica tem durado pouco no repertório culinário local, e, segundo os próprios agentes de intervenção (conhecidos localmente como extencionistas) tem tido um impacto bastante restrito na alimentação e desenvolvimento de outras preferências entre os comunitários.

A maioria da população da ilha mostra sinais de crescente dependência da compra de itens alimentares importados de outras regiões da Amazônia e do Brasil, como por exemplo arroz e feijão, e um crescente consumo de produtos industrializados como enlatados e misturas artificiais. A produção agrícola, concentrada principalmente nos meses de verão, não consegue suprir satisfatoriamente as famílias ao longo do inverno. Somado a isto, a venda e estocagem de alimentos são complicadas pelos baixos preços de mercado durante a colheita, dificuldade e custo de transporte e técnicas inapropriadas para preservação da produção (Winklerprins, 1996).

Considerações Finais

Os valores obtidos pelo levantamento de consumo alimentar em Aracampina e São Benedito apontam para números satisfatórios ou abaixo dos valores recomendados em termos de calorias consumidas, e bastante elevados em termos de proteínas. A instabilidade na obtenção de alimentos se mostrou uma preocupação real no período das enchentes (inverno) das famílias de ambas as comunidades, apesar de que São Benedito apresentou números bem mais altos neste período do que Aracampina. Acredito que a maior orientação agrícola e a disponibilidade de terras cultiváveis em São Benedito, assim como o acesso a outras fontes de renda como salários e aposentadorias dos moradores pesquisados desta comunidade, garantem uma passagem menos

problemática pelas agruras do inverno que as de sua vizinha Aracampina. Por último, os resultados preliminares do levantamento de consumo individual nos levam a crer que as quantidades de calorias ingeridas sejam satisfatórias ou apenas discretamente abaixo do mínimo recomendado internacionalmente.

Os resultados acima confirmam minhas suspeitas apresentadas num artigo anterior (Murrieta, no prelo), que no que se refere ao status nutricional, pelo menos da população infantil de Ituqui, os valores das médias de z-score obtidas no levantamento antropométrico, apresentam médias satisfatórias tanto para a relação de peso e altura, como para a de altura e idade. Os dados de antropometria de Ituqui permitiram a observação de três padrões principais no crescimento da população infantil: 1. A média de comprimento por idade ao nascer está abaixo da média internacional mas acima do mínimo recomendado; 2. existe uma queda na relação entre peso e altura no período de 6 a 24 meses, seguido por uma queda de altura/idade a partir dos 24 meses; 3. um número pequeno mas significativo de crianças apresenta valores abaixo do mínimo internacional na relação entre altura e idade.

Minhas observações iniciais sugerem que as causas mais prováveis para o baixo comprimento ao nascer e, em parte, do número de crianças com altura/idade abaixo das referências mínimas internacionais não estão diretamente relacionadas à quantidade de alimentos consumidos, mas sim a: 1. o contínuo estresse físico (e talvez emocional) a que as mulheres são submetidas durante a gravidez; 2. a variedade insatisfatória de itens alimentares consumidos durante este período; 3. no que se refere especialmente às quedas dos valores de peso/altura e de altura/idade, a baixa qualidade nutritiva dos alimentos substitutivos ou complementares do leite materno durante o desmame; 4. o contato mais intenso com o meio ambiente físico durante este período, causando assim uma maior exposição aos patógenos locais (Murrieta, no prelo).

Finalmente, no que se refere às escolhas alimentares, defendo que o esforço de investigação científica nos processos de escolhas, indivi-

duais e domésticas, na Ilha de Ituqui, assim como a busca de soluções para um gerenciamento dos recursos naturais “ecologicamente correto”, não trará nenhum resultado significativo se não passar por uma abordagem multinivelada e interativa. Meus dados preliminares, sobre escolhas alimentares e impacto nutricional, sugerem um processo infinitamente mais complexo que um mero reflexo de forças produtivas; em que fatores “limitantes”, ecológicos e econômicos, são traduzidos localmente dentro de um número de variáveis restritas, em que opções e preferências movimentam-se e são (também!) articuladas emocional e culturalmente. Parafraseando Pierre Bourdieu, “a necessidade impõe um gosto pela necessidade a qual implica numa forma de adaptação para e conseqüente aceitação do necessário” (1983a:373). Continuando, “isto pode ser visto mais claramente quando fora de foco, tendo sobrevivido às condições que a produziram” (1983a:374). A preferência pela farinha de mandioca seria um exemplo perfeito.

Em outras palavras, as escolhas alimentares são resultado de uma relação multidirecional, em que os elementos impactados acabam tornando-se os impactantes. Estrategicamente, eles podem ser manipulados consciente ou inconscientemente. Entretanto, no contexto das percepções cognitivas e do domínio do *habitus*, o principal tradutor torna-se a continuidade do dia-a-dia e a previsibilidade do que já é conhecido. E aqui poderíamos utilizar a reima como ilustração.

Nesta dialética do cotidiano, distinções sociais são definidas, condições enfatizadas e preferências negociadas. Assim, “comida serve como um sinal não apenas para temas mas também para situações” (Barthes, 1975:58; citado em Mintz, 1985:210). E aqui nos voltamos para a curiosa estação do tracajá e a persistente e desejada presença da carne de gado no menu ritual de Ituqui.

A acentuação das preferências pelo que tem gosto familiar é aliada a alimentos de fácil e atraente paladar como os açúcares e as gorduras. Neste ponto, entra a “inovação” de um repertório gastronômico “moderno” que combina o gosto fácil dos carboidratos simples (prin-

principalmente os açúcares) e o acesso a itens industrializados ricos em gorduras (enlatados e óleos vegetais). Entretanto, se confirmarmos os atuais resultados do levantamento de consumo alimentar doméstico teremos que lidar com a possibilidade de que, por alguma razão, este deslocamento de gosto não teve o impacto esperado, principalmente, no que se refere à ingestão de calorias.

Seria redundante dizer que precisamos de mais pesquisas etnográficas sobre sociedades caboclas. Considerando as idéias discutidas até este ponto, achamos que esses estudos devem ser expostos a abordagens mais inclusivas e processuais. Em outras palavras, deveríamos olhar para as sociedades caboclas como um produto histórico de um conjunto de interações, incluindo atores sociais, sistemas simbólicos, necessidades econômicas e biológicas, ambientes físicos, estruturas externas sócio-políticas e as condições contextuais das práticas do cotidiano. A ênfase sobre hábitos alimentares, e suas implicações nutricionais e sobre as interações com intensas mudanças políticas e econômicas, pode produzir a conexão perfeita entre diferentes fatores impactando a sobrevivência biológica e a representação social das sociedades Caboclas.

A prática da intervenção

Há algo que precisa ser feito? O que pode ser feito? Como poderíamos iniciar uma prática que contribuísse, de alguma forma, para a melhoria da qualidade de vida desta população? Acredito que o primeiro passo para qualquer tipo de atividade (científica ou de intervenção) local seria a aceitação de uma realidade complexa e heterogênea em que os atores sociais têm diferentes expectativas e vontades. Assim, precisamos inicialmente nos perguntar se esses atores precisam de algum tipo de intervenção e, se precisarem, se eles a querem.

Segundo, é importante lembrar que não existe um consenso ou uma “voz” nas comunidades. As diferenças de opinião e interesses, assim

como as suas limitações econômicas e ecológicas, motivam, de maneiras diversas, as inclinações e escolhas em todos os níveis dos atores envolvidos. Tentativas anteriores de agrupamento e organização, usando como critérios concepções impostas e mais abrangentes, como por exemplo “comunidade”, são problemáticas e acabam cedendo a um subtexto ordenador, baseado em “normas” de parentesco e de reciprocidades locais. Assim, qualquer abordagem de “ação” deve restringir-se, ou pelo menos limitar-se, a unidades de análise compatíveis com as formas de organização e estruturação locais efetivas e culturalmente aceitáveis. Sugeri acima a adoção do indivíduo e da unidade doméstica como unidades “lógicas” para o início de um trabalho científico, pois bem, o mesmo se aplicaria à intervenção.

Uma importante contribuição para o estudo de sociedades caboclas e potencial instrumento de ação, é o conceito da unidade familiar de parentesco (“família” ou “parentes”) ou *kindred* utilizado por Stephen Nugent (1993:140), em que, “*kindred*” é definido como “um grupo de homens e mulheres consangüíneos e afins” (1993:140), que formam uma família extensiva ou múltipla, mas que não vivem necessariamente juntos. A ordenação espacial das unidades domésticas, sob um parâmetro de “*kindred*”, já existe e é utilizada de maneiras informais e justapostas pelos moradores de Ituqui. O aproveitamento desses agrupamentos “naturais” pode poupar-nos de um frustrante esforço de organização duvidoso e, geralmente, improdutivo.

Terceiro, assim como já existem formas locais de organização do labor, também existem práticas que oferecem alternativas sociais, como formas de encorajar outros modos de exploração e aproveitamento de recursos naturais, conseqüentemente, de consumo alimentar. Como já foi referido antes, os quintais e jardins não só fazem parte de um domínio espacial e afetivo feminino, mas são importantes ferramentas de produção, experimentação e diversificação de cultivos. A superposição de uma tecnologia doméstica e formas de organização familiar, com o aumento da participação de uma camada da sociedade local sempre

neglicenciada (neste caso as mulheres), parece constituir a combinação perfeita para um trabalho de intervenção desta natureza. Era comum minha equipe ser abordada por mulheres de diversas faixas etárias, solicitando atividades que as beneficiassem diretamente.

A outra poderia ser a criação de atividades, dentro de pacotes já existentes do Projeto Várzea ou de outros programas (por exemplo, a Pastoral da Terra), que encorajassem a assimilação e o aprendizado de conceitos científicos básicos sobre saúde e doenças locais, seu impacto sobre a população e sua relação com a ecologia da várzea (com isso também sugiro que se observe o resultado final, isto é, a combinação das diversas formas de conhecimento, incluindo o caboclo). Outros temas, que já apresentam um perfil problemático na ilha, como gravidez e desmame, podem ser incluídos neste trabalho como forma de diminuir o impacto epidemiológico do meio ambiente da várzea sobre a população local e seu status nutricional.

Por último, é vital que comecemos a incluir em nossas investigações e tentativas de intervenção uma maior preocupação com as representações e emocionalidade das atividades econômicas locais. Já mencionamos, anteriormente, a importância de tal elemento na atividade pesqueira, principalmente, na pesca do pirarucu, ou na captura do tracajá. A excessiva ênfase econômica e ambiental dos estudos e práticas de intervenção desenvolvidas parece que tem levado a uma sistemática negligência de outras esferas de motivação social. A pesca, particularmente, está embebida num *ethos* cultural que envolve essa atividade no que é denominado por Renato Rosaldo (1989:12) de “a força cultural das emoções”. Em outras palavras, observações “que eliminam emoções intensas não apenas distorcem as suas descrições mas também removem variáveis chaves para sua explicação” (*Id., ibid.*). Esta emocionalidade do processo social pode ter uma importância maior na resistência dos moradores locais, em adotar medidas mais “eficazes” de conservação dos recursos naturais, do que se imagina. A superposição de tal apelo poderia ser a chave de alguns comportamentos econômica e ecologica-

mente “irracionais”, como, por exemplo, a captura até a exaustão de “recursos” como o pirarucu e o tracajá, já que a legislação, assim como as tímidas ameaças de fiscalização das entidades responsáveis, não tem surtido o efeito desejado. Em suma, talvez a solução para a conservação seja a valorização cultural e emocional das atividades de captura ao invés da sua proibição, assim como para os diferentes aspectos de produção e consumo de alimentos.

É claro que qualquer operacionalização das medidas sugeridas acima deve passar por uma meticulosa fase de experimentação e avaliação, de maneira a estimar o nível de sucesso alcançado ou alcançável. Para isso, é absolutamente imprescindível definir, rigorosamente, os objetivos a serem alcançados, o que nós entendemos como êxito e fracasso de uma intervenção, e finalmente, o tempo e o grau de continuidade que nós possamos oferecer.

Agradecimentos

Gostaria de agradecer em primeiro lugar aos habitantes das comunidades de Aracampina e São Benedito pela sua colaboração voluntária e entusiasmo na realização desta pesquisa. Meus agradecimentos ao Dr. David McGrath e aos membros do Projeto Várzea, principalmente aos meus assistentes, Perpétuo Socorro de Souza e Edimar Dantas pela sua inestimável colaboração em campo e em laboratório. A Urbano Lopes pela assessoria nos cálculos estatísticos. A Dana Dufour, Walter Alves Neves, Antoinette Winklerprins, Fábio de Castro, Angélica Motta-Maués, Emilio Moran, José Reinaldo Lopes e Donna Goldstein por suas críticas e sugestões. Ao Laboratório de Cartografia da Universidade do Wisconsin em Madison pelos mapas utilizados neste artigo. Ao apoio institucional e financeiro do convênio IPAM/WWF/ODA/UFPa. Quero também agradecer ao CNPq pela bolsa de doutorado (Proc. 200337-2) concedida a mim durante a realização desta pesquisa, à FAPESP pelo auxílio-pesqui-

sa (Proc 96-7487/2), assim como à ajuda financeira da Universidade do Colorado através do “Iberian and Latin American Study Center”.

Bibliografia

APPADURAI, A.

- 1981 “Gastropolitics in hindu south Asia”, *American Ethnologist*, 8, pp. 494-511.
- 1983 *The social life of things: commodities in cultural perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press.
- 1991 “Dietary Improvisation in an Agricultural Economy”, in SHARMAN A., THEOPHANO, J., CURTIS, K. e MESSER, E. (eds.), *Diet and domestic life in society*, Philadelphia, Temple University Press, pp. 205-33.

BARTHES, R.

- 1975 “Toward a Psycology of Contemporary Food Consumption”, in ELBORG e FOSTER, R. (eds.), *European diet from preindustrial to modern times*, New York, Harper and Row.

BERNARD, R.

- 1988 *Research methods in cultural anthropology: Qualitative and quantitative approaches*, Thousand Oaks, Sage Publications.

BLACK, J.K.

- 1991 *Development in theory and practice: bridging the gap*, Boulder, Westview Press.

BOURDIEU, P.

- 1983a *Distinctions: a social critique of the judgment of taste*, Cambridge, Harvard Univerty Press.
- 1983b “Esboço de uma Teoria da Prática”, in ORTIZ, R. (ed.), *Bourdieu*, São Paulo.

BRAUDEL, F.

- 1981 *Civilization and capitalism, 15th-18th century*, New York, Harper & Row.

BUNKER, S.

- 1984 "Modes of extraction, unequal exchange and the progressive underdevelopment of an extreme periphery: the Brazilian Amazon, 1600-1980", *American Journal of Sociology*, 89 (5), pp. 1017-64.

CHIBNIK, M.

- 1991 "Quasi-ethnic groups in Amazonia", *Ethnology*, 30, pp. 75-95.
1995 *Risky Rivers: the economics and politics of floodplain farming in Amazonia*, Tucson and London, The University of Arizona Press.

CLIFFORD, J. E MARCUS, G.

- 1988 *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*, Berkeley, University of California Press.

CLIFFORD, J.

- 1983 "Power and dialogue in ethnography: Marcel Griaule's initiation", in STOCKING JR., G.W. (ed.), *Observers observed: essays on ethnographic fieldwork*, Madison, University of Wisconsin Press.
1988 "Introduction: partial truths", in CLIFFORD, J. AND MARCUS, G. (eds), *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*, Berkeley, University of California Press, pp. 1-27.

CONKLYN, B.A. e GRAHAM, L.R.

- 1995 "The shifting middle ground: Amazonian Indians and eco-politics", *American anthropologists*, 97(4), pp. 695-710.

DOUGLAS, M.

- 1966 *Purity and danger*, London, Routledge and Kegan Paul.
1975 "Deciphering a meal", in DOUGLAS, M. (ed.), *Implicit meanings: essays in anthropology*, Boston, Routledge.
1978 *The world of goods: towards an anthropology of consumption*, London, Allen Lane.
1984 *Food in the social order: studies of food and festivities in three American communities*, New York, Russell Sage Foundation.

DUFOUR, D.

- 1992 "Nutritional ecology in the tropical rain forests of Amazonia", *American journal of human biology*, 4, pp. 108-207.
- 1995 "Diet and nutritional status of Amazonian peoples", in ROOSEVELT, A.C. (ed.), *Amazonian indians from pre-history to the past*, Tucson and London, The University of Arizona Press.

DUFOUR, D. E TEUFEL, N.I.

- 1995 "Minimum data sets for the description of diet and measurement of food intake and nutritional status", in MORAN, E.F. (ed.), *The comparative analysis of human societies: toward common standards for data collection and reporting*, Boulder, Lynne Rienner Publishers.

ESCOBAR, A.

- 1992 "Culture, economics, and politics in Latin America", in ESCOBAR, A. E ALVAREZ, S.E. (eds), *The making of social movements in Latin America: identity, strategy and democracy*, Boulder, Westview Press.
- 1995 *Encountering development: the making and unmaking of the Third World*, Piencetown, Princeton University Press.

FERGUNSON, J.

- 1991 *The anti-politics machine: "development", depoliticization, and bureaucratic power in Lesotho*, Cambridge, Cambridge University Press.

FRANCO, G.

- 1987 *Tabela de composição química dos alimentos*, Rio de Janeiro/São Paulo, Livraria Atheneu.

FRANKE, J.

- 1987 "The effects of colonialism and neocolonialism on the gastronomic patterns of the Third World", in HARRIS, M. E ROSS, E. (eds.), *Food and evolution: toward a theory of human food habits*, Philadelphia, Temple University Press.

FRIEDMAN, H.

- 1982 "The political economy of food: the rise and fall of the postwar international food order", in BUROWAY, M. E SKOPOL, T. (eds), *Marxist inquiries: studies of labor, class and states*, *American Journal of Sociology* 88, supplement.

FURTADO, L.

- 1994 *Pescadores do Rio Amazonas: um estudo antropológico da pesca ribeirinha numa área amazônica*, Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi.

GALVÃO, E.

- 1955 *Santos e visagens*, São Paulo, Companhia Editora Nacional.

GEERTZ, C.

- 1963 *Agricultural involution*, Berkeley, University of California Press.

GENTIL, J.

- 1988 “A juta na agricultura de várzea na área de Santarém – médio Amazonas”, *Boletim do MPEG*, série Antropologia, 4(2), pp. 118-99.

GINZBURG, C.

- 1987 *O queijo e os vermes; o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição*, São Paulo, Cia. da Letras

GIUGLIANO, R.; SHIRIMPTON, L.; ARKOL, D.; GIUGLIANO, L.G. E PETRERI, M.

- 1978 “Diagnóstico da realidade alimentar e nutricional do Estado do Amazonas, 1978”, *Acta Amazônica*, 8(2), pp. 5-53.

GIUGLIANO, R; GIUGLIANO, L.G. E SHRIMPTON, R.

- 1981 “Estudos nutricionais das populações da Amazônia, Várzea do Solimões, 1981”, *Acta Amazônica*, 11(4), pp. 773-88.

GIUGLIANO, R; SHRIMPTON, L.; ARKOL, D.; GIUGLIANO, L.G. E PETRERI, M.

- 1984 “Estudos nutricionais das populações rurais da Amazônia, II, Rio Negro”, *Acta Amazônica*, 14 (3-4), pp. 427-49.

GOUDING, M.

- 1980 *The fishes and the forest*, Berkeley, University of California Press.

GROSS, D.

- 1975 "Protein capture and culture development in the Amazon basin", *American anthropologists* 77, pp. 526-49.

HARRIS, M.

- 1974 *Cows, pigs, wars and witches: the riddles of culture*, New York, Randon House.
1977 *Cannibals and kings*, New York, Random House.
1987 "Foodways: historical overview and theoretical prolegomenon", in HARRIS, M. E ROSS, E. (eds.), *Food and evolution: toward a theory of human food habits*, Philadelphia, Temple University Press.

HART, G.

- 1992 "Imagined units: constructions of 'the household' in the economic theory", in ORTIZ, S. E LEES, S. (eds.), *Understanding economic process*, Lanham/ New York/ London, Univerty Press of America, pp. 111-31

HIRAOKA, E.

- 1985 "Cash cropping, wage labor, and urbanward migrations: changing floodplain subsistence in the Peruvian Amazon", in PARKER, E. (ed.), *The Amazon caboclo: historical and contemporary perspectives*, Virginia, Studies in third world societies, v.32, pp. xvii-li,

HOBART, M.

- 1993 "Introduction: the growth of ignorance?" in HOBART, M. (ed.) *An anthropological critique of developement: the growth of ignorance*, London and New York, Routledge.

HOBEN, A.

- 1982 "Anthropologists and development", *Annual review of Anthropology*, 11, pp. 349-75.

HOLMES, R.

- 1993 "Nutritional anthropometry of South American indigenes: growth deficits in biocultural and development perspectives", in HLADICK, C.M.; HLADIK, A.; LINARES, O.F.; PAGEZY, F.; SEMPLE, A. E HADLEY, M. (eds.), *Tropical forests, people and food, man and the biosphere series*, Paris, Pantheon Publishing.

HOLMES, R. E CLARK, K.

- 1992 "Diet, acculturation and nutritional status in Venezuela's Amazon territory", *Ecology of food and nutrition*, 27, pp. 163-87.

KHARE, R.S. e RAO, M.S.A.

- 1986 *Food, society and culture*, Durhan, Caroline Academic Press.

LÉVI-STRAUSS, C.

- 1966 "The culinary triangle", *Partisan Review*, 33, pp. 587-95.
1969 *The raw and cooked: introduction to a science of mythology vol. I*, Chicago, University of Chicago Press.
1989 *O pensamento selvagem*, Campinas, Papirus Editora.

LIEBERMAN, L.S.

- 1986 "Nutritional anthropology at the household level", in Quandt, S. e Ritenbaugh, C. (eds), *Training manual in nutritional anthropology*, publicação especial da American Anthropological Association, v. 20.

LIMA, D.M.

- 1992 *The social category caboclo: history, social organization, identity and outsider's social classification of the rural population of an Amazonian region*, dissertação de Doutorado, Cambridge, King's College.

LINDENBAUN, S.

- 1986 "Rice and meat: the meaning of foods in Bangladesh", in KHARE, R.S. E ERA, M.S.A. (eds.), *Food, society and culture*, Durhan, Caroline Academic Press.

MARCUS, G.

- 1988 "Contemporary problems of ethnography in the modern world system", in CLIFFORD, J. E MARCUS, G. (eds), *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*, Berkeley, University of California Press, pp. 165-94.

MARCUS, G.E. E M.J. FISHER.

- 1986 *Anthropology as cultural critique*, Chicago, University of Chicago.

MAUÉS, R. H. & MOTTA MAUÉS

- 1978 "O modelo da 'Reima': representações alimentares em uma comunidade amazônica", *Annuário Antropológico*, 77, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

MAUÉS, R.H.

- 1995 *Santos e festas: catolicismo e controle eclesiástico*, Belém, Sèjup.
1990 *A ilha encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*, Belém, Gráfica e Editora Universitária/UFPa.

MCGRATH, D. (coord.).

- 1994a *Projeto Várzea: lake reserve and community based management of varzea resources, Ituqui, Brasil*, ODA/WWF proposal (WWFBR0604).
1994b "Manejo comunitario da pesca nos lagos de várzea do Baixo Amazonas", in FURTADO, L.G., LEITAO, W. E MELLO, A.F. (eds.), *Povos das águas: realidade e perspectivas na Amazônia*, Belém, Museu Paraense Emilio Goeldi.

MCGRATH, D; CASTRO, F.; FUTEMA, C.; AMARAL, B.R. E CALABRIA, J.

- 1993 "Fisheries and the evolution of resources management on the lower Amazonian varzea", *Human Ecology*, 21(2), pp. 167-95.

MEAD, M.

- 1943 *The problem of changing food habits*, relatório do Committee on Food, 1941-1943, Washington, DC, National Academy of Sciences.

MEGGERS, B.J.

- 1954 "Environmental limitation on the development of culture", *American Anthropology*, 56, pp. 801-24.
1977 *Amazônia, a ilusão de um paraíso*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

MELCHER, S.S. & NEVES, W.A.

- 1994 *Antropometria nutricional e ocidentalização de três sistemas sócioeconômicos ribeirinhos do estuário do Amazonas*, trabalho apresentado no III Congresso Latino-Americano de antropologia Física, Rio de Janeiro.

MESSER, E.

- 1984 "Anthropological perspectives on diet", *Annual review of Anthropology*, 13, pp. 205-49.
- 1986 "The 'small but healthy' hypothesis: historical, political and ecological influences on nutritional standards", *Human ecology*, 14, pp. 57-75.

MINTZ, S.

- 1979 "Time, sugar and sweetness", *Marxist perspective*, 2(4), pp. 56-73.
- 1985 *Sweetness and power: the place of sugar in modern history*, Penguin Books, New York.

MORAN, E.F.

- 1974 "The adaptive system of the Amazonian caboclo", in WAGLEY, C. (ed.), *Man in the Amazon*, Gainesville, pp. 139-59.
- 1981 *Developing Amazonia*, Bloomington, Indiana University Press.
- 1983 *Through Amazonian eyes: the human ecology of Amazonian populations*, Iowa City, University of Iowa Press.

MOTTA-MAUÉS, M.A.

- 1993 "*Trabalhadeiras*" & "*camaradas*": *relações de gênero, simbolismo e ritualização numa comunidade amazônica*, Belém, Editora Universitária/UFPA.

MOTTA-MAUÉS, M.A. E R.H. MAUÉS.

- 1980 *Hábitos e crenças alimentares numa comunidade de pesca*, Belém, Falangola.

MURRIETA, R.S.S.

- 1994 *Diet and subsistence: changes in three caboclo populations on Marajo Island, Brazil*, tese de MA, Boulder, University of Colorado.
- no prelo "Status nutricional infantil em três comunidades ribeirinhas da Ilha de Itiqui, Amazônia, Brasil, *Boletim do MPEG, Antropologia*.

NETTING, R. M.; WILK, R.W. E ARNOULD, E.J.

- 1984 "Introduction", in NETTING, R.M., WILK, R.R. E ARNOULD, E.J. (eds.), *Households*, Berkeley, University of California Press.

NETTING, R.M.

1993 *Smalholders, householders*, Stanford, Stanford University Press.

NUGENT, S.

1993 *Amazonian caboclo society: an essay on invisibility and peasant economy*, Providence, Berg Publishers.

1995 *Big mouth: the Amazon speaks*, San Francisco, BrownTrout Publishers, Inc.

PARKER, E.

1985a "The Amazon caboclo: an introduction and overview", in PARKER, E. (ed.), *The Amazon caboclo: historical and contemporary perspectives*, *Studies in Third World societies*, v. 32, Virginia, pp. xvii-li.

1985b "Caboclization: transformation of the amerindian in Amazonia, 1615-1800", in PARKER, E. (ed.), *The Amazon caboclo: historical and contemporary perspectives*, *Studies in Third World societies*, v. 32, Virginia, pp. xvii-li.

PELTO, G.H. E PELTO, J.P.

1989 "Small but healthy? An anthropological perspective", *Human Organization*, 48(1), pp. 11-5.

PHILLIPS, D.R. E VERHALSSELT, Y.V.

1994 "Introduction: health and development", in PHILLIPS, D.R. E VERHASSELT, Y. (eds.), *Health and development*, New York, Routledge.

PUCCIARELLI, H.; NEVES, W; MELCHER, S.S. E MURRIETA, R.S.S.

submetido *Sexual Dimorphism and Nutritional Status in Three Amazonian Caboclo Communities*, Human Biology.

QUANDT, S.A.

1986 "Nutritional anthropology: individual focus", in QUANDT, S.A. E RITENBAUGH, C. (eds.), *Training manual in nutritional anthropology*, AAA, nº 20, 3-21.

1987 "Methods for dietary intake", in JOHNSTON, F.E. (ed.), *Nutritional anthropology*, New York, Alan R. Liss.

RAPPAPORT, R.

1968 *Pigs for the ancestors*, New Haven, Conn., Yale University Press.

RICHARDS, A.

1939 *Land, labour and diet northern Rhodesia*, Oxford, Oxford University Press.

ROBBEN, A.C.G.

1989 *Sons of the sea Goddess: economic practice and discursive conflict in Brazil*, New York, Columbia University Press.

ROCHA, Y.R.; YUYAMA, L.K.O. E NASCIMENTO, O.P.

1993 "Perfil nutricional de pré-escolares e escolares residentes em Palmeiras do Javari, AM", *Acta Amazônica*, 23(1), pp. 9-14.

ROOSEVELT, A.C.

1980 *Parmana, prehistoric maize and manioc subsistence along the Amazon and Orinoco*, New York, Academic Press, New York.

1991 *Moundbuilders of the Amazon: geophysical archaeology on Marajó Island, Brazil*, New York, Academic Press.

ROSALDO, R.

1989 *Culture and truth: the remaking of social analysis*, Boston, Beacon.

ROSS, E.B.

1987 "An overview of trends in dietary variation from Hunter-Gatherer to modern capitalist societies", in HARRIS, M. E ROSS, E. (eds.), *Food and evolution: toward a theory of human food habits*, Philadelphia, Temple University Press.

ROSS, J.K.

1978 "The evolution of Amazonian peasantry", *Journal of Latin American studies*, 10(2), pp. 193-218.

SAHLINS, M.

1985 *Islands of history*, Chicago, University of Chicago Press.

SANTOS, R.V. E COIMBRA JR., C.E.A.

- 1994 "Contato, mudanças sócio-econômicas e a bioantropologia dos Tupi-Mondé da amazônia brasileira", in SANTOS, R.V. E COIMBRA JR., C.E.A. (org.), *Saúde e povos indígenas*, Rio de Janeiro, Editora Fiocruz, pp. 189-213.

SANTOS, R.V.

- 1993 "Crescimento físico e estado nutricional de populações indígenas brasileiras", *Cadernos de saúde pública*, v. 9(1), pp.46-57.

SHARMAN, A.; THEOPHANO, J.; CURTIS, K. E MESSER, E.

- 1991 "Introduction", in SHARMAN, A.; THEOPHANO, J.; CURTIS, K. E MESSER, E. (eds.), *Diet and domestic life in society*, Philadelphia, Temple University Press.

SHRIMPTON, R. E GIUGLIANO, R.

- 1979 "Consumo de alimentos e alguns nutrientes em Manaus, Amazonas, 1973-74", *Acta Amazônica*, 9(1), pp. 117-41.

SMITH, N.

- 1981 *Man, fishes and the Amazon*, New York, Columbia University Press.

STEWARD, J.

- 1955 *Theory of culture change*, Urbana, University of Illinois Press.

STONICH, S.C.

- 1993 "*I am destroying the land*": the political ecology of poverty and environmental destruction in Honduras, Boulder, Westview Press.

THOMAS, R.B.

- 1976 "Energy flow at high altitude", in PAUL, BAKER, T. E LITTLE, M. (eds.), *Man in the Andes*, Stroudsburg, Downen, Hutchinson and Ross.

WAGLEY, C.

- 1988 *Uma comunidade Amazônica*, São Paulo, EDUSP.

WHITE, L.

- 1949 "Energy and the evolution of culture", *Science of culture*, New York, Grove Press, pp. 363-92.

WILK, R.

- 1989 *The household economy*, Boulder, Westview.

WINKLERPRINS, A.

- 1997 "Land use decision making using local soil knowledge on the Lower Amazon floodplain", *The Geographical Review*, 87 (1), pp. 105-8

WOLF, E.R.

- 1982 *Europe and people without history*, Berkeley, University of California Press.

ABSTRACT: This paper is a study of everyday practices of food choice and use among the inhabitants of Ituqui Island, Santarém municipality, Pará. In addition, I intend to assess the impact of such practices on the local intervention programs. Anthropological studies on food habits and use have been, especially, concentrated on monolevel analysis of mental and cultural structures, systems of representation and economic and environmental infrastructures. For this study, I propose the shift of this focus to the interaction among everyday practices, the *habitus* and the levels mentioned above. In the Amazon, the need for more research on food habits and uses among peasant societies is added to the modest number of studies in general on these societies, specially, the caboclo ones. The study done on Ituqui Island shows high values of protein intake and low, but moderate, values of caloric intake in relation with the international standards. The processes of food choice appear to be mainly influenced by systems of local food taboos, natural resources and market intense seasonal fluctuation, class representations, and social and individual preferences. Despite the heterogeneity of the processes mentioned above, local intervention programs on nutrition and food insist in simplifying the packages introduced, thus ignoring important social and cultural variables.

KEY WORDS: food habits, caboclos, Amazonia, intervention, development.

Aceito para publicação em março de 1998.

TABELA 1 – Consumo de kilocalorias e proteínas por unidade doméstica em relação às recomendações mínimas internacionais (FAO/OMS, citado em Franco, 1987).

| | estação chuvosa | | estação seca | | | |
|--------------|-----------------|-------|--------------|-------|-------|-------|
| | inverno | | verão | | | |
| | % recom. | | % recom. | | total | |
| | Kcal | Prot. | Kcal | Prot. | Kcal | Prot. |
| Aracampina | 57,1 | 202,0 | 68,2 | 286,3 | 62,7 | 204,1 |
| São Benedito | 105,7 | 414,3 | 71,5 | 378,7 | 88,6 | 396,5 |

TABELA 2 – Consumo de energia (kilocalorias) e proteínas (gramas) das unidades domésticas em Aracampina e São Benedito nas duas estações (inverno e verão).

| | | | Energia (Kcal) | | Proteína (g) | | Consumo total | |
|--------------|------|------|----------------|--------|--------------|-------|---------------|-------|
| | Udn* | In** | média | DP | média | DP | Kcal | g |
| Aracampina | 8 | 56 | 55426 | ±23074 | 2673 | ±1520 | 783742 | 39274 |
| São Benedito | 4 | 24 | 65284 | ±26871 | 3990 | ±1516 | 522275 | 31925 |
| Total | 12 | 80 | 58855 | ±24323 | 3131 | 1616 | 1306017 | 70599 |

* número de unidades domésticas

** número de indivíduos



FIGURA 1 – Localização da área de estudo

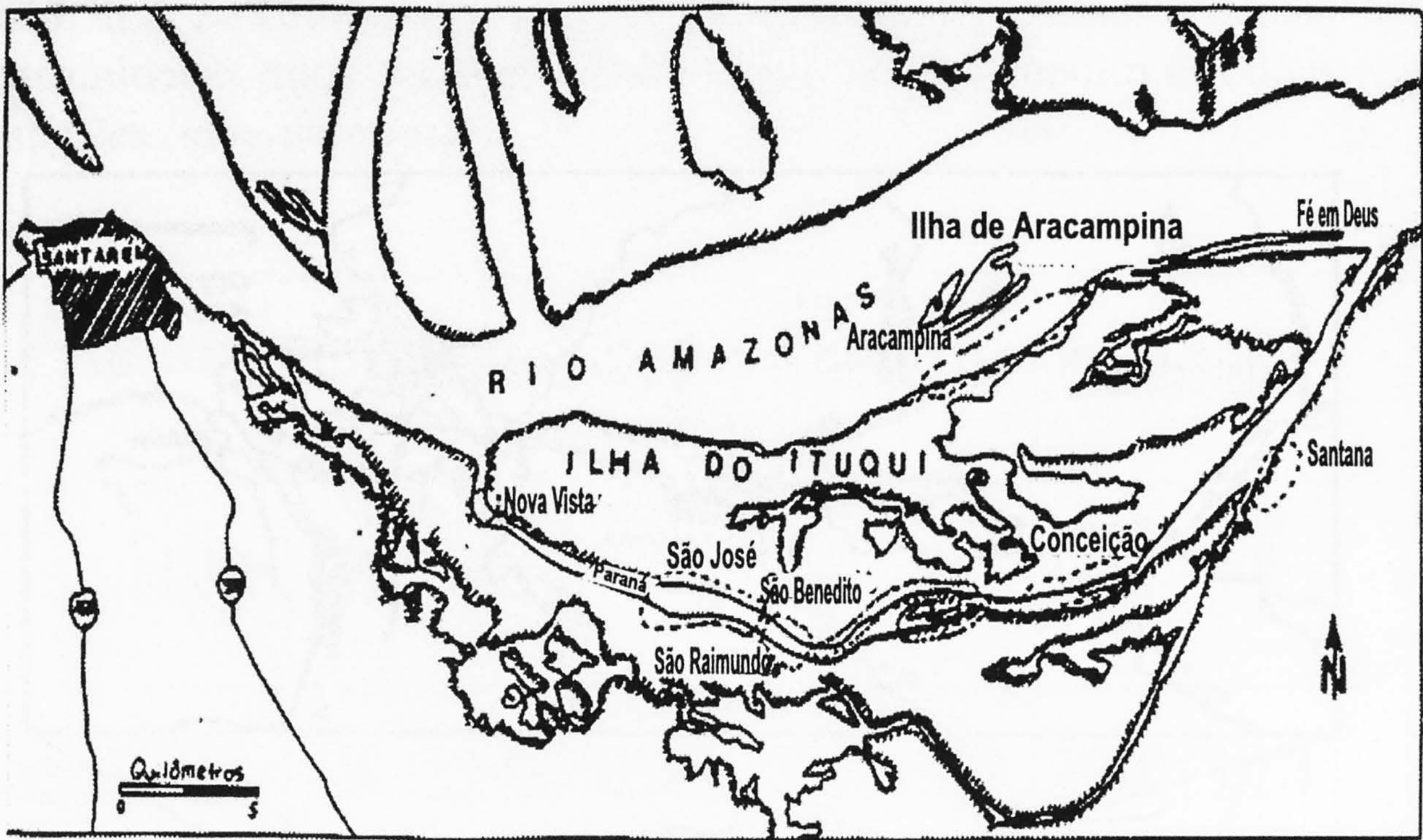


FIGURA 2 – Mapa da Ilha de Ituqui, município de Santarém

Hispanismo e Indigenismo: o dualismo cultural no pensamento social peruano (1900-1930).

Uma revisão necessária

Urpi Montoya Uriarte¹

“Desde dónde pensar la identidad mientras siga imperando una razón dualista, atrapada en una lógica de la diferencia que trabaja levantando barreras, que es lógica de la exclusión y la transparencia?”
(Martin-Barbero, 1987:205)

RESUMO: O artigo apresenta duas vertentes do pensamento social peruano que, nas primeiras décadas deste século, debateram sobre os componentes culturais daquele país e seus papéis na conformação da futura nação peruana. O objetivo desta apresentação é discutir o esquema dual que o hispanismo e o indigenismo partilharam e mostrar como, até os dias de hoje, a oposição e o conflito continuam sendo considerados como as formas predominantes pelas quais as culturas se comunicam e convivem no Peru. A discussão do esquema dual refere-se tanto a sua desconsideração das múltiplas negociações e conciliações entre os universos culturais no Peru, quanto à necessidade de se pensar e considerar a diferença sem esquecer a igualdade.

PALAVRAS-CHAVE: pensamento dual, diversidade cultural, convivência intercultural

O “redescobrimento” da importância do componente indígena no Peru a partir de Gonzáles Prada foi o ponto de partida para que, entre 1900 e 1930, surgissem duas maneiras – contrárias e similares – de pensar os componentes culturais daquele país. Ambas as maneiras, hispanismo e indigenismo, marcaram profundamente o pensamento social peruano ao longo deste século. A base comum dessas interpretações e de suas propostas foi o dualismo. Tal dualismo, isto é, o esquema binário, a ênfase na distância e oposição dos componentes culturais e o conflito como única ou principal maneira de relacionamento entre eles conforma, desde então, a principal herança intelectual que sucessivas gerações – salvo exceções – pouco questionaram. Apresentando os autores e idéias hispanistas e indigenistas, este artigo propõe-se analisar os pressupostos do esquema interpretativo que esses partilham para entender sua vigência ao longo do século e assinalar os perigos e incongruências de suas propostas num país multicultural como o Peru.

O “redescobrimento” do índio

Gonzáles Prada “redescobriu” o índio, durante séculos ignorado pela ausência de indivíduos, como Las Casas, Garcilaso ou Huamán Poma, que lembrassem às autoridades a existência dos índios como seres humanos com direitos e propostas. Comovido pela derrota peruana frente ao Chile (no final do século passado), Gonzáles Prada rompeu esse silêncio e levantou a questão do Peru ser um país com um imenso componente indígena. Com efeito, com este pensador “comienzan las grandes rupturas, el señalamiento de réprobos y culpables, el ajuste de cuentas” (Neira, 1996:357). Gonzáles Prada foi, como salientou Mariátegui, o primeiro instante lúcido da consciência do Peru (Mariátegui, 1969).

A derrota peruana na chamada “Guerra del Pacífico” (1879-1883) serviu para que Manuel Gonzáles Prada se perguntasse sobre o porquê da pátria não ter sido defendida. Respondeu-se: “Si del indio

hicimos un siervo, qué patria defenderá?”(Gonzáles Prada, 1977:23). Assim, a derrota foi explicada pela situação servil do índio, pela fragmentação, divisão e oposição das duas partes que compunham o Peru: índios (ou dominados) e brancos (ou dominantes). O dualismo, desde 1888, erigiu-se como ponto de partida para definir o Peru e seus problemas, e o índio tornou-se o “verdadeiro” peruano:

“No forman el verdadero Perú las agrupaciones de criollos y extranjeros que habitan la faja de la tierra situada entre el Pacífico y los Andes. La nación está formada por la muchedumbre de indios diseminados en la banda oriental de la cordillera.”(*Id., ibid.*)

Escritor rebelde, anarquista, anticlerical e profundamente ferido pela derrota frente aos chilenos, Gonzáles Prada encarnou o espírito de protesto, acusação e desafio. Afrontou o passado colonial e qualificou o presente de bárbaro. Radical, clamou pela violência e insurreição dos oprimidos – índios – à violência dos opressores – brancos –

“que ante la violencia responda con la misma moneda”, “al indio no se le predique humildad y resignación sino orgullo y rebeldía”(Gonzáles Prada, 1975:132)

“los despojos sociales nacieron de la violencia, se fundan en la violencia más o menos solapada, y combatirlos violentamente es ejercer el derecho de contestar a la fuerza con la fuerza” (:87).

Denunciou os culpados da situação deplorável do índio: o centralismo que deixou fora da lei as 3/4 partes da população peruana (indígena) (:123); o gamonalismo (sistema de fortes traços feudais nos extensos latifúndios andinos) que a embruteceu; a sociedade toda que não merecia ser chamada civilizada por ter deixado essa população alcoolizada, prostrada, desamparada (:137). Contudo, foram os órgãos do sistema político “los mayores culpados, los más dignos de execración y desprecio” (:141). O Peru inteiro foi sentenciado por Gonzáles Prada como um organismo doente: “donde se aplica el dedo, brota pus” (:90).

O discurso hispanista

A chamada *Generación del 900* encarregou-se de responder a Gonzáles Prada. Composta principalmente por jovens membros da oligarquia dominante nascidos após a guerra (na década de 80 do século passado), os membros dessa geração propuseram-se redesenhar as cores e os costumes do país para, no caminho traçado pelo progresso, chegar à imagem e semelhança dos países “avançados”. Nessa imagem, a imensa massa de índios que Gonzáles Prada jogou na cara da classe dominante, não existia e, portanto, admitiram que alguma coisa deveria ser feita com eles. As propostas desses intelectuais surgiram numa época de auge econômico (nos primeiros anos do século, em que florescia no Peru as exportações de algodão, açúcar, borracha e metais) que favorecia a fé no progresso e o otimismo em relação à viabilidade de tornar o Peru inteiro um país “civilizado”.

Frente à radicalidade de Gonzáles Prada, esses jovens apelaram à tolerância, ao individualismo e ao idealismo (por isso foram chamados também arielistas)². Belaúnde considerou Gonzáles Prada um ressentido³. Garcia Calderón escreveu que “la parte negativa de su obra es mayor que la positiva” por ser anticlerical e radical, por invocar a revolução e não as reformas paulatinas (Garcia Calderon, 1981). Riva-Agüero declarou que os projetos políticos de Gonzáles Prada eram “desastrosos”, e o qualificou de intolerante.

Frente à afirmação de que os índios eram os verdadeiros peruanos e a base (única) da nacionalidade, esses autores responderam não negando aos índios o fato de formarem parte do Peru. No entanto, consideravam a herança hispânica muito mais importante do que a indígena, chegando inclusive a negar que a etapa pré-Incaica fosse parte da história do Peru (tratava-se só de tribos, pensavam). A população indígena não tinha outro papel no presente a não ser adaptar-se, modernizar-se e integrar-se a um projeto que devia ser dirigido por uma oligarquia ilustrada⁴.

O “problema indígena” era um entre outros fatores a serem tratados para reabilitar o país à sua totalidade. Os pensadores da *Generación del 900* acreditavam que o índio devia ser “incorporado” à vida nacional para formar, dessa maneira, um país moderno, uma vez que a modernidade era incompatível com os indígenas. Paradoxalmente, devia-se revalorizar sua história. Em outras palavras, índios no passado sim, no presente não.

A despeito do desprezo pelo índio do presente, esses jovens das capas dominantes admitiram que ele precisava e era merecedor de outras políticas que não fossem as do esquecimento. Assim, Belaúnde, num folheto escrito em 1908, dizia que “la cuestión social del Perú es la cuestión indígena” (Planas, 1994:342); e Garcia Calderón admitia a urgência de civilizá-los, pois sua situação constituía uma vergonha para um país que queria ser considerado avançado e moderno. Contudo, o reconhecimento do “problema indígena” não significava deixar de considerá-los “degenerados”, “viciosos”, “decadentes”, “degradados”.

Os membros do 900 estavam preocupados com a formação da nação, a “integração” da população e o progresso geral do país numa época de profundas mudanças capitalistas. O Peru não podia continuar sendo dois países no interior de um território – pensavam. Os índios deviam ser “assimilados” e passar a sentir-se mestiços. A mestiçagem foi a maneira mediadora, reformista e menos problemática de afirmar o elemento hispânico sem rejeitar, na fórmula, o indígena (Riva-Agüero, 1962). Em debate aberto com os indigenistas, Víctor Andrés Belaúnde afirmou que o Peru não era predominantemente índio e sim branco-mestiço e que, como todo povo mestiço, os peruanos “gravitan espiritualmente hacia lo hispano” (Belaúnde, 1968:140). O Peru era para ele, assim, uma nação predominantemente hispânica. Belaúnde afirmou que a cultura “inferior” tinha participação na peruanidade (“síntesis viviente”), só que de maneira mínima e comandada pela civilização superior (“lo que tiene de bueno o de permanente es asimilado e iluminado por la cultura superior”) (:83). A “assimilação” tornou-se nessa geração num conceito-chave:

“Es evidente que el programa básico de la independencia estaba constituido por la asimilación de la clase aborígen comenzada en el virreynato por la obra educativa de las ordenes religiosas y de la Iglesia en general. Esta magna empresa es el destino histórico del Perú.” [:273]

Em contraste com Gonzáles Prada e os indigenistas, a atitude mediadora, na fórmula, caracterizou o pensamento desses intelectuais (Bondy, 1965). Riva-Agüero, assim, escreveu que:

“la nacionalidad peruana no estaría definitivamente constituida mientras en la conciencia política y las costumbres no se imponga la imprescindible solidaridad y confraternidad entre los blancos, mestizos e indios.” [Planas, 1994:35]

Devemos admitir que esse reconhecimento, embora inconsistente aos nossos olhos, implicava já uma mudança no pensamento positivista da época que considerava os índios como simples primitivos, e o termo “mistura” provocava arrepios (Portocarrero, 1996). No fundo, o que a *Generación del 900* propunha era implementar o modelo de integração homogeneizadora. Com efeito, o Peru era para esse grupo de pensadores,

“un país fundamentalmente occidental o, por lo menos, estaba destinado a serlo o debería serlo, se iría occidentalizando cada vez más, ya sea modernizándose a la francesa o afirmando la tradición española.” [Loayza, 1990:143]

Por isso foram chamados de hispanistas: porque desprezavam e negavam qualquer outra história que não fosse a espanhola e qualquer outro futuro que não fosse o ocidental. Em 1905, Riva-Agüero admitia sem pudor que a história dos índios,

“tiene mucho de exótica y extraña para nosotros [limeños]: no la sentimos con el afecto íntimo con que apreciamos la de la Colonia...” [Riva-Agüero, 1962:189]

Sendo limenhos que não tinham interesse algum em conhecer o resto do país e sendo membros da oligarquia afastada dos Andes, a imagem

que tinham dos índios não podia ser mais do que um conjunto de estereótipos e preconceitos:

“El indio es rencoroso; aborrece al blanco y al mestizo con toda su alma; procura engañarles y perderles; si no les declara guerra franca es por cobardía... En la Sierra hay algo de diabólico y hechizado.” [Riva-Agüero, 1962: 190]

Riva-Agüero foi um dos poucos intelectuais dessa geração que, em 1912, fez o esforço de sair de Lima e viajar pelos Andes do sul peruano. Seu livro *Paisajes Peruanos* narra essa experiência que lhe permitiu reafirmar a imagem dual do país:

“la costa ha representado la innovación, la ligereza, la alegría y el placer; y la sierra, la conservación hasta el retraso, la seriedad hasta la tristeza, la disciplina hasta la servidumbre, y la resistencia hasta la más extrema lentitud.” [Riva-Agüero, 1956:117]

Apesar da “decadência”, “agonia”, “contrastes”, “abatimento”, “degradação”, “imundícia” e “ambiente melancólico” da serra peruana, chamou-a de “el verdadero Perú”, “cuna de la nacionalidad”. Na verdade, Riva-Agüero soube ver sua importância econômica:

“sin la mejora e incremento de la agricultura serrana, jamás habrá material ni moralmente patria vigorosa. Estriba en eso lo más del problema indígena, que es el esencial problema peruano” [:121]

Além do aspecto econômico, “descobriu” que os índios eram a grande maioria da população da serra peruana e que, por isso,

“la suerte del Perú es inseparable de la del indio: se hunde o se redime con él, pero no le es dado abandonarlo sin suicidarse.” [:122]

Posteriormente, Riva-Agüero desmentiria essas afirmações, passando a defender veementemente o hispanismo, aquela

“generosa y calumniada tradición española, que es la nuestra, y de sus benéficas y desagradecidas Leyes de Indias.” [Lopez Soria, 1981:58]

Nessa fase “madura”, o hispanismo total é evidente:

“Nos enorgullecemos de nuestro perdurable españolismo... Tal ha sido y es nuestra fisionomía, nuestro evidente destino, al cual no podemos ni queremos renunciar.” [Riva-Agüero, 1962:34]

Francisco García Calderón foi outro dos intelectuais pertencentes à *Generación del 900*. Estava convencido da urgência de mudar o Peru, de modernizá-lo, obra que deveria ser feita pela oligarquia (“debemos llegar al gobierno democrático por la oligarquía”) que implantaria “orden, ciencia, estabilidad y una reforma lenta” (García Calderón, 1981:349). Criticou a maneira pela qual o país havia sido conduzido: por uma burguesia ausente e pelo militarismo que não souberam impulsionar o individualismo, difundir o castelhano, e converter o índio em soldado ou proletário. Nessa crítica podemos perceber claramente o espírito de mudança e o projeto homogeneizador dessa juventude que, em contraste com as anteriores, tinha uma missão em relação ao índio: civilizá-lo. Porém, a oligarquia tradicional não os escutou.

Para o olhar dualista, a diversidade é defeito a ser eliminado. O Peru de García Calderón era um país onde “todo son diversidades y oposiciones” que “obstaculiza la unidad nacional” (:7). A construção da nação, seguindo o caminho europeu, implicava homogeneização, unicidade.

Temos então que os índios eram, para os pensadores dessa geração, seres degenerados que os brancos-ocidentais-descendentes de hispânicos deviam assimilar, civilizar e integrar. As posições variam em relação a como e através de que elementos essa assimilação deveria ser feita: via a religião (Belaúnde), a economia (Riva-Agüero), ou os princípios do individualismo (García Calderón). O grau de hispanismo também diferiu entre eles, embora todos partilhassem uma base etnocêntrica muito grande. De qualquer maneira, esses três pensadores não negaram a existência dos indígenas e afirmaram a necessidade de redimi-los e modernizá-los. Em outras palavras, desindianizá-los.

Essa posição e visão do 900 marcou profundamente o pensamento peruano, seja para continuá-lo (Deustua, Vargas Llosa) ou para combatê-lo (indigenistas). Assim, em 1939, Deustua continuava vendo os índios como os culpados do atraso do país:

“El Perú se encuentra, desgraciadamente, colocado en esta situación y debe su desgracia a esa raza indígena que ha llegado en su disolución síquica, a obtener la rigidez biológica de los seres que han cerrado definitivamente el ciclo de su evolución y que no ha podido transmitir al mestizaje las virtudes propias de razas en el período de su progreso.” [Deustua, 1937:68]

“Es doloroso reconocer este hecho”, acrescentava. Seu pragmatismo chegou a tal ponto que afirmou que o governo não devia malgastar recursos na educação dos índios porque tratava-se de uma raça sem nenhum futuro: “el indio no es, ni puede ser sino una máquina”.

Atualmente, Mario Vargas Llosa continua pensando que é impossível e indesejável se manter ou estimular o elemento indígena na sociedade moderna. Nesse sentido, o escritor peruano Mirko Lauer acertou quando escreve que:

“Desde el marqués de Aulestia [Riva-Agüero] el país no había tenido un intelectual tan a la derecha con tanta presencia y tanto prestigio... con Vargas Llosa en más de un sentido se cierra un ciclo abierto con la llegada de Leguía: el de la ausencia de una intelectualidad de derecha en la primera línea de debate de ideas.” [Lauer, 1989:111]

Como os pensadores da *Generación del 900*, Vargas Llosa pensa que os índios devem ser civilizados, que são primitivos e atrasados, incompatíveis com a modernidade:

“tal vez no haya otra manera realista de integrar nuestras sociedades que pidiendo a los indios pagar ese alto precio [‘renunciar a su cultura – a su lengua, a sus creencias, a sus tradiciones y usos – y adoptar la de sus viejos amos’]; tal vez, el ideal, es decir, la preservación de las culturas primitivas de América, es una utopía incompatible con otra meta más urgente: el establecimiento de sociedades modernas” [Vargas Llosa, 1992]

O famoso escritor continua vendo o Peru como um país em que duas culturas (uma ocidental e moderna e outra aborígene e primitiva) e dois grupos (um civilizado e outro bárbaro) vêem-se “condenados a viver juntos sin amarse ni saber los unos de los otros”. A comunicação entre esses dois universos culturais antagônicos somente será possível – acredita ele – quando os índios deixarem seu “estado tan primitivo”:

“Es trágico destruir lo que todavía vive, una posibilidad cultural, a pesar de ser arcaica; pero me temo que tendremos que elegir entre ambas cosas. No sé de ningún caso en el que haya sido posible elegir ambas cosas, excepto en aquellos países en que dos culturas diferentes han evolucionado más o menos simultáneamente. Pero cuando existen brechas económicas y sociales tan grandes, la modernización sólo es posible mediante el sacrificio de las culturas indígenas.” [Vargas Llosa, 1990]

A posição de Vargas Llosa não seria entendida cabalmente se não colocássemos o debate no qual ela se insere. Esse autor escreve contra aqueles que acreditam e defendem a “utopía arcaica” criada pelos indigenistas. Essa utopia, segundo ele, é a culpada da rejeição da sociedade industrial, da cultura urbana, da civilização baseada no dinheiro e no mercado. Em suma, da rejeição da modernidade (Vargas Llosa, 1996). Em 1996, Vargas Llosa lembra-nos de que a polêmica entre hispanistas e indigenistas não terminou.

O discurso indigenista

O discurso indigenista entrou em cena com a chamada *Generación del Centenario* que buscou responder à interpretação e às propostas da *Generación del 900*.

No entanto, na literatura, o indigenismo surgiu na metade do século passado⁴, profundamente influenciado pelas posições das diversas frações da classe dominante que, pelas mudanças econômicas, precisaram de mão-de-obra livre. O indígena, na época, encontrava-se su-

jeito às relações feudais de trabalho no interior dos extensos latifúndios andinos (gamonalismo). Dependendo do projeto econômico e político de cada uma dessas frações, passou-se a denunciar a inexistente liberdade de sua força de trabalho, a necessidade de educá-los e intervir na exploração latifundiária-feudal que os monopolizava. Discurso político e literatura indigenista estavam profundamente imbricados⁵.

Já o discurso indigenista da década de 20 foi além da narrativa, aglomerando um grande conjunto de ensaístas (Valcárcel, Uriel García, Félix Cosío, Escalante, Mariátegui, etc.), pintores (José Sabogal), fotógrafos (Martín Chambi) e músicos (Alomía Robles). Mais do que propor um projeto político claro, os indigenistas buscaram legitimar a imagem do índio como principal e verdadeiro elemento nacional. O indigenismo foi, fundamentalmente, um estado de ânimo, uma vontade (mais discursiva que prática) de valorização e defesa da população indígena (Montoya, 1990).

Não há dúvidas de que esse estado de ânimo teve em Gonzáles Prada seu primeiro e grande precursor. Entre 1909 e 1916, minoritária e isoladamente, Dora Mayer, Pedro Zulen e Joaquín Capelo tentaram apoiar as reivindicações e denúncias indígenas através da *Asociación Pro-Indígena*. Já os indigenistas da *Generación del Centenario* foram mais numerosos, menos altruístas e mais radicais. A força do seu discurso emanou principalmente da própria mobilização social dos ferventes anos 20 que colocou indígenas, estudantes e operários num espaço político-social em que, até então, somente frações da classe dominante vinham tendo voz (Degregori, s.d.).

A repercussão da reivindicação da imagem e do homem indígenas chegou à sua plenitude nos anos 20, em Lima. Entretanto, pelo menos quinze anos antes, esse discurso já existia nas províncias do sul andino, principalmente em Cuzco e Puno (Tamayo Herrera, 1982).

Ao contrário do projeto hispanista, a proposta da grande parte dos indigenistas não consistia em redimir o índio civilizando-o e sim, pelo

contrário, buscar erguer sua raça e cultura à categoria de alternativa válida frente à ocidental e hispânica. O indigenismo peruano (pelo menos a maior parte dele), ao contrário do mexicano, não buscou converter os índios em mestiços para formar assim a nova nação homogênea⁶. De modo inverso, propôs manter o índio, suas instituições (comunidades indígenas) e suas tradições culturais, para reafirmar a “verdadeira nacionalidade” que excluía e deslegitimava a hispânica e ocidental. Enquanto os hispanistas criaram a idéia de peruanidade cristã-ocidental, os indigenistas propuseram a peruanidade indígena-andina, que reconhecia e valorizava tanto o índio histórico (aquele do império Inca) quanto o índio do presente.

Os indigenistas souberam escutar as revoltas e protestos indígenas da época relacionados às usurpações de terra e à exploração latifundiária⁷ e, palidamente ainda, entenderam a importância de se estudar o mundo indígena. Foi com esses indigenistas que apareceram os primeiros trabalhos etnográficos (Castro Pozo, 1979) e as primeiras tentativas de articulação entre intelectuais e movimentos indígenas⁸.

A mudança na natureza e nas características desse discurso respondeu principalmente à alteração na origem geográfica e de classe de seus expoentes. Os indigenistas foram intelectuais provenientes dos setores médios urbanos e principalmente do interior andino do país, de sorte que foi com eles que a intelectualidade peruana deixou de ser exclusivamente da capital e dos setores dominantes, passando a ser em sua quase totalidade de classe média e de posições progressistas.

O referencial do discurso indigenista foram os índios, mas eles não foram nem seus produtores nem seus destinatários (Cornejo Polar, s.d.). O indigenismo foi um discurso urbano de brancos ou mestiços que, através do referencial indígena, buscou enfrentar Lima e inventar uma peruanidade (geográfica e regional) que os incluísse enquanto não-liménhos. Compartilharam com o índio a mesma situação de provincianos e foi talvez este o único elemento comum entre intelectuais e indígenas (Lauer, 1989:44).

Perante o *limeñismo* colocaram o andinismo, e frente à essência ocidental do litoral colocaram a essência índia dos Andes. Um profundo *anti-limeñismo* e anti-hispanismo caracterizou a prosa e o tom de protesto dos indigenistas. Luis E. Valcárcel, um dos mais famosos indigenistas da *Escuela Cuzqueña*, qualificou Lima de “capital europeizada” e a civilização ocidental de decadente (Spengler já a havia declarado dessa maneira em 1918). Os Andes, dessa forma, passavam a ser “la inagotable fuente de vitalidad para la cultura del Perú”.

Movidos mais por um estado de ânimo do que por um compromisso acadêmico, esses indigenistas não produziram grandes avanços na pesquisa. Houve pouco esforço em preencher a categoria de índio peruano e a de cultura indígena de conteúdos mais palpáveis. A maioria dos indigenistas limitou-se a reproduzir, descrever fragmentos ou simplesmente inventar imagens idílicas ou puristas dos índios (Tord, 1978:207). Bastava-lhes falar do índio, reivindicar sua autenticidade, denunciar sua situação de explorado, expor sua resistência histórica e heróica.

A convicção da oposição entre as duas essências culturais peruanas foi a mesma entre hispanistas e indigenistas. Em *Tempestad en los Andes* (1928), Luis E. Valcárcel salientou que o passado e o presente do Peru estavam marcados por dois “mundos dissímeis” que não cessavam de enfrentar-se:

“He aquí nuestra historia nacional, el perenne conflicto entre los invasores y los invadidos, entre España y las Indias, la lucha de los Hombres Blancos y la Raza de Bronce; guerra sin tregua, todavía sin esperanzas de un pacto de paz. Cinco siglos de cotidiana batalla...” [Valcárcel, 1972:23]

A “guerra” acabaria quando se reconhecesse que o Peru era “un pueblo de indios”, que a “verdadera nacionalidad” era indígena e que a parte ocidental do país (Lima) era só uma simulação grosseira, inautêntica. Em Valcárcel encontramos o mesmo binarismo estereotipado – embora invertido – que caracterizou os pensadores do 900: os índios, a seu ver, eram “puros” e os brancos (ocidentais) impuros. Este autor viu os índios idilicamente, como homens virgens e, dessa forma,

clamou para “que no llegue hasta él el aliento corruptor de los civilizadores” (:37). Entre puros e impuros, bons e maus, essências e simulações, o meio termo não podia ser bem-vindo: “el mestizaje de las culturas no produce sino deformidades”⁹.

A posição de Valcárcel foi uma entre muitas no interior do movimento indigenista. Na verdade, esse rótulo agrupou posições diversas que estavam longe de constituir um movimento homogêneo. O interesse comum pela temática indígena ou pelo “problema indígena” não supôs a uniformidade em seu tratamento ou enfoque. O indigenista Uriel García, por exemplo, não clamava pelo índio “puro” de Valcárcel e sim por aquele outro aberto à cultura dos brancos: o mestiço, a quem chamou de “nuevo indio” (Valderrama e Alfajeme, 19??). Esse “novo índio”, era em 1930, ainda um gérmen pois o “brusco encuentro” que a conquista e o período colonial tinham promovido não havia cessado. Redimir o índio era, para esse autor, transformá-lo:

“Redimirle será incrustarle sentimientos e ideas distintos y hasta opuestos a los suyos (por ejemplo, sacándole de su secular agrarismo) que lo tiene oprimido contra el suelo, como a una planta.” [Uriel García, 1973:119]

O dualismo cultural: uma revisão necessária

Feito este sucinto resumo das idéias e propostas das duas vertentes do pensamento social peruano das primeiras décadas deste século, passaremos a assinalar os pressupostos comuns que indigenistas e hispanistas partilharam. A partir desses pressupostos, verificaremos a continuidade da análise dualista no Peru e a necessidade de repensarmos os mesmos problemas em outros termos.

O primeiro pressuposto da representação dualista do universo cultural peruano, presente em hispanistas e indigenistas, é que o Peru seria um país dividido em duas culturas – a indígena e a ocidental. O segundo é que esses dois universos culturais conformariam unidades homogê-

neas, uniformes e imutáveis, de modo que suas fronteiras seriam intocáveis e intransformáveis apesar de séculos de convívio. O terceiro pressuposto é que a oposição, a cisão, o enfrentamento, a violência e a dominação seriam as formas predominantes de comunicação entre esses dois universos. O quarto é que os indivíduos seriam culturalmente unívocos, isto é, ou ocidentais ou indígenas. O quinto pressuposto é que as origens geográficas e raciais definiriam essa especificidade cultural, de sorte que ser fisicamente branco ou índio, do litoral ou dos Andes, torna-se estigma ou essência da qual estaríamos impossibilitados de nos livrarmos. O sexto é que os sujeitos contemporâneos são considerados sujeitos monolíticos, isto é, incapazes de inovar-se, de mudar e pertencer a outras culturas diferentes e simultâneas. Finalmente, em sua versão mais conservadora, esse esquema considera que as diferenças entre essas duas culturas equivalem a distâncias temporais, de modo que no Peru de hoje haveria – segundo Vargas Llosa e muitos outros intelectuais peruanos – homens da idade da pedra e homens do século XXI. São essas supostas distâncias temporais que sustentaram os variados binarismos tipológicos que não conseguimos eliminar até hoje: avançados e atrasados, inferiores e superiores, civilizados e primitivos, bons e maus. Afirmando ou negando essas supostas temporalidades, as propostas em relação aos Outros dividem-se entre ignorá-los ou descobri-los, escondê-los ou revelá-los, denigri-los ou enaltecê-los, defendê-los ou atacá-los, conservá-los ou eliminá-los. Os Outros – no Peru esse Outro é quase sempre o índio dos Andes e poucas vezes o índio da Amazônia, os negros do litoral ou os descendentes de japoneses e chineses – acabam sendo ou germens de algo ou continuações arcaicas, ou problemas ou alternativas.

O campo cultural foi concebido, quer nos hispanistas, quer nos indigenistas, como um campo de batalha, como uma luta entre dois grupos opostos. Dessa luta deveria emergir, epicamente, um elemento vencedor. Os hispanistas apostaram na civilização ocidental e Valcárcel

no índio “incontaminado”. Ambas as apostas negaram uma parte do Peru, polarizaram as saídas e conflitos culturais ao colocar o problema como costa ou serra, Lima ou Cuzco, branco ou índio. Mais do que criar uma nova linha de interpretação, os indigenistas inverteram – e portanto mantiveram – o esquema dos hispanistas. Ou, para expressá-lo de forma diversa, votaram contra.

É preciso assinalar que entre uns e outros existiram posições intermediárias como as do próprio Uriel García, Jorge Basadre, Luis Alberto Sánchez e José Carlos Mariátegui, porém sem o sucesso necessário para abolir a contundente tendência romântica peruana para pensar e sentir a diversidade cultural do país. Luis Alberto Sánchez opôs-se ao indigenismo por considerá-lo um protesto regionalista, anti-limenho, sectarista e que não correspondia a uma visão integral do país. Criticou os indigenistas pelo fato de escreverem em nome dos índios sem sê-lo (Aquezolo, 1976). Perante às saídas propostas pelos indigenistas, sugeriu o “totalismo”, pois – dizia – estava preocupado em construir e não em dividir, fomentar a compreensão e cooperação e não o ódio. O pior antídoto para o centralismo – pensava – era o regionalismo¹⁰. Jorge Basadre interessou-se pela “nacionalidad peruana integral”. Defendeu a mestiçagem e a idéia que o termo peruano devia incluir a todos os peruanos, sem nenhum preconceito (*limeñismo*, *anti-limeñismo* ou indigenismo) (Basadre, 1931). Em 1947, continuava-se discutindo sobre os componentes que a peruanidade devia incluir e excluir:

“Lo peruano es un término ancho en el cual sociológicamente la nota más visible es la mestiza; pero al lado de ella caben muchas otras.”
[Basadre, 1947:273]

O pensamento social peruano herdou do hispanismo e do indigenismo um esquema interpretativo baseado na oposição, na negação, na busca de culpados e heróis, na divisão entre vencedores e vencidos, na procura de essências, entranhas e purezas. Ver as diferenças foi e é

ainda mais fácil do que ver as semelhanças, os encontros e as negociações. Equiparar diferença e oposição foi e é ainda a saída romântica para adaptar a realidade à medida dos sonhos: quer o sonho da modernidade/progresso, quer o sonho da pureza indígena/tradição¹¹.

Ora, é preciso começar a admitir que ao lado dos conflitos existiam e existem igualmente os encontros, os olhares afins, os pactos e as conciliações entre culturas. Já é hora de dar a devida importância à categoria de negociação. A convivência fez possível o encontro e as invenções culturais com menos traumas e problemas do que podemos imaginar. Devemos repensar a dualidade que está na base da estética romântica que tanto nos fascina (Theodoro, 1992:152) e aceitar que não só o antagonismo faz a história correr, que não só a revolução muda seus rumos e que os extremos nem sempre se opõem.

O grande historiador peruano, Jorge Basadre, escreveu que o acontecimento fundamental da vida intelectual peruana deste século foi o crescimento da imagem do índio. Certamente, o redescobrimento da importância do componente étnico num país como o Peru foi um passo louvável, necessário e importante. O problema é que esse redescobrimento, nos marcos do esquema dual, tornou a diferença em instrumento de deslegitimação e exclusão, ora dos “brancos” (indigenismo) ora dos índios (hispanismo). A diferença assim concebida permanece no indianismo de muitos dos atuais movimentos étnicos, principalmente os da Bolívia e da Amazônia peruana, que continuam afirmando a dualidade e incompatibilidade entre as culturas indígenas e a ocidental, entre o índio e o branco, como única via para defender seus direitos e construir suas identidades (Montoya, 1996). Encontramos o mesmo uso da diferença no neo-hispanismo de Vargas Llosa que defende a ocidentalização dos índios como única porta de entrada à modernidade.

A afirmação da diferença continua autorizando, como em 1888, a concepção do Peru como um país dividido em duas culturas, dois gru-

pos opostos que não se reconhecem mutuamente, dois estágios de civilização diferentes. As duas citações que seguem (Vargas Llosa e Nonato Chuquimamani – um professor aymara de primeiro grau-) mostram bem a continuidade referida:

“Sólo existen los peruanos, abanico de razas, culturas, lenguas, niveles de vida, usos y costumbres, más distintos que parecidos entre sí, cuyo denominador común se reduce, en la mayoría de los casos, a vivir en un mismo territorio y sometidos a una misma autoridad... Hay peruanos que no han salido de la Edad de Piedra y otros que están ya en el siglo XXI.” [Vargas Llosa, 1996:210]

“Yo personalmente, soy quechua; vivo como quechua, pero no es grande mi corazón para este territorio que se llama Perú. Porque este Perú es propiedad de los grandes mandatarios, es el feudo de los que manejan el poder económico. Nosotros los indios no formamos parte, no participamos de este Perú, por esto nos encontramos olvidados y postergados como si no formáramos parte de este territorio... Por esto yo no sacaré la cara por este territorio llamado Perú, mi identidad no es ser peruano, sino mi identidad es quechua.” [Chuquimamani, 1988:39]

Para concluir, vemos que a partir de Gonzáles Prada, os peruanos tornaram-se cada vez mais cientes da existência do Outro. Contudo, tal consciência não implicou o desaparecimento das identidades unívocas, dos discursos excludentes e das propostas homogeneizadoras. Por que no Peru a noção de alteridade é sinônimo de oposição? Esta é uma pergunta que permanece em aberto e que precisará ser respondida para estarmos em condições de aceitar o desafio do século XXI, qual seja, o de pensarmos conjuntamente (“índios” e “brancos”) e juntamente (ao mesmo tempo e conciliatoriamente) a diferença e a igualdade.

Notas

- 1 Antropóloga formada na Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Lima-Peru) e doutora em História Social pela Universidade de São Paulo. Este artigo inscreve-se na reflexão do primeiro capítulo da tese *A Convivência Multicultural: Conciliar, Separar, Opor. Lima – Século XX*.
- 2 Já maduros, passaram todos da tolerância ao dogmatismo, ceticismo e religiosidade extremas. (Salazar Sanchez, 1973).
- 3 Víctor Andrés Belaúnde (1987) afirmou que Gonzáles Prada era um “enorme pero trágico ejemplo de desviación y resentimiento”. É interessante verificar que Mario Vargas Llosa trata seus adversários intelectuais com os mesmos qualificativos.
- 4 Convencidos de que a classe dominante devia mudar, esses jovens criaram o *Partido Nacional Democrático*, em 1915. Como salienta Luis Loayza (1990:94), esse partido que pretendia modernizar a direita peruana teve vida curta, não tanto pela oposição que enfrentou mas pela indiferença da direita tradicional.
- 4 Ver os romances de Arestegui, 1848 e Matto de Turner, 1889.
- 5 Kristal (1991); e Deustua e Renique (1984).
- 6 No México, após a Revolução, foi a própria classe no poder que institucionalizou o discurso *indigenista* e o aplicou buscando eliminar o índio, convertendo-o em mexicano. O projeto político naquele país consistiu em formar a nação mexicana (homogênea e integrada), eliminando a comunidade indígena, como primeiro passo e concebendo a mestiçagem cultural como meta. Outra diferença entre os casos mexicano e peruano foi a continuidade desse discurso e dessa prática, no caso mexicano (pela continuidade do próprio regime), e a efêmera institucionalização no caso peruano, em três momentos. O primeiro, no *Oncenio de Leguía* (1920-1930), o segundo através do Instituto Indigenista Peruano (1947-1969) e o terceiro, no governo militar de Velasco Alvarado (1968-1975). Sobre o indigenismo mexicano, ver Comas (1964) e Palerm (1976).

- 7 A guerra com o Chile afetou diretamente os indígenas que viram suas terras expropriadas pelos latifundiários que tentavam, por sua vez, recompor-se das perdas sofridas pelas expropriações do Estado, Exército e montoneras. Os indígenas responderam através de rebeliões e lutas que os latifundiários (gamonales) reprimiram. Acudiram, então, à Capital para fazer valer o decreto ditado em 1919 segundo o qual reconheciam-se os direitos das comunidades indígenas. A *Asociación Pro-Indígena* (de 1909 a 1916) e instituições posteriores (*Asociación Pro-Derecho Indígena Tawantinsuyo* e *Patronato de la Raza Indígena*, criadas no governo de Leguía) apoiaram legalmente esses indígenas. Sobre os movimentos indígenas, ver Bonilla (1977); Manrique (1981); Montoya (1989).
- 8 “La tragedia de los intelectuales regionalistas a comienzos del siglo consistió en no poder articularse con las clases sociales básicas de la sociedad peruana de entonces.” (Deustua e Renique, 1984)
- 9 Em 1945, Valcárcel continuava rejeitando o elemento espanhol e europeu e não mais o mestiço, negro e branco.
- 10 Ver Salazar Sanchez (1973), colofón ao livro de Valcárcel *Tempestade en los Andes*.
- 11 Seguindo o enfoque de Janice Theodoro (1992:152), podemos afirmar que a pureza indígena é um dos muitos mitos inventados pelo olhar europeu: “O europeu ao fragmentar o acervo cultural indígena e com ele conviver, sem conhecê-lo, acabou por criar uma série de mitos sobre a cultura indígena, os quais procurou manter através de uma fantasia muito agrária e pouco moderna”.

Bibliografia

AQUEZOLO, M. (compilador)

1976 La polémica del indigenismo, Lima, Mosca Azul Editores.

ARESTEGUI, N.

1969(1848) *El Padre Horán*, 2 volumes, Lima, Ed. Universo

BASADRE, J.

1931 *Perú, problema y posibilidad. Ensayo de una síntesis de la evolución histórica del Perú*, Lima, Librería Francesa Científica, Casa Editorial E. Rosay.

BELAÚNDE, V.A.

1987 *Obras completas*, tomo V, edición de la Comisión Nacional del Centenario de Víctor Andrés Belaúnde, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

BONDY, A.

1965 *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo. El proceso del pensamiento filosófico*, 2 tomos, Lima, Francisco Moncloa Editores.

BONILLA, H.

1977 *Crisis, Campesinado y Problema Nacional*, tese doutoral apresentada na Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

CASTRO POZO, H.

1979 (1924) *Nuestra Comunidad Indígena*, Lima, Hildebrando Castro Pozo Editor, 2a.ed.

CHUQUIMAMANI VALER, N.R.

1988 (sem título) in MONTROYA, Rodrigo e LOPEZ, Luis Enrique (ed.), *Quiénes Somos? El Tema de la Identidad en el Altiplano*, Lima, Mosca Azul Editores, Universidad Nacional del Altiplano.

COMAS, J. (recompilador).

1964 "La antropología social aplicada en México", *Trayectoria y Antología*, México, Instituto Indigenista Interamericano.

CORNEJO POLAR, A.

s.d. *La Novela Indigenista. Literatura y Sociedad en el Perú*, Lima, Lasontay.

DEGREGORI, C.I.

- s.d. "Indigenismo, clases sociales y problema nacional", in DEGREGORI, C. I., VALDERRAMA, M., ALFAJEME, A. e FRANCKE BALLVE, M., *Indigenismo, clases sociales y problema nacional. La discusión sobre el "problema indígena" en el Perú*, Lima, Ediciones CELATS.

DEUSTUA, A.

- 1937 *La cultura nacional*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

DEUSTUA, J. e RENIQUE, J.L.

- 1984 *Intelectuales, indigenismo y descentralismo en el Perú (1897-1931)*, Cusco, Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.

GARCÍA CALDERÓN, F.

- 1981(1907) *El Perú contemporáneo*, Lima, Banco Internacional del Perú, Interbanc.

GONZALES PRADA, M.

- 1975 "Nuestros indios", "La cuestión indígena (1905)" e "El problema indígena (1906)", in SALVATECCI, H.G.(org.), *Antología. Páginas Libertarias*, Lima, Peisa.
- 1977 "Discurso en el Politeama (1888)" e "Propaganda y ataque (1888)", in BONDY, A..S., *Ensayos Escogidos*, Lima, Editorial Universo, 5ªed.

KRISTAL, E.

- 1991 *Una Visión Urbana de los Andes. Génesis y Desarrollo del Indigenismo en el Perú. 1848-1930*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario.
- 1947 *La Multitud, la Ciudad y el Campo en la Historia del Perú*, Lima, Ediciones Huascarán. 2ªed.

LAUER, M.

- 1989 *El Sitio de la Literatura en el Perú. Escritores y Política en el Perú del Siglo XX*, Lima, Mosca Azul Editores.

LOAYZA, L.

1990 *Sobre el 900*, Lima, Hueso Húmero Ediciones.

LÓPEZ SORIA, J.I.

1981 "El pensamiento fascista", in *Antología*, Lima, Francisco Campodónico F. Editor/Mosca Azul Editores.

MANRIQUE, N.

1981 *Campesinado y nación. Las guerrillas indígenas en la guerra con Chile*, Lima, CIC, Tal Perú.

MARIÁTEGUI, J.C.

1969 *Siete ensayos de interpretación de la realidad nacional*, Biblioteca Amauta, Colección Obras Completas, Vol.2, Lima.

MARTIN-BARBERO, J.

1987 *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*, Mexico, Ediciones G. Gili.

MATTO DE TURNER, C.

1973(1889) *Aves sin nido*, Lima, Editora Peisa

MONTOYA, R.

1989 *Lucha por la tierra. Reformas agrarias y capitalismo en el Perú del siglo XX*, Lima, Mosca Azul Editores.

1990 *De la utopía andina al socialismo mágico. Antropología, historia y política en el Perú*, libro inédito.

1996 *Cultura y política: es posible un movimiento quechua en el Perú?*, documento inédito.

NEIRA, H.

1956(1918) *Paisajes Peruanos. Patronato del Libro Peruano*, Lima, Primer Festival. Lima.

1996 *Hacia la tercera mitad. Perú XVI-XX. Ensayos de relectura herética*, Lima, Fondo Editorial Sidea.

PALERM, A. (compilador).

1976 *Aguirre Beltrán: obra polémica*, México, Centro de Investigaciones Superiores e Instituto Mexicano de Antropología e Historia.

1968(1956) *México Peruanidad (Selección)*, Lima, Instituto Riva-Agüero.

PLANAS, P.

1994 *El 900. Balance y Recuperación. Aproximaciones al 900*, Lima, CITDEC.

1996 “La República Aristocrática” in PORTOCARRERO, R. e CASTRO, A. *Entre la República Aristocrática y la Patria Nueva*, Lima, SUR, Derrama Magisterial.

RIVA-AGÜERO, J.

1937 “Carácter de la Literatura del Perú Independiente” e “Por la Verdad, la Tradición y la Patria”, in *Obras Completas de José de la Riva-Aguero*, tomo I, Carácter de la Literatura del Perú Independiente.

1945 *Ruta Cultural del Perú*, México, Fondo de Cultura Económica, Tierra Firme

1962 “Elogio al Inca Garcilaso” (1916), in *Obras Completas de José de la Riva-Agüero*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

SALAZAR SANCHEZ, L.A.

1973(1939) *Balance y Liquidación del 900. Colección de Autores Peruanos*, Lima, Editorial Universo S.A. 4a.ed. (original de 1939).

TAMAYO HERRERA, J.

1960 *Historia del Indigenismo Cuzqueño. Siglos XVI-XX*, Lima, Instituto Nacional de Cultura.

1982 *Historia Social e Indigenismo en el Altiplano*, Lima, Ediciones Treinta y Tres.

1988 “El Indigenismo Limeño: ‘La Sierra’ y ‘Amauta’, Similitudes y Diferencias (1926-1930)”, in *Cuadernos de Historia*, Lima, Universidad de Lima, Facultad de Ciencias Humanas.

THEODORO, J.

1992 *América barroca. Temas e variações*, São Paulo, Editora Nova Fronteira, EDUSP.

TORD, L.E.

1978 *El indio en los ensayistas Peruanos. 1848-1948*, Lima, Editoriales Unidas S.A.

URIEL GARCÍA, J.

1973(1930) “El nuevo indio”, *Colección de Autores Peruanos*, Lima, Editorial Universo.

VALDERRAMA, M. e ALFAJEME, A.

s.d. “Viejas y nuevas fracciones dominantes frente al problema indígena (1900-1930)”, in VALDERRAMA, M. et.al., Lima, Ed. CELATS.

VARCÁRCEL, L.E.

1972(1928) “Tempestad en los Andes”, *Colección Autores Peruanos*, Lima, Editorial Universo.

VARGAS LLOSA, M.

1992 *El nacimiento del Perú*, Hispania, 75, 4.

1990 “V Centenario. Buscando culpables?”, *Harper's Magazine*, Diciembre 1990.

1996 *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. México, Fondo de Cultura Económica.

ABSTRACT: This article is about the two peruvian interpretations that, in the earlier XXth century, discussed about the cultural components of that country and their rol in the conformation of the peruvian further nation. This presentation attempts to outline the dualism that hispanismo and indigenismo had in common and how this dualistic perspective remains important until now. I will suggest that opposition and conflict are not the only forms of cultural communication – as dualistic perspective think – and that is necessary to think iguality as well and at the same time that difference.

KEY WORDS: dualistic thought, cultural diversity, cultural relationships.

Aceito para publicação em dezembro de 1997.

A construção do fim do mundo. Para uma releitura dos movimentos sócio-religiosos do Brasil “rústico”¹

Cristina Pompa

RESUMO: O artigo discute a tradição dos estudos sobre os movimentos religiosos do meio rural brasileiro e apresenta uma nova proposta de leitura. À abordagem sociológica tradicional, preocupada com as explicações de ordem estrutural, contrapõe-se a vocação para a compreensão da lógica do simbólico, característica da investigação antropológica. Finalmente, as perspectivas da antropologia histórica e da história das religiões possibilitam um enfoque diferente, a partir da relação dialética entre mito e história.

PALAVRAS-CHAVE: movimentos religiosos, messianismo rústico, história das religiões, antropologia histórica.

Introdução

No final dos anos de 1950 e nos primeiros de 1960, sob o impulso da ampla revisão comparativa, à qual a sociologia e a antropologia sub-

metiam, no plano internacional, os movimentos religiosos, étnicos e populares², iniciou-se no Brasil a leitura em termos sócio-antropológicos dos fenômenos definidos até então como “fanatismo” ou, na melhor das hipóteses, como “misticismo”. Veio se delineando, assim, a tradição de estudos sobre o “messianismo rústico brasileiro”.

Neste trabalho, serão discutidos alguns temas elaborados por esta tradição. A releitura que proponho aqui não pretende ser uma resenha exaustiva. Ao contrário, ela pode parecer forçosa e redutiva, pelo privilégio dado apenas a alguns autores e suas específicas opções interpretativas. Esta escolha, no entanto, baseia-se numa razão de ordem teórico-metodológica, pois algumas das conclusões desses autores constituíram o estímulo para a elaboração da proposta de leitura especificamente histórico-religiosa que apresento.

O objeto: um problema de definição

Ao longo da história dos estudos, os movimentos religiosos receberam numerosas designações: “movimentos nativistas”, “revivalistas”, “messiânicos”, “quiliásticos”, “milenaristas”, “revolucionários” ou “reformistas”, “proféticos”, “sincréticos”, “*deprivation cults*”, “cultos de crise”, podendo-se ampliar ainda mais esta listagem. Cada uma das fórmulas revela-se inadequada para definir a realidade complexa e dinâmica dos movimentos históricos, pois destaca apenas uma, ou algumas, de suas componentes: a social, a psicológica, a religiosa, a sincrética, etc.

No Brasil, os termos mais utilizados são “messianismo” e “milénarismo”. Vale a pena, portanto, examiná-los mais de perto. Maria Isaura Pereira de Queiroz (1965) critica a utilização das duas expressões como sinônimos; para ela, o messianismo é apenas uma subdivisão do problema do Milênio, sendo este último o Reino Celeste na terra, que pode realizar-se mesmo sem a intervenção humana. Esta postura vem do pensamento de Desroche (1957) que distingue

os dois conceitos como pertencentes, o primeiro ao processo social e, o segundo, à concepção teológica da graça. O Milênio traz consigo o Messias: a consciência messiânica surge no meio social antes de cristalizar-se numa personagem.

Poder-se-ia observar que messias e milênio são conceitos derivados da tradição judaico-cristã, que constitui a base do catolicismo ortodoxo, mas não pertencem aos modos da religiosidade popular no meio rural brasileiro. Elas são, sobretudo, categorias úteis para definir e classificar um tipo de fenômeno religioso que ocorre nas mais diversas culturas e nas mais diversas épocas. Tais categorias – herdadas de uma história religiosa tão hegemônica como a judaico-cristã – foram funcionais também para a recuperação da “dignidade” histórica e religiosa de manifestações e de povos até então “selvagens” e “bárbaros”.

Alba Zaluar (1983) lembra que a categoria de santo, muito mais do que a de messias é a que realmente surge entre os participantes dos movimentos “rústicos” brasileiros. Nem surge, eu diria, pois desde sempre existe e é organizadora de sentido – junto às de beato, conselheiro e outras – no catolicismo rural. Partindo do pressuposto de que é justamente este catolicismo que se constitui no ponto de partida dos movimentos “rústicos”, prefiro o termo “movimento sócio-religioso”, utilizado por Lanternari (1960), ao de “messianismo”.

Com base nas teorias e classificações gerais sobre os movimentos, pode-se elaborar uma definição mínima, operacional, de “movimento sócio-religioso”, a partir de quatro elementos básicos:

- 1 – Uma coletividade que conceptualiza a realidade presente como crise e a define como um Tempo (ou um Tempo/Espaço) chegando ao Fim;
- 2 – a expectativa de uma mudança mais ou menos radical dessa realidade, cuja mudança definida é como salvação e anunciada pelas profecias;
- 3 – um *corpus* de crenças e práticas religiosas, tradicionais ou criadas *ex novo*, com o qual a coletividade visa realizar a mudança e inaugurar a nova ordem;

4 – a presença de um ou mais personagens carismáticos, que a coletividade reconhece como líderes.

Esses elementos básicos são comuns a todos os movimentos definidos como milenaristas, messiânicos, proféticos, salvacionistas, nativistas, revivalistas etc., incluindo os movimentos dos povos indígenas, os da Europa medieval e moderna e o chamado “messianismo rústico” brasileiro³.

Os “movimentos messiânicos rústicos”: linhas de pesquisa no Brasil

A abordagem sociológica tradicional

É de 1962 o trabalho de René Ribeiro, que define “neo-brasileiros” os movimentos ocorridos depois da época colonial e os subdivide em três grupos:

a) movimentos sebastianistas⁴, como Pedra Bonita⁵ e Serra do Rodeador⁶;

b) movimentos milenaristas propriamente ditos (Canudos, Juazeiro, Contestado);

c) movimentos contemporâneos profético-miraculosos e sincréticos, de influência protestante-católico-espiritista, desenvolvidos também em ambientes urbanos.

O autor atribui, na linha de Bastide e de Weber, a eclosão dos movimentos a fatores sócio-culturais: estratificação excessiva da sociedade brasileira, que relegaria os grupos caboclos à condição de grupo pária, isolamento geográfico e cultural, mandonismo local, etc.

Entre suas observações, vale ressaltar o importante papel desempenhado por uma tradição que atribui uma explicação dramática ao cosmo e admite uma participação ativa dos viventes nesse drama. Nesse sentido, Ribeiro é o único autor que relaciona os movimentos sócio-religiosos ao “misticismo apocalíptico” dos pregadores itinerantes das

“Santas Missões” entre as populações sertanejas, cujo texto fundamental é a Missão Abreviada, de Pe. Manoel José Gonçalves Couto, difundido sobretudo no nordeste do século XIX.

Contemporânea às pesquisas de Ribeiro, a análise de Pereira de Queiroz (principalmente 1958 e 1965) situa-se também na filiação durkheimiana e weberiana, através da mediação de Bastide. De Weber vem o conceito de “autoridade carismática” e sua relação com a estrutura social; de Durkheim, a noção de “anomia” e de “dupla causalidade”, trabalhado também por Bastide (1956). Assim, a autora procura classificar os fenômenos messiânicos a partir do tipo de sociedade na qual eles se engendram; sociedade que é sempre estruturada segundo o sistema de parentesco. Às diferentes causalidades e às combinações de fatores pertencentes às duas ordens, corresponderiam tipos diferentes de movimentos: os “reformistas” e os “revolucionários”.

Na classificação dos movimentos nacionais, a autora empresta de Antonio Candido (1964) o conceito de “cultura rústica”, fruto da adaptação de elementos da cultura portuguesa com os da indígena e da negra, que permanece em condições de quase total isolamento, constituindo o universo das tradições do homem do campo. Esta cultura seria o reflexo de uma estrutura social baseada nas “pirâmides familiares”, as linhagens, ou famílias-grandes, compostas de um núcleo consangüíneo, aureolado por parentes mais afastados, ramos bastardos, afilhados, agregados, padrinhos e compadres, sob o mando de um chefe, o coronel.

Para a autora, todos os messianismos “rústicos” brasileiros, com exclusão dos “Mücker”⁷, seriam “reformistas”, tendo um caráter de conservação e continuidade da ordem social, posta em perigo por um estado permanente de anomia interna, devido aos inúmeros conflitos nas regiões, pulverizando a força constitutiva das “pirâmides familiares”.

As aquisições proporcionadas pela autora são inúmeras: a superação das interpretações apriorísticas (jornalísticas, literárias, psicopatológicas)

tendentes a classificar os movimentos religiosos rústicos no quadro de uma patologia social desviante; a utilização de seguros parâmetros sociológicos reconduzindo o fenômeno à lógica social em que ele recupera seu caráter de “normalidade” ou, até, de “necessidade”; a intuição da profunda ligação entre movimentos e catolicismo “rústico”; a elaboração, finalmente, de critérios adequados para a construção de uma teoria sociológica do messianismo. A articulação e a plasticidade das categorias interpretativas utilizadas pela autora e sua ampliação de perspectivas superam também as teses reducionistas de autores brasileiros que, na linha de Hobsbawm, encaram os movimentos como reação ao choque entre classes sociais e os definem, portanto, como formas “arcaicas” ou “pré-políticas” de revolução social.

Para Rui Facó (1963), por exemplo, os fenômenos de misticismo ou messianismo, que se convencionou chamar de “fanatismo” sertanejo, seriam apenas a cobertura de um fundo perfeitamente material. Este último estaria no monopólio latifundiário da terra que, abrigando uma economia monocultora voltada para a exportação, teria entravado brutalmente o crescimento das forças produtivas.

Facó parece esquecer que grande parte dos movimentos sócio-religiosos do Nordeste desenvolveram-se em regiões sertanejas, em que a agricultura não era voltada para a monocultura de exportação. Este tipo de generalização, porém, é funcional para a sustentação da teoria que constitui o eixo central do livro: a comprovação do conceito marxista do fenômeno religioso como a “consciência primária” que o homem tem de si mesmo quando ainda não atingiu o autodomínio.

O conflito social encontra-se também a base da pesquisa de Maurício Vinhas de Queiroz (1966) sobre o Contestado, pesquisa que apresenta uma série de intuições felizes, como a idéia de continuidade entre catolicismo “rústico” e movimento messiânico, ou a oposição lógica entre “Monarquia dos Sertanejos” e “República dos Coronéis”. Contudo, a preocupação do autor é fundamentalmente a de descobrir as razões estruturais das tensões sociais responsáveis pela eclo-

são do movimento: uma vez mais, essas resumem-se à necessidade de garantir o “direito de terras” .

De acordo com a abordagem marxista do autor, o messianismo é a forma que assumem os movimentos insurrecionais de escravos, de camponeses ou de povos oprimidos, quando se produz uma situação de *deprivation* ou desespero coletivo. Trata-se sempre de revoltas alienadas, pré-políticas, destinadas por isso mesmo ao fracasso, a menos que se transformem em lutas conscientes.

Na década de 70, o desenvolvimento das pesquisas e das discussões teóricas, em âmbito internacional, apontam para outras direções de investigação e obrigam a uma revisão crítica dessas posições.

Na interpretação dos movimentos “neo-brasileiros”, Lanternari (1972) identifica neles alguns temas comuns:

- o “messias”, reencarnação de Cristo ou de um santo católico que vem para salvar a sociedade oprimida;
- o fim do mundo e de sua regeneração;
- a presença de uma referência mítica, embora inscrita em um mundo cultural católico, a uma espécie de “idade do ouro” (por exemplo, o regime monárquico).

Lanternari evidencia nos movimentos os elementos propriamente religiosos, que em Maria Isaura permanecem em segundo plano. Esta específica abordagem leva-o à conclusão de que, sendo os movimentos neo-brasileiros de origem endógena – correspondente de certa forma à anomia interna –, eles seriam todos de tipo “evansionista”. Enquanto os movimentos de origem exógena buscam uma mudança da realidade de opressão, na forma de luta contra os opressores, os de origem endógena, por sua vez, procuram realizar uma total evasão da realidade e da história, profetizando a volta a uma idade do ouro mítica, renunciando à reação concreta contra as forças hostis.

Conclusão diferente, portanto, da de Pereira de Queiroz, e extremamente fecunda, pois a abordagem do fato messiânico não se dá apenas pelas categorias sociológicas buscando relações econômico-soci-

ais encobertas pela ideologia religiosa, mas também por meio de parâmetros de investigação do próprio pensamento religioso: mito, rito, agentes do sagrado e suas relações.

Em Lanternari, porém, permanecem os problemas característicos dos estudos gerais, que procuram definir tipologias dos movimentos. Por exemplo, entre os movimentos de origem endógena, o autor coloca o de Juazeiro do Norte. Ora, muito dificilmente os acontecimentos de Juazeiro podem ser vistos como “evasionistas”, ou seja, vividos num plano de extra-historicidade. Ao contrário, a própria Maria Isaura já identificava em Juazeiro uma experiência de “reformismo” bem sucedida, em que a sociedade “rústica” acabou superando a situação de anomia. Sobretudo, o trabalho de Ralph Della Cava (1975) mostrou que, com sua inserção no sistema político regional, sua liderança carismática mas também operacional, sua organização interna, religiosa mas também econômica e social, Juazeiro pode ser tudo menos a radical evasão da sociedade e da história.

Põe-se aqui uma questão epistemológica: a da distinção entre busca de leis explicativas, totalizantes, e procura da compreensão de manifestações culturais específicas, espacial e historicamente definidas.

Ao falar dos movimentos messiânicos rústicos, Maria Isaura afirma:

“Houve alguns movimentos que pareceram exorbitar do normal, principalmente o da Pedra Bonita. Mas não é a nós que cabe esclarecer o porquê da diferença, uma vez que em seus aspectos mais gerais são semelhantes a todos os outros”. [Pereira de Queiroz, 1965:284, n. 1]

A quem cabe, então, essa tarefa? Se o objetivo da sociologia é o de encontrar semelhanças, talvez o da antropologia seja “esclarecer o porquê da diferença”. Isto não significa, a meu ver, voltar à elaboração de monografias exaustivas e minuciosas sobre manifestações culturais específicas, desvinculadas de uma visão mais global do conjunto de fenômenos similares. Significa, porém, recuperar a especificidade de cada um, sua concretude histórica, sua singularidade, dialogando ao mesmo tempo

com as teorias interpretativas e, sobretudo, com outras disciplinas, na busca de uma metodologia cada vez mais aperfeiçoada para a apreensão de um fenômeno único e irrepetível, e paralelamente compreensível dentro de um quadro mais amplo de referência. Tratar-se-ia, afinal, de privilegiar a compreensão sem sacrificar a explicação.

Há poucos anos, Eduardo Hoornaert escrevia:

“Não é mais possível repetir a façanha de Maria Isaura Pereira de Queiroz, que em 1965 conseguiu arrolar uma dezena de movimentos populares sob a denominação de ‘movimentos messiânicos rústicos’ [...] A vida do povo exige uma abordagem metodológica sempre mais exigente.” [1990:87]

Uma leitura diferente: Duglas Teixeira Monteiro

As palavras de Hoornaert são uma homenagem a Duglas Teixeira Monteiro, que mostrou que não é possível descrever os movimentos populares sem ouvir a voz de seus participantes. De fato, *Os errantes do Novo Século* (1974) inaugura um novo rumo nos estudos sobre “messianismo” e, muito mais, na antropologia da religião, pois o autor procura compreender a ideologia religiosa dos camponeses do Contestado, sendo a “ideologia” não um epifenômeno superestrutural da base material, mas um universo semântico por meio do qual o mundo material adquire sentido.

Ele parece sugerir que procurar o que estaria por trás da construção ideológica superposta aos “fatos concretos” (relações de produção, luta pela terra etc.) significa renunciar a entender o sentido último desses fatos. Longe de encobrir realidades objetivas, as únicas que teriam o privilégio da explicação para os teóricos do “em última instância...”, a ideologia religiosa é a linguagem que diz essas realidades. Afinal, é ela própria uma realidade, tão objetiva quanto as relações de produção e, para os camponeses, muito mais real do que estas.

No Contestado, o autor descobre três momentos: a “ordem pretérita”, o “desencantamento do mundo” e o “reencantamento do mundo”, que poderiam ser definidos crono-lógicos, isto é, três momentos correspondentes à dinâmica interna do próprio movimento. Esta dinâmica é ao mesmo tempo histórica e lógica, definindo por um lado a sucessão temporal das fases do movimento e por outro a leitura feita pelos próprios camponeses de uma trama de significações que, para continuar a dar sentido ao mundo, precisou ser reconstruída por meio de uma ação concreta: a guerra santa.

O “antes” e o “depois”, isto é, o reconhecimento do estado de crise e a elaboração dos instrumentos para superá-lo são analisados por Teixeira Monteiro a partir do universo simbólico que define o “antes” e que, transformado, realiza, ou tenta realizar, o “depois”.

“[...] a crise torna-se compreensível através da resposta que lhe é dada. É através desta resposta que as condições da ordem pretérita e o sentido de suas instituições tornam-se inteligíveis. Por isso – em casos como este – o acesso privilegiado para a interpretação é dado pelo universo de significados elaborados pelos que o enfrentaram.” [Teixeira Monteiro, 1974:15]

Não é, portanto, a partir das teorias explicativas que se analisa o caso histórico, mas é a especificidade histórica e cultural do caso irrepetível que cria sua própria teoria da interpretação, a partir de outros parâmetros hermenêuticos: os dos protagonistas.

A distinção metodológica, como observa Lísias Nogueira Negrão (1984), é entre um método explicativo, em que os fenômenos estudados adquirem um significado a partir do universo conceptual do observador, e um método compreensivo, em que o observador procura captar o significado que os próprios agentes atribuem a sua ação.

Trata-se, afinal, da questão do privilégio dado à lógica do social em detrimento da lógica do simbólico, e vice-versa. A compreensão depende da análise dos símbolos, mas não apenas dos símbolos inconscientes, como também das razões explicitadas dos agentes sociais, o

discurso por eles elaborado sobre os símbolos, a partir dos quais se realiza a construção da realidade.

Duglas Teixeira Monteiro faz esta dúplice operação: ao buscar seu universo simbólico, ele traz os protagonistas para o centro do palco da análise e da história. Partir, como ele faz, do reconhecimento explícito de que “nos redutos tinha mistério”, é admitir a existência de uma “humanidade cifrada”⁸, tão mais “escandalosa” porque se trata de homens e mulheres muito próximos de nós: vizinhos, empregados, parentes. Trata-se de um outro que é nosso também. Decifrá-lo é tarefa da antropologia,

“[...] não para ficar neste mistério, mas para entendê-lo como um sistema, cuja ordenação é diferente da que prevalecia no mundo sem mistério que o rodeava.” [Teixeira Monteiro, 1974:16]

A passagem metodológica entre explicação e compreensão, de Pereira de Queiroz a Teixeira Monteiro, é a passagem epistemológica entre a sociologia do evento e a antropologia do sentido do evento, recuperando a categoria do “mistério” não apenas como fornecedora de sentido mas como realizadora de história, isto é, de ações concretas visando modificar situações reais.

Outras tendências e propostas

Contemporaneamente ao de Teixeira Monteiro, aparece o estudo de Laís Mourão (1974), também sobre o Contestado, que encontra nos “grupos próximos à marginalização social em sociedade de classe” a estrutura social em que se engendra o movimento. As relações de dominação produzem a ideologia apocalíptica; a análise, porém, é conduzida a partir, e não apesar, dos símbolos.

Na fascinante hipótese da autora, a ideologia “messiânica” dos grupos dominados constrói-se no interior de um “vazio simbólico” dei-

xado pela ideologia dominante, ao relegar os dominados a uma esfera de “liminaridade”, de “não-sociedade”, em que estes últimos podem elaborar seus próprios códigos, sua própria identidade, em posição de relativa autonomia.

Há, portanto, falhas intrínsecas ao próprio sistema, mas – e aí está a novidade – não é mais a “anomia interna” de Pereira de Queiroz, e sim o que se poderia chamar de “anomia simbólica”. A partir desta perspectiva, Mourão acompanha, passo a passo, a construção simbólica do universo de ação dos sertanejos do Contestado, em que o mundo presente faz sentido apenas enquanto pólo opositivo (negativo) da realidade nova (positiva) prefigurada pela profecia.

Na construção da nova realidade, fundamental é o papel do monge, que, de sua posição de “liminaridade”, abre a possibilidade da construção do Messias. Tratar-se-ia, portanto, de uma releitura em perspectiva escatológica de uma simbologia – a do “monge” – preexistente no universo semântico camponês.

No sentido da recuperação da religiosidade popular como sistema de crenças e práticas que dão sentido ao mundo e que são capazes de modificá-lo, movem-se também as observações de Alba Zaluar (1979) que elabora uma resenha crítica dos trabalhos sobre os movimentos brasileiros, ressaltando as vertentes teóricas nas quais eles se inserem.

Além de relevar a armadilha etnocêntrica inscrita no próprio uso das categorias de “messianismo” e “milénarismo”, ela aponta para duas ordens de questões, constituindo a primeira uma crítica e a segunda uma proposta.

Em primeiro lugar, a autora considera o dualismo que caracteriza a abordagem do fato messiânico, desde os primeiros observadores até os trabalhos mais recentes. Zaluar observa que as dicotomias frequentemente apresentadas nas descrições e explicações dos surtos messiânicos (os participantes são descritos como “fanáticos” ou “místicos”, “bandidos” ou “ingênuos”) são funcionais à criação, pelos observadores, de símbolos de alteridade.

A própria oposição litoral/sertão, elaborada nas primeiras tentativas de explicação, cumpre a função de definir um outro, bárbaro e incompreensível, sertanejo e atrasado, de toda maneira excluído do projeto hegemônico da elite nacional. Na vertente autoritária, tal como na liberal-paternalista, a descrição do outro afirma sempre um nós, conservador ou progressista, mas sempre visto como único, legítimo produtor de política, cultura e história.

Na passagem do fenômeno a objeto de estudo sociológico, o dualismo permanece: a oposição entre litoral e sertão é substituída pela dicotomia rural/urbano. Esta postura, que se fundamenta em tipos ideais, implica a visão da sociedade tradicional como um mundo fechado, coeso, que reage aos processos de anomia com os instrumentos que lhe são próprios: os da tradição religiosa. A oposição volta, finalmente, nas obras de cunho francamente marxista, e se transforma nos binômios dominante/dominado, opressor/oprimido.

Ao criticar estas dicotomias, que remetem a oposições entre totalidades impermeáveis, Zaluar convida a pensar que estamos diante de campos de conflitos entre forças, em que autonomia e integração, oposição ou conciliação não são dados *a priori* mas são construções culturais e históricas.

O segundo ponto importante no trabalho de Zaluar (1983) é a questão do “catolicismo popular” que, com poucas exceções, foi sempre analisado no interior de uma concepção utilitarista e instrumental, e não em seus aspectos simbólicos. Para a autora, este catolicismo cria uma ordem universal com a qual se funda a própria ordem social, ao serem projetados no universo os significados da ordem construída pelo homem. Propõe-se, então, para uma compreensão mais profunda do messianismo enquanto sistema de crenças e valores, ainda que também de práticas, o estudo das formas do catolicismo popular praticado no país, cujas variações podem ajudar a entender os diferentes projetos messiânicos.

Uma postura análoga encontra-se no recente trabalho de Renato da Silva Queiroz (1995) sobre o movimento do Catulé, que identifica os elementos constitutivos, as “etapas” em que se articula, simbólica e cronologicamente, um movimento: situação de crise do grupo, captação da mesma pelas categorias religiosas, figuração do mundo ideal, ações para apressar as transformações desejadas, definição de uma situação insustentável, radicalização das representações e das iniciativas concretas, repressão ou escolha suicida, ou, também, acomodação. Todas as “etapas” integram um processo cuja singularidade se encontra no domínio das crenças e práticas mítico-religiosas.

Finalmente, no panorama de pesquisas sobre os movimentos brasileiros, emerge a de Ralph Della Cava (1970; 1975) sobre Juazeiro do Norte. Seu trabalho, apesar de histórico (aliás, justamente por isso), oferece inúmeros argumentos para a reflexão da abordagem antropológica.

A obra, que pretende ser uma minuciosa reconstituição da história política de Juazeiro, é na verdade muito mais do que isso. O historiador americano nos mostra a necessidade e a fecundidade de levar em conta, no estudo de fenômenos sócio-religiosos, dados especificamente históricos como:

- as circunstâncias históricas concretas constituindo o pano de fundo para a eclosão e o desenvolvimento de um movimento religioso;
- as relações que se estabelecem entre os movimentos religiosos populares e a totalidade das forças sociais, regionais e nacionais;
- o caráter dinâmico, processual, dos movimentos, cujo desenvolvimento diferencia-se de acordo com os atores sociais e os “campos” de ação⁹.

As conseqüências teóricas dessa postura são importantes, em vários sentidos. Della Cava aponta para o fato de que nem sempre um movimento popular, apesar de ter características especificamente religiosas, é exclusiva e necessariamente “messiânico”. Volta aqui, num outro plano, a mesma crítica de Alba Zaluar ao uso indiscriminado da cate-

goria de “messianismo”: a leitura determinada por categorias construídas aprioristicamente acaba tornando a interpretação redutiva e não permite a compreensão global do fenômeno.

Isso é particularmente evidente – ou tornou-se evidente depois de Della Cava – no caso de Juazeiro, que foi um movimento religioso cujas ligações com a dimensão política regional e cujo caráter de organização socialmente estável e economicamente rentável tornam bastante duvidosa sua definição, *sic et simpliciter*, como movimento messiânico. Falta a ele a dimensão apocalíptico-escatológica, falta a mudança radical das regras do viver social visando a ruptura da ordem estabelecida, falta, sobretudo, o “messias”, pois Padre Cícero suscitou expectativas “messiânicas” ao longo de sua vida, e sobretudo depois de sua morte; mas Juazeiro não nasceu como projeto messiânico.

A esta mesma conclusão chegou Duglas Teixeira Monteiro (1978), em sua comparação entre Juazeiro, Canudos e Contestado. Segundo o autor, em Juazeiro estavam dadas as condições para a eclosão do surto milenarista, mas isto não aconteceu, podendo-se chegar, no máximo, a falar em igreja cismática.

Finalmente, Della Cava aponta para os riscos presentes na utilização rígida da oposição entre hegemônico e subalterno. Ao reconstruir o conjunto de forças econômicas, políticas e sociais em Juazeiro, ao desvendar o papel da hierarquia católica e das elites, ao acompanhar as estratégias de sobrevivência do movimento – entre autonomia e integração – durante mais de quarenta anos, o autor parece sugerir que entre “oficial” e “popular”, “hegemônico” e “subalterno”, é de circulação, mais do que de oposição, que se trata.

Finalizando, pode-se dizer que as interpretações do messianismo “rústico” brasileiro oscilam entre duas linhas. Por um lado, há a busca de leis explicativas, ou de tipologias, remetendo à ordem social ou sócio-econômica do comportamento messiânico em diferentes situações: daí, por exemplo, as obras de Pereira de Queiroz, Lanternari, Facó. Estas

obras proporcionam aquisições importantes para a classificação dos fenômenos, para sua dignidade sociológica, para o nascimento e o desenvolvimento da “teoria sociológica do messianismo”; contudo, elas não conseguem dar conta de cada manifestação histórica, de sua riqueza, de sua especificidade.

Por outro lado, encontram-se as abordagens monográficas minuciosas sobre um único movimento, histórica e espacialmente definido, procurando relações e explicações internas nele próprio, como no caso de Della Cava (1970) e Amado (1978). Trata-se, na maioria das vezes, de trabalhos de corte historiográfico, mais preocupados com a reconstituição objetiva dos acontecimentos do que com a sociologia ou a antropologia do messianismo ou dos messianismos. Estes estudos devolvem aos movimentos sua historicidade, sua singularidade e sua especificidade, mas frequentemente os deixam “isolados”, sem um modelo mais geral de referência.

Nem uma linha, nem outra, embora frequentemente se refiram à “ideologia” dos movimentos, parecem se preocupar muito com o aspecto simbólico, religioso, dos movimentos, isto é, de sua razão de ser mais patente e mais profunda. Afastam-se totalmente dessas duas linhas, como vimos, os trabalhos de Teixeira Monteiro, Mourão, Zaluar e, em certa medida, Queiroz.

Está clara, nessa altura, a fecundidade de uma perspectiva metodológica que se coloque, por um lado, como uma continuação ideal do trabalho de Teixeira Monteiro, e que, por outro lado, aceite o referido desafio de Alba Zaluar: um estudo mais profundo do catolicismo “rústico”, não apenas como um elemento constituinte, mas como a base imprescindível do surto dos movimentos, sua estrutura lógica. Para isto, seria preciso utilizar também outros instrumentos, caracterizando uma postura teórica que tentarei resumir nas páginas a seguir.

A história das religiões: uma perspectiva

Ao dizer que a comunidade messiânica “vive, organiza-se e luta num espaço e num tempo míticos”, Douglas Teixeira Monteiro sugere investigar as categorias camponesas que definem esse espaço e esse tempo como “míticos” e que permitem, a um só tempo, sacralizar a realidade de crise para poder nela intervir e modificá-la.

Em outras palavras, poder-se-ia dizer que os nós conceptuais a serem analisados residem na dialética que se estabelece entre mito e história, entre sagrado e profano. Na perspectiva aqui adotada, estes conceitos não pertencem nem à tradição sociológica de filiação durkheimiana, nem à escola fenomenológica, e sim à vertente italiana de estudos histórico-religiosos, que enfatiza, na análise da dimensão religiosa, sua dinâmica histórica e sua relação dialética com os outros domínios da sociedade que a produz.

A esta linha pertence o próprio Vittorio Lanternari. Explica-se assim a ênfase dada pelo autor ao tema do retorno dos mortos e do herói cultural nos *cargo-cults* da Melanésia, frisando a importância que, nessas sociedades, assume a preexistência de uma cosmogonia passível de ser relida em termos escatológicos.

O fundador desta corrente de estudo e de pensamento é Raffaele Pettazzoni (1960), cujo propósito foi sempre uma conciliação entre historicismo (que na Itália recusava teoricamente, com Benedetto Croce, a autonomia categorial do religioso) e fenomenologia, à qual é estranho o conceito de historização dos fenômenos religiosos, do devir.

Partindo do pressuposto de que qualquer *phainómenon* é um *genómenon*, isto é, cada manifestação religiosa (“hierofania”, diria Eliade) é um produto histórico e cultural, a tendência de Pettazzoni é a de inverter a sistematização teórica de Eliade. Para o estudioso italiano, a alteridade meta-histórica do sagrado não é ontológica e prioritária sobre o profano, como para Eliade, mas é o produto do

pensamento dialético, antítese de uma tese. É o homem quem constrói o cosmos e o caos, isto é, o mundo dos arquétipos, como quadro de referência de sua vida normal.

A partir desta postura, desenvolve-se o pensamento do grande representante deste historicismo: Ernesto De Martino, cuja obra (1975; 1977) reflete as complexas ligações com a cultura italiana e européia do antes e do pós-guerra, entre o historicismo idealístico de Croce, o marxismo de Gramsci e a abordagem psicanalítica. Alguns conceitos-chave deste autor, que exporei a seguir, podem constituir um ponto de partida para uma leitura dos “movimentos messiânicos”.

A cultura é, para De Martino, o exorcismo solene contra o risco existencial de “não ser no mundo”.

“O risco radical da presença [...] é a perda da própria possibilidade de se manter no processo cultural e de continuá-lo e enriquecê-lo com a energia do escolher e do operar: e como a relação fundadora da historicidade da presença é a mesma relação que torna possível a cultura, o risco de não ser na história humana configura-se como o risco de penetrar na *ingens sylva* da natureza.” [De Martino, 1975:14]¹⁰

Naquilo que ele chama “o mundo mágico”, isto é, nas sociedades tradicionais, a presença atuante do homem no mundo não pertence à ordem do dado, mas é uma realidade *condenda* (do latim *condere* = fundar), uma realidade a construir. A simbologia mítico-ritual é a técnica protetora contra essa ameaça suprema e, ao mesmo tempo, funda a presença do homem no mundo, sua realidade.

Em sociedades (entre elas as sociedades tribais e as sociedades rurais do sul italiano, estas últimas etnografadas diretamente pelo autor nos anos de 1950 e 1960) em que as condições precárias de existência não permitem um controle das contingências com os instrumentos “profanos”, o decorrer da história traz consigo o risco antropológico permanente de “perder a presença no mundo” e, portanto, “perder o mundo”.

Nessas culturas, a simbologia religiosa permite, ocasional ou institucionalmente, a de-historificação do devir, instaurando um regime

protegido em que é possível “estar na história como se aí não se estivesse”. Neste tempo, como que suspenso e sacralmente protegido, a execução do rito reatualiza os tempos míticos dos primórdios em que tudo foi decidido. À perda da presença, isto é, à alienação do ser, que o autor chama de “de-historificação irrelativa”, contrapõe-se uma “de-historificação institucional”, fixada numa ordem meta-histórica (mito), com a qual se entra em contato através de uma ordem meta-histórica de comportamentos (rito).

Assim, a crise pode ser recuperada, replasmada e resolvida de forma socializada, através da recuperação do *ethos* da transcendência, isto é, de valores humanos e culturais, por meio da “iteração do idêntico”. É o que Eliade chama “eterno retorno”. De Martino acata esta definição, mas não pode aceitar a idéia de “terror da história”. Justamente na posição conferida à dimensão histórica está a grande diferença entre a “história das religiões” de Eliade e da fenomenologia e a “história das religiões” de De Martino e do historicismo.

Falando da reatualização do tempo mítico e da repetição dos arquétipos, características típicas do momento ritual, Eliade (1969) afirma que, na “ontologia do homem primitivo”, um objeto ou um ato se tornam reais na medida em que eles repetem um arquétipo. Assim, ele fala na abolição implícita do tempo profano, da duração, da história, resolvida numa série de novos começos. Para De Martino, a dehistorificação que permite a repetição do *exemplum* mítico não é abolição da historicidade, mas é, ao contrário, “tempo protetor da historicidade”, mediação da recuperação do tempo do homem e de sua realidade profana. Assim, a história se abre de novo para o homem, descarregada de sua periculosidade e carregada dos valores positivos do *ethos* cultural.

Os conceitos de “regime protegido”, “de-historificação do devir”, permitindo “estar na história como se aí não se estivesse”, parecem-me particularmente fecundos no estudo dos movimentos sócio-religiosos. O próprio De Martino elaborou densíssimas notas para um li-

vro sobre os “apocalipses culturais” que nunca foi escrito, devido à sua morte. Essas notas, posteriormente publicadas (1977), são extremamente fragmentárias e não apresentam análises de casos concretos. Elas mostram, contudo, a fertilidade dessa perspectiva.

Qualquer crise, até mesmo pessoal e existencial, é um Fim do Mundo, até que a cultura não a recupere dando-lhe sentido através da transformação do que acontece historicamente sem ou contra o homem, num momento de-historificado, protegido sacralmente e, sobretudo, gerido pelo homem, pela comunidade, que se reconhece e se identifica naqueles atos “que todo mundo faz”.

O fim do mundo permanece de forma ambígua como tema histórico-cultural determinado (o mito das destruições e regenerações periódicas do mundo no quadro do “eterno retorno”, ou o tema da catástrofe terminal da história no quadro de seu curso unilinear e irreversível), ou como risco antropológico permanente de “não poder ser em nenhum mundo cultural possível”, e também – poder-se-ia acrescentar – como perspectiva histórica, construída pelos movimentos sócio-religiosos (De Martino, 1977).

Entre as premissas demartinianas encontra-se um outro elemento de grande importância: a referência à concepção do tempo irreversível judaico-cristão. Com efeito, a noção de simbolismo mítico-ritual é proposta mesmo quando o “eterno retorno” do mundo etnológico é substituído pela consciência judaico-cristã da irreversibilidade do tempo, dentro da polaridade *arché/eschaton*. Entre começo e fim, a história torna-se história de salvação: o horizonte meta-histórico não é mais, agora, o eterno retorno, mas é a perspectiva do fim. Conserva-se, contudo, em outro plano, a resolução do devir em uma infinita série de novos começos: é o ano litúrgico.

Então, as duas possibilidades, a de ocultar a história no eterno repetir do idêntico começo, e a de fazer história na consciência de sua irreversibilidade, podem assim coexistir. Talvez, seja esta

uma das chaves para a leitura dos movimentos sócio-religiosos ocorridos no quadro da cultura cristã.

É o que parece sugerir também Sonia Giusti, que relaciona dialeticamente fatos históricos e sonhos messiânicos:

“Através da esfera do imaginário, do eterno simbolismo escatológico do mito, difícil de decifrar, expressa-se a vontade humana de ‘ser na história’. Assim, a linguagem religiosa revela-se como um dos percursos da razão que se faz vontade de história.” [Giusti, 1979:59]

O recurso ao mito, então, emerge como uma possível maneira de fazer história. Esta relação mito/história, ou meta-história/história, é a categoria privilegiada para outros estudiosos de impostação historicista. O próprio Lanternari afirma:

“A ‘religião do retorno’ articula-se, então, em torno de dois pólos dialeticamente relacionados: mito e história. A história transforma-se no mito, o mito dá sentido à história. Retrospectivamente, a religião do retorno reinterpreta os mitos das origens.” [Lanternari, 1972:111]

Em torno dessa dialética articula-se também a obra de Marcello Massenzio, que parte das sugestões de Lanternari (sistema mítico-ritual relido em perspectiva escatológica) e De Martino (horizonte mítico-ritual mediador da recuperação da história), para propor um outro plano da análise: o significado da dimensão profana do viver, uma vez atualizado o plano meta-histórico:

“O que constitui problema cultural é a formação deste plano [escatológico] como dispositivo primário de reintegração, em virtude do qual dialeticamente repropõem-se o estar e o operar na história. Qual é, em nosso caso, o sentido deste estar, deste operar?” [Massenzio, 1979:26]

Finalmente, Gilberto Mazzoleni (1993) analisa comparativamente os movimentos “neo-brasileiros”, vistos como tradução de contradições sociais e simbólicas, e os define como modalidades históricas de ler funcionalmente o modelo apocalíptico cristão. Assim, o

autor aponta também para a dialética entre mito e história, ao considerar o surgimento de esperas salvífico-apocalípticas como uma estratégia instrumental, funcional à edificação progressiva de uma identidade cultural.

Estrutura e história

Partindo do pressuposto de que o patrimônio simbólico não é apenas um dos componentes de um movimento sócio-religioso, mas é sua base lógica, sua linguagem, a análise deve desvendar a lógica subjacente aos conjuntos mítico-rituais que fundam e dão sentido ao mundo na religiosidade “rústica”: santos e beatos, festas e romarias, procissões e promessas. Nesta perspectiva, é possível identificar os sistemas camponeses de significação e os mecanismos por meio dos quais o movimento religioso desestrutura esses sistemas e, utilizando os mesmos elementos estruturais, imbuídos de novas significações, reestrutura-se um novo universo significante. A escatologia, neste sentido, é uma cosmogonia ao avesso.

Falar em estrutura subjacente, em sistemas de significação, em linguagem simbólica, leva-nos a falar da análise estrutural lévi-straussiana, que pode ser, a meu ver, um instrumento útil de investigação dos movimentos sócio-religiosos, tornando inteligível a organização lógica dos símbolos. A esta altura, surgem alguns problemas metodológicos e epistemológicos.

Os problemas metodológicos são colocados pela tentativa de utilizar a análise estrutural na abordagem de ritos, e não de mitos, para a qual ela foi pensada originalmente. Isto depende do tipo de material de que dispomos (rituais do catolicismo popular, muito mais do que “mitos”), material que está, por sua vez, ligado à lógica do próprio catolicismo popular.

O mito define uma realidade imutável, fundadora do mundo, o rito remete a uma realidade passível de intervenção humana, de modifica-

ção; isto não diz respeito à “essência” de cada uma dessas categorias, mas à sua “função”. É uma outra maneira de colocar a dialética mito/história, da qual falamos, em termos culturais: entre mito e rito existe uma dialética, na medida em que um constitui o horizonte de-historificado do outro; o desembocar do mito (meta-história) é a atualidade (história), o do rito (de-historificação) é a eficácia (história).

Talvez seja esta a razão pela qual Lévi-Strauss (1958) prefere trabalhar com mitos ao invés de rituais, apesar de reconhecer a “eficácia simbólica” destes últimos. Se existe uma dialética entre mitos e rituais, ela é acessível apenas à condição de reduzir uns e outros a seus elementos estruturais.

A partir dessa idéia, Manuela Carneiro da Cunha (1973) analisa o movimento messiânico Canela de 1963 em termos mitológicos, já que este é a manipulação de um mito.

De uma certa forma (a estruturalista), Carneiro da Cunha fala também da dialética mito/rito e mito/história; mas, sua análise situa-se num aquém estrutural que anula a história e a transforma na performance de um mito, que obedece apenas a exigências cognitivas. No universo imóvel da lógica do pensamento, mito e movimento, isto é, mito e história, são exemplos de um único modelo, e o primeiro absorve a segunda, pois é o único a ter o estatuto de inteligibilidade (ou a segunda é significativa apenas quando reflete o primeiro).

A primazia conferida por Lévi-Strauss à lógica do pensar sobre os produtos do pensamento, às formas *a priori* do espírito sobre a configuração do processo, leva à segunda ordem de problemas, a epistemológica.

Nas páginas anteriores, apontei para a necessidade de enfrentar a dialética entre mito e história, entre sistemas lógicos e contingências históricas. Ora, o estruturalismo clássico define esta segunda dimensão cultural como “não fornecedora de sentido”. É legítimo, então, utilizar a análise estrutural de uma forma instrumental, apenas como passo intermediário dentro de uma visão que se declara explicitamente “histórica”?

Há pelo menos dois autores cuja obra fornece exemplos de uma possibilidade de relacionar dialeticamente o conceito de “estrutura” a conceitos estruturalmente inconciliáveis como o de “processo” e o de “história”. Estou falando de Victor Turner e Marshall Sahlins.

Se o tempo presente vivido pelos adeptos do movimento pode ser lido como uma reinterpretação do momento ritual de interrupção do tempo profano e de instauração de um “tempo fora do tempo”, sacralmente protegido, torna-se útil para a interpretação o binômio conceptual estrutura/*communitas* proposto por Turner (1969).

O autor, na linha de Van Gennep (1909), analisa o processo ritual em seus três momentos constitutivos: separação, margem, agregação. O de margem é a fase liminar, em que a estrutura desagrega-se tornando-se *communitas*, isto é, quebra das normas relacionais previstas pela ordem social: domínio situado dentro e fora do tempo, dentro e fora da estrutura social profana.

O momento socialmente marginal da *communitas* corresponde, no plano cosmológico, ao que De Martino chama “regime protegido”, vivido na dimensão meta-histórica do sagrado. E, assim como a “de-historificação do devir” constitui o momento necessário à reintegração da dimensão histórica e profana do viver, a idéia de *communitas* existe apenas em virtude de um retorno à estrutura. A possibilidade de uma inversão da ordem (não apenas social, como sugere Turner, mas também cósmica), típica de todo processo ritual, existe como momento circunscrito, propedêutico a uma reconfirmação da estrutura.

Turner encontra uma das mais extraordinárias manifestações da *communitas* justamente nos movimentos religiosos “milenaristas”, que apresentam muitas propriedades das fases “liminares” dos rituais de passagem: homogeneidade, igualdade, ausência de propriedade, vestuário uniforme, continência ou promiscuidade sexual, suspensão das regras de parentesco etc.

Essa observação de Turner foi proficuamente utilizada por vários autores (Carneiro da Cunha, 1973; Queiroz, 1995) na análise da “in-

versão de status” nos movimentos. Acrescentando as sugestões de Teixeira Monteiro e De Martino às de Turner, poder-se-ia dizer que nos movimentos sócio-religiosos há uma dilatação do momento da *communitas*, bem como da dimensão meta-histórica, que passa a constituir o horizonte projetual dos adeptos: ser “irmãos”, viver uma vida marcada pelo tempo e pelo espaço sagrados.

Mas esse projeto não é apenas intelectual; na maioria das vezes, ele é também concreto, assim como bem concretas são as ações realizadas pelos adeptos para alcançar a dimensão da salvação. Apenas, a possibilidade de estar na história e de fazer história adquire sentido pela atualização da dimensão meta-histórica. É neste momento liminar, de-historificado, que as utopias constróem a realidade.

Nesta perspectiva, assume grande importância o conceito turneriano de processo (Turner, 1983), em sua dialética com a estrutura; não apenas no sentido do processo ritual, mas no de sua transformação, dentro de situações concretas históricas, no drama social, em que os momentos rituais de separação, margem e agregação são substituídos pelos momentos históricos de ruptura, crise e reintegração. A análise, então, apesar de envolver estruturas (seja no sentido britânico, seja no sentido lévi-straussiano), não pode ser apenas estrutural, mas deve ser processual.

Não muito diferente me parece a conclusão a que chega Marshall Sahlins (1981 e 1985), ao descobrir que freqüentemente os acontecimentos históricos não são mais do que metáforas das realidades míticas dos eventos. Sahlins supera o idealismo (ou “materialismo transcendental”) lévi-straussiano, mediante a noção de cultura, de matriz americana. No que Lévi-Strauss rejeita a história, por defini-la como fornecedora de material mas não de sentido, Sahlins afirma que não é necessário sacrificar a história e a prática na busca de inteligibilidade dos fenômenos culturais, pois a estrutura dá sentido à história.

A história é estruturada, isto é, determinada por uma estrutura lógica que é preexistente ao evento e através da qual ele tem sentido.

Mas, por outro lado, o evento, inserindo-se nessa estrutura, a transforma. Assim, a história passa por sua vez a ser estruturante da ordem cultural e passa a determinar a organização da *praxis*, constituindo-se naquilo que De Martino chamaria o “horizonte meta-histórico” das práticas, das ações. As categorias dadas, portanto, são continuamente redefinidas pela história, na prática e em função dos interesses, em que “interesse” é o salto qualitativo entre o valor intencional e o valor convencional do signo, percebido instrumentalmente pelos agentes sociais, de acordo com seu projeto de ação.

A reprodução da lógica do simbólico, assim, não se dá em termos de repetição (como no “Eterno Retorno” de Eliade) mas em termos de transformação. Privilegiando esta última, pode-se encontrar, talvez, o sentido de um movimento “messiânico”, bem como a possibilidade de devolvê-lo à história.

Do mito à história: perspectivas

Gostaria aqui de retomar alguns dos conceitos colocados nas páginas anteriores, para ver em que medida eles podem constituir-se em uma perspectiva nova na abordagem dos movimentos sócio-religiosos. A característica fundamental de um movimento religioso diz respeito ao Tempo; a realidade do tempo vivido é representada como crise, levada ao extremo pelas profecias apocalípticas: é um tempo que está chegando ao Fim. O tempo normal do viver, então, não tem mais sentido, mas o projeto religioso transfere os valores positivos para um outro tempo: o futuro da salvação, recuperando frequentemente, em sentido escatológico, elementos de um passado, visto como uma espécie de Idade do Ouro.

Em tempos “normais” o sistema mítico-ritual (entendo por “sistema mítico-ritual” também a “história sagrada” e os rituais do catolicismo “rústico”) fornece os instrumentos conceptuais para significar o mundo como ele é. A realidade é assim porque assim foi decidido

no “tempo fora do tempo”, que é o tempo do mito. Hoje existem morte, pobreza e doença porque algo aconteceu *in illo tempore*, fazendo com que daí para a frente a realidade seja assim como deve ser; no catolicismo, o *exemplum* mítico do sacrifício de Cristo é o modelo supremo de aceitação da realidade.

O mito, então, funda e significa a história. O ritual a mantém como deve ser. A reatualização institucionalizada do tempo do mito através dos rituais, que periodicamente repetem o ato fundador (as “grandes festas” do ano novo dos povos indígenas, ou os rituais da Semana Santa e os “festejos de santo” do catolicismo “rústico”, a própria missa do catolicismo ortodoxo), garantindo assim a realidade e a necessidade do mundo.

É o “eterno retorno” de Eliade, mas não é – como mostrou De Martino – o “terror da história”: é o perceber do devir histórico num horizonte que é meta-histórico; não é viver fora da história: é uma outra maneira de fazer história e dizê-la com a meta-linguagem da simbologia religiosa.

Esta outra maneira de estar na história e de fazer história é evidente, a meu ver, no caso dos movimentos religiosos.

Quando, por causa de contingências históricas, a realidade não é mais aceitável, transfigurando-se em crise, os mesmos significantes passam a ter outros significados, passam a significar um outro mundo. E o tempo do mito, em que tudo foi decidido, pode retornar. A possibilidade para o homem de mudar a história pode se dar pela reversibilidade do tempo do mito.

O universo religioso (mítico-ritual) constitui-se, então, como universo protetor de um processo que realiza, no plano simbólico, a destruição de uma ordem dada (o Fim do Mundo) e a construção de uma nova ordem, projetada num novo tempo e num novo espaço: o plano da salvação. É por isso que Teixeira Monteiro pode dizer que os camponeses do Contestado vivem, organizam-se e lutam num espaço e num tempo “míticos”.

Os protagonistas dos movimentos tornam-se assim sujeitos de história, de uma história que deve ser reescrita com a mesma linguagem com a qual foi escrita: a linguagem sagrada. A relação entre mito e história se inverte: é o tempo presente, agora, que pode fundar o tempo futuro, o único tempo vivível. Para isso, o presente deve assumir as conotações do tempo mítico: o tempo de espera das novas eras deve ser um tempo protegido, um tempo sacralizado, como é o tempo da festa. Assim, o tempo em que acontece a ação concreta dos homens para alcançar a dimensão salvífica é o horizonte protetor dessa ação. É a “festa permanente” encontrada por Douglas Teixeira Monteiro no Contestado.

Por meio da utilização crítica da análise estrutural, é possível enfocar a dialética que se estabelece entre a dimensão mítico-ritual tradicional (as formas do catolicismo “rústico”) e a dimensão apocalíptico-escatológica proposta pelo movimento (o Fim do Mundo e a Salvação dos Eleitos), entre a tradição que fundava o mundo e o futuro que precisa ser fundado. Nesta dialética, a realidade histórica (de-historificada) é o momento central, o necessário ponto de mediação, pois constitui o *hic et nunc* operacional que liga o mundo em crise ao plano da salvação (ou os separa).

Historicamente, ou melhor, historicisticamente, põe-se uma última questão: no caso dos movimentos religiosos, que transformação é esta? Qual é a ordem lógica proposta pela dinâmica histórica de cada movimento específico?

No ritual tradicional, o mítico e o sagrado voltam na história e no profano apenas para reconfirmar a ordem dada. Logo, depois da execução do rito, essas dimensões extra-humanas se fecham de novo. O tempo do mito faz irrupção na história, a dimensão do sagrado penetra no espaço humano, mas há sempre um retorno. O mito e o sagrado quebram a relação rotineira do homem com o mundo histórico e profano, mas esta quebra é transitória, voltada para a recuperação do sentido do mundo, no real e na história.

Mas, o que acontece no movimento religioso que quer mudar o sentido do mundo? Esta relação dialética entre sagrado e profano é mantida ou quebrada? A invasão do mito no espaço e no tempo da história do homem é provisória ou definitiva? Enfim, há ou não há retorno neste mergulho no extra-humano?

Interrogações dessa natureza cabem à análise histórico-religiosa e, mais em geral, histórico-antropológica. É apenas nesta ótica que adquire sentido a definição dos movimentos como “místicos”, “evansionistas”, “vividos num plano de extra-historicidade”. Esta definição só pode ser aceita quando a mediação entre o mito e a história não mais existe, quando “sagrado” e “mítico” apresentam-se como categorias irreduzivelmente opostas às de “profano” e “histórico”, a escolha cultural apontando para as primeiras.

Do contrário, se a dinâmica interna dos movimentos mostra uma visão dialética tendendo à reabertura ao profano, os movimentos devem ser considerados, a pleno título, históricos, não apenas porque se realizam historicamente, mas também porque projetam o plano da salvação no real e na história.

Em lugar de apresentar “conclusões”, esta perspectiva histórico-antropológica prefere reformular as questões de partida na abordagem do fato “messiânico”, a saber: quais são os símbolos oferecidos pela tradição religiosa que o movimento utiliza para de-significar o mundo velho e significar o mundo novo? Como são representados o tempo e o espaço intermediários entre o “velho” e o “novo”, o “aqui” e o “lá”, o “antes” e o “depois”? Como, nesse espaço liminar entre polaridades aparentemente irreduzíveis, os homens constroem um projeto de vida concreta, na condição de sujeitos de história? Que sentido assume a dimensão profana do viver: relações de parentesco e compadrio, comida e casa, sexualidade e filhos, relações de trabalho e produção? Finalmente, o novo mundo é um mundo de homens ou de deuses? E depois, haverá ou não uma história?

Ou seja, que história o movimento pretende escrever e como a escreve?

Notas

- 1 Este trabalho constitui uma parte de uma pesquisa maior que venho conduzindo há alguns anos sobre os movimentos sócio-religiosos, indígenas e “rústicos”, no Brasil. Agradeço a Maria Antonieta da Costa Vieira e Renato da Silva Queiroz pela leitura cuidadosa e revisão da primeira versão deste artigo, bem como pelas valiosas sugestões. Durante a elaboração do texto, contei com o apoio financeiro da Fapesp.
- 2 Em 1957 e 1958, foram publicados os números 4 e 5 da revista *Archives de Sociologie des Religions*, totalmente dedicados aos “Messianismos”; de 1960 são o Symposium da Universidade de Chicago (que produziu a coletânea organizada por Sylvia Thrupp, *Millennial Dream in action*) e o volume *Religions de Salut*, dos Annales du Centre d’Etudes des Religions do Instituto de Sociologia da Universidade de Bruxelas. Entre 1957 e 1961 foram publicados: *Micromillénarisme et communautarisme utopique*, de Desroche; *Primitive Rebels*, de Hobsbawm; *The trumpet shall sound*, de Worsley; *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, de Lanternari; *Chiliasmus und Nativismus*, de Mühlmann; *Messianisme et développement économique et social*, de Bastide.
- 3 Os elementos mencionados poderiam definir também o Pentecostalismo. Não cabe aqui uma discussão sobre este assunto. Vale salientar, no entanto, que freqüentemente, a mesma “cultura do fim do mundo” que produziu os movimentos “rústicos” é o húmus no qual os pastores encontram hoje seus mais convencidos seguidores.
- 4 Trata-se dos movimentos influenciados pela lenda da volta de D. Sebastião, rei de Portugal, morto em Alcácer-Kibir, em 1578, em quem foi identificado o “Encoberto”, que voltaria para dar a Portugal a hegemonia sobre as outras nações (Pereira de Queiroz, 1965:195 ss.). Trata-se da versão portuguesa da crença escatológica do “imperador dos últimos dias” difundida em toda a Europa, a partir do final do século XI, em que o papel do imperador foi atribuído, entre outros, a Carlos Magno e a Frederico II (Cohn, 1957:cap. 6).

- 5 O episódio de Pedra Bonita ocorreu em 1836-38, na comarca de Flores, em Pernambuco. A peculiaridade do movimento está no fato de que os adeptos acreditavam que o reino de D. Sebastião desencantar-se-ia só à custa de muito sangue. O movimento terminou numa chacina, em que os próprios adeptos massacraram seus companheiros para apressar a volta do rei D. Sebastião. Muitos dos sobreviventes, como aliás ocorre na maioria dos movimentos dessa natureza, foram vitimados pela violência de forças policiais e de milícias privadas (Pereira de Queiroz, 1965:200-202).
- 6 O movimento da Serra do Rodeador foi estudado pelo próprio René Ribeiro (1960) e por Leonarda Musumeci (1978). Liderado pelo “profeta” Silvestre, ocorreu em Pernambuco em 1817 e foi reprimido em 1820.
- 7 A revolta dos Múcker ocorreu entre 1868 e 1898 no Rio Grande do Sul e envolveu colonos alemães protestantes (Amado, 1978).
- 8 Ernesto De Martino define o “*ethos* humanístico do encontro etnográfico” como “busca de desafio do culturalmente alheio, pungente experiência do escândalo levantado pelo encontro com humanidades cifradas” (1977:393).
- 9 Utilizo os termos “atores” e “campos” tomando-os emprestado de Victor Turner (1983).
- 10 A tradução das passagens de De Martino, bem como de outros autores italianos aqui mencionados, são de responsabilidade da autora.

Bibliografia

AMADO, J.

1978 *Conflito social no Brasil: a revolta dos Múcker*, São Paulo, Editora Símbolo.

BASTIDE, R.

1956 “La causalité externe et la causalité interne dans l’explication sociologique”, *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 21 (3), Paris, pp. 77-99.

- 1961 “Messianisme et développement économique et social”, *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 31, Paris, pp. 3-14.

CANDIDO, A.

- 1964 *Os parceiros do rio Bonito*, Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editora.

CARNEIRO DA CUNHA, M.

- 1973 “Logique du mythe et de l’action: le mouvement messianique Canela”, *L’Homme*, 13 (4), pp. 5-37.

COHN, N.

- 1957 *The pursuit of the Millennium*, London, Sheker & Warbury.

DELLA CAVA, R.

- 1970 *Miracle at Joazeiro*, New York, Columbia University Press.
1975 “Messianismo Brasileiro e Instituições Nacionais: uma reavaliação de Canudos e Juazeiro”, *Revista de Ciências Sociais*, Fortaleza, 6 (1-2), pp. 121-139.

DESROCHE, H.

- 1957 “Micromillénarisme et Communautarisme utopique en Amérique du Nord du XVIIIe au XIXe siècle”, *Archives de Sociologie des Religions*, Paris, 4, pp. 57-92.

DE MARTINO, E.

- 1975 *Morte e pianto rituale nel mondo antico*, Torino, Boringhieri, 1ª ed.: 1958.
1977 *La fine del mondo. Contributo alle analisi delle apocalissi culturali*, Torino, Einaudi.

ELIADE, M.

- 1969 *Le Mythe de l’éternel retour*, Paris, Gallimard, 1ª ed.: 1949.

FACÓ, R.

- 1963 *Cangaceiros e Fanáticos: genese e luta*, Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira.

GIUSTI, S.

1979 *Messianesimo in Toscana nella seconda metà dell'800*, Cassino, Garigliano.

HOBBSBAWM, E.

1959 *Primitive rebels. Studies in archaic forms of social movements in the XIX and XX century*, Manchester, Manchester University Press.

HOORNAERT, E.

1990 "Questões metodológicas acerca da Igreja do Caldeirão", *Anais do Primeiro Simpósio Internacional sobre o Padre Cícero e os romeiros de Juazeiro do Norte*, Fortaleza, UFC, pp. 87-107.

LANTERNARI, V.

1960 *Movimenti religiosi di libertà e salvezza dei popoli oppressi*, Milano, Feltrinelli. (1977, 2ª ed. ampliada)

1972 *Occidente e Terzo Mondo*, Bari, Dedalo.

LÉVI-STRAUSS, C.

1958 *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon.

MASSENZIO, M.

1979 "Progeto mitico e opera umana, parte I", *Culture*, 3, pp. 71-89.

MAZZOLENI, G.

1993 *Maghi e Messia del Brasile*, Roma, Bulzoni.

MOURÃO, L.

1974 "Contestado: a gestação social do messias", *Cadernos do Centro de Estudos Rurais e Urbanos*, 7, 1ª série, São Paulo, pp. 59-98.

MUSUMECI, L.

1978 *O reino de D. Sebastião na Serra do Rodeador. Estudo sobre o movimento messiânico do Bonito, Pernambuco*, Rio de Janeiro, Museu Nacional (mimeo).

MÜHLMANN, W.E.

- 1961 *Chiliasmus und Nativismus. Studien zur psychologie Soziologie und historische Kasuistik der Umsturzbewegungen*, Berlin, D. Reimer.

NEGRÃO, L.N. & CONSORTE, J.G.

- 1984 *O messiansimo no Brasil contemporâneo*, São Paulo, FFLCH-USP-CER.

PEREIRA DE QUEIROZ, M.I.

- 1958 "Classification des messianismes brésiliens", *Archives de Sociologie des Religions*, Paris, 5, pp. 3-30.
- 1965 *O Messianismo no Brasil e no mundo*, São Paulo, Dominus Editora.

PETTAZZONI, R.

- 1960 "Gli ultimi appunti", *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, XXXI, Roma, pp. 23-55.

QUEIROZ, R.S.

- 1995 *A caminho do Paraíso. O surto messiânico-milanarista do Catulé*, São Paulo, FFLCH/USP/CER.

RIBEIRO, R.

- 1960 "O episódio da Serra do Rodeador (1817-20). Um movimento milenar sebastianista", *Revista de Antropologia*, 8-2, pp. 132-44.
- 1962 "Brazilian Messianic movements", in THRUPP, S. (ed.), *Millennial Dream in Action. Comparative Studies in Society and History*, The Hague, Mouton, pp. 55-69.

SAHLINS, M.

- 1981 *Historical metaphors and mythical realities*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- 1985 *Islands of History*, Chicago, The University of Chicago Press.

TEIXEIRA MONTEIRO, D.

- 1974 *Os errantes do novo século*, São Paulo, Duas Cidades.

- 1978 "Um confronto entre Canudos, Juazeiro e Contestado", in FAUSTO, B. (org.), *História Geral da Civilização Brasileira, Tomo III - O Brasil Republicano, II vol.: Sociedade e Instituições (1889-1930)*, São Paulo, Rio de Janeiro, Difel, pp. 41-92.

TURNER, V.

- 1969 *The ritual process*, Chicago, Aldine.
1983 *Dramas fields and methaphors. Symbolic actions in human society*, Ithaca, Cornell University.

VAN GENNEP, A.

- 1909 *Les rites de passage*, Paris, E. Nourry.

VINHAS DE QUEIROZ, M.

- 1966 *Messianismo e conflito social. A guerra sertaneja do Contestado: 1912-1916*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

WORSLEY, P.

- 1957 *The trumpet shall sound: a study of "cargo-cults" in Melanesia*, London, Mc.Gibbon and Kee.

ZALUAR, A.G.

- 1973 "Sobre a lógica do catolicismo popular", *Dados*, 11, Rio de Janeiro, pp. 173-93.
1979 "Os movimentos messiânicos brasileiros: uma leitura", *BIB*, 6, Rio de Janeiro, pp. 9-21.
1983 *Os homens de Deus*, Rio de Janeiro, Zahar.

ABSTRACT: This article reviews the previous studies on and proposes a new reading of brazilian rural messianic movements. The traditional sociological approach, oriented towards the research of explanations of structural nature, is opposed to the attempt of understanding the logic of symbolism, which is typical of the anthropological investigation. Finally, the perspectives stemming from historical anthropology and history of religions lead to a different view, based on the dialectical relationship between myth and history.

KEY WORDS: religious movements, rural messianism, history of religions, historical anthropology.

Aceito para publicação em fevereiro de 1998.

Entrevista

Entrevista com Alan Sokal

Entre a paródia e a denúncia: trajetos de dois físicos nos bosques das Humanidades

Alessandra El Far
(Doutoranda em Antropologia/USP)

Rose Satiko Gitirana Hikiji
(Mestranda em Antropologia/USP)¹

Nos dias 27 e 28 de abril, os departamentos de Antropologia, Ciência Política e Filosofia da FFLCH em conjunto com o Instituto de Estudos Avançados (IEA) e o Instituto de Matemática e Estatística (IME) da USP promoveram o simpósio “Visões de Ciência: encontros com Sokal e Bricmont”. Os físicos Alan Sokal, professor da New York University, EUA, e Jean Bricmont, da Université Catholique de Louvain, Bélgica, trouxeram ao Brasil sua crítica ao que consideram “imposturas intelectuais” cometidas por vários humanistas franceses que teriam empregado de forma inadequada e abusiva, em suas obras, conceitos das ciências exatas.

A barulhenta incursão destes dois cientistas nas Humanidades teve início em abril de 1996, quando a *Social Text*, uma conceituada revis-

ta norte-americana na área dos Estudos Culturais (*Cultural Studies*), aceitou e publicou o artigo de Sokal intitulado “*Transgressing the boundaries: toward a transformative hermeneutics of quantum gravity*” (Transgredindo fronteiras: em direção a uma hermenêutica transformativa da gravidade quântica). Nesse artigo, o autor constrói um texto repleto de argumentações infundadas e sem sentido, usando incorretamente conceitos da física e da matemática, na tentativa de elucidar temas sociológicos ou filosóficos. A intenção do autor foi colocar em questão não somente a falta de rigor dos editores da revista mas, principalmente, a de toda uma corrente do pensamento humanista, em especial aquela baseada no relativismo cognitivo que propõe pensar as teorias científicas e a realidade como construções sociais.

A paródia foi desmascarada com a publicação do artigo “*A physicist experiment with cultural studies*” (Um experimento físico com estudos culturais), na edição de maio/junho de 1996 da revista *Lingua Franca*, no qual Sokal detalha as incoerências existentes no artigo da *Social Text* e explica algumas de suas motivações ao evidenciar os usos indiscriminados de “*nonsenses*” por alguns intelectuais das humanidades.

A repercussão do episódio surpreendeu Sokal e a própria comunidade acadêmica ao ganhar a primeira página de alguns dos principais periódicos norte-americanos e estrangeiros. Um ano depois, o físico norte-americano decidiu dar continuidade a esse debate, convidando Jean Bricmont a escrever com ele o livro *Impostures Intellectuelles* (Paris, Édition Odile Jacob, 1997), no qual focalizam trechos de obras de Jacques Lacan, Julia Kristeva, Luce Irigaray, Bruno Latour, Jean Baudrillard, Gilles Deleuze, Félix Guattari e Paul Virilio com o intuito de demonstrar alguns tipos recorrentes de abusos na utilização de conceitos e termos provenientes das ciências físico-matemáticas. Entre essas recorrências estariam: 1) usar terminologias científicas (ou aparentemente científicas) sem conhecimento de seu significado; 2) importar noções das ciências exatas para as ciências humanas sem a

preocupação com uma justificação empírica ou conceitual; 3) exhibir uma erudição superficial ao apresentar termos especializados ao leitor “leigo”, em um contexto no qual eles não têm pertinência alguma; 4) manipular frases desprovidas de sentido e se deixar levar por jogos de linguagem. A partir desses critérios, os autores, inicialmente, listam uma série de imposturas nas obras em questão e, em seguida, partem para uma crítica ao relativismo cognitivo.

O amplo horizonte intelectual atingido pela crítica dos autores - que vai da psicanálise à filosofia, passando pela lingüística e ciências sociais - tem proporcionado debates que atraem pesquisadores de várias áreas. O simpósio realizado na USP reuniu em torno dos autores - cujas conferências abriram e fecharam o evento - uma diversidade de temas tratados em mesas multidisciplinares.

O simpósio foi dividido em quatro blocos: o debate em torno do livro propriamente dito, a questão do relativismo cultural e cognitivo, a metodologia nas ciências naturais e humanas e as relações entre ciência, educação e poder. Além dos autores, participaram os filósofos da USP Ricardo Terra, Marilena Chauí, Caetano Plastino, Andréa Loparic e Jean-Yves Béziau, do LNCC/RJ, os cientistas sociais Mauro Barbosa de Almeida (Antropologia/Unicamp), Otávio Velho (Antropologia/UFRJ), Sérgio Micelli (Sociologia/USP), Simon Schwartzman (IBGE/RJ), Paula Monteiro (Antropologia/USP), Márcio Silva (Antropologia/USP), Gabriel Cohn (Ciência Política/USP), Renato Lessa (Ciência Política/IUPERJ), Jesus de Paula Assis (NUPES), os educadores Nélcio Bizzo e Myriam Krasilchik (Educação/USP), os teóricos da comunicação Francisco Dória (Comunicação/UFRJ) e Leonardo Moledo (Comunicação/Univ. Buenos Aires), a professora do departamento de Letras Modernas da USP Victória Rubén, os físicos Antonio T. Piza (IF/USP) e Carlos Escobar (IF/Unicamp), o psicólogo César Ades (Psicologia/USP).

Dos vários temas abordados nos dois dias do evento, destacamos, na entrevista que realizamos com Sokal, no dia 29 de abril, no IME,

aqueles que despertaram maior interesse junto aos antropólogos e demais cientistas sociais presentes no simpósio, seja como debatedores, palestrantes ou ouvintes². Apesar do livro *Impostures Intelectuelles* não ter como alvo direto nenhum antropólogo, várias de suas críticas atingem, indiretamente, temas sempre em pauta na Antropologia, como o relativismo cultural, as implicações políticas do conhecimento científico e a pós-modernidade. Permeando toda a discussão, fica a pergunta pelas reais possibilidades do diálogo “entre culturas”.

Entrevista com Alan Sokal, realizada em 29 de abril de 1998, no IME

Alessandra/Rose: Gostaríamos de iniciar a entrevista com um breve histórico sobre a “polêmica Sokal-Bricmont”. Quais as motivações científicas, políticas ou pessoais que levaram o senhor e Jean Bricmont a questionarem o que consideram o uso abusivo de terminologia das ciências exatas por cientistas humanos, e criticarem, de forma mais abrangente, o relativismo pós-moderno? E qual o contato com as ciências humanas que os senhores tinham até então?

Alan Sokal: Creio que nós dois sempre tivemos interesse pela filosofia da ciência, pelas ciências sociais e, sobretudo, pela política. Eu militei por solidariedade com a Nicarágua, nos verões de 1986, 87 e 88, ensinando matemática na Universidade Nacional de Nicarágua como voluntário. Nós dois temos muito interesse em questões para além da física, em particular no que diz respeito a esta crescente tendência do relativismo cognitivo em certos meios de ciências sociais e letras, nos Estados Unidos. Mas, eu não me sentia competente em participar publicamente nesse debate, porque sou um físico, e não sociólogo ou antropólogo. No entanto, quando me dei conta de que essas idéias relativistas estavam sendo aplicadas não somente nas ciências sociais, mas também, na filosofia e sociologia das ciências naturais, me senti mais à vontade em intervir.

Inteirei-me dessas questões através de um livro escrito por um matemático, Norman Levitt, e um biólogo, Paul R. Gross, que se chama *Higher Superstition: The Academic Left and its Quarrels With Science*, publicado nos Estados Unidos em 1994. A primeira coisa que pensei quando vi uma referência sobre esse livro foi: “oh, não! Será mais uma publicação sobre como os subversivos marxistas estão se espalhando pelas universidades, lavando o cérebro de nossa juventude e etc.” E a segunda coisa foi: “a esquerda acadêmica e suas disputas com a ciência” soa estranho, pois eu me considero um acadêmico de esquerda, e nem por isso tenho alguma disputa com a ciência! Para falar a verdade, eu não sabia que a esquerda acadêmica tinha uma disputa com a ciência. Depois de ler o livro eu me inteirei dessa corrente de uma parte da sociologia da ciência e de pessoas ligadas aos Cultural Studies. Em comum, fazem muitas críticas às ciências, baseadas em má filosofia ou em uma filosofia muito confusa, sem conhecimento a propósito do conteúdo da ciência que pretendem criticar.

A primeira coisa que fiz após ler o livro foi correr à biblioteca e buscar os livros e artigos que Gross e Levitt citaram para ver se eles os haviam tratado de maneira justa, ou se haviam distorcido o sentido dos textos. Me dei conta de que, em 80% dos casos, eles haviam sido completamente justos, que os textos eram tão ruins como diziam. Em algumas semanas de investigação na biblioteca, buscando referências, eu consegui compilar um dossiê bastante grande de disparates escritos não somente por essa corrente norte-americana, mas também por grandes intelectuais franceses, como Derrida, Lacan, Irigaray, Deleuze, Guattari, Virilio, e percebi neste momento que eu poderia fazer uma intervenção útil nesse debate. Agora eu poderia tocar em um ponto no qual eu me sentia competente. Em seguida pensei que se eu escrevesse um artigo direto, normal, para criticar esses textos, esse artigo cairia em um buraco negro. Muitas outras pessoas das ciências sociais haviam criticado o relativismo cognitivo, o jargão obscurantista do discurso pós-moderno, mas essas críticas não tiveram efeito. Pensei

que seria mais divertido e mais útil, ao invés de criticar, escrever um artigo elogiando esses textos. Então, tive a idéia de escrever uma paródia, que fosse, ao mesmo tempo, um experimento – ainda que não científico – e um embuste. Pensei que a sátira e o humor poderiam ser armas mais potentes que um artigo normal para desbloquear um debate que há muito tempo estava bloqueado. Assim, eu submeti o artigo à *Social Text*, uma importante revista dos Cultural Studies, em novembro de 1994. O comitê editorial aceitou o artigo em abril de 1995 e o publicou em abril de 96. Eu não sabia, mas os editores estavam preparando justamente um número especial da revista, chamado *Science Wars (Guerra das Ciências)*, para criticar Gross e Levitt. Neste cenário, meu artigo serviu como uma luva: “um verdadeiro cientista ao nosso lado na ‘guerra das ciências’”. Para mim, não é uma guerra, mas um debate de idéias. Passado cerca de um mês, eu publiquei em outra revista, a *Lingua Franca*, o artigo revelando a paródia.

Minhas motivações em toda essa história foram intelectuais e políticas. Intelectuais porque, a meu ver, o relativismo cognitivo partia de idéias corretas e deslizava para idéias radicais e incorretas. E políticas, o que é o mais importante para mim, porque essas críticas vinham de pessoas que se diziam de esquerda. Como uma pessoa de esquerda, eu julgava ser completamente auto-destrutivo para a esquerda norte-americana ter em mente uma filosofia relativista. Me parece que temos que fazer afirmações a propósito do funcionamento da sociedade, fazer propostas. E temos que afirmar que nossa análise é melhor que as outras. Não basta dizer “minha teoria feminista é tão boa como tua teoria machista”, é necessário dizer que é melhor e explicar por quê.

A paródia foi divertidíssima. Entretanto, o que lá foi publicado consistia apenas em uma ínfima parte do dossiê de disparates que compilei. Meus amigos que o leram, disseram: “você agarrou esses grandes intelectuais com a mão na massa, em flagrante delito. Deveria tornar público esse dossiê”. Mas não bastava publicar o dossiê. Era preciso

explicar ao público leigo porque se tratam de absurdos. Nesse momento, Jean Bricmont aceitou escrever comigo os comentários. Visto que os intelectuais criticados eram principalmente franceses, achei que deveríamos escrever o livro em francês, e ele acabou sendo publicado em outubro de 1997.

Alessandra/Rose: Essa polêmica ganhou a primeira página do New York Times, e também teve destaque em outros jornais estrangeiros e brasileiros, fato incomum em se tratando de um assunto acadêmico. Como vocês vêem o interesse da mídia nessa polêmica?

Alan Sokal: Esse *affaire* tem dois atos – não sei se é uma comédia ou uma tragédia. O primeiro ato foi a paródia e suas conseqüências; aconteceu a partir de maio de 1996, nos Estados Unidos, e acabou ganhando a primeira página do New York Times. Para mim foi uma surpresa completa. Eu pensava que seria um escândalo significativo em um mundo pequeno, acadêmico. Nunca imaginei que também fosse ocupar a primeira página do *International Harold Tribune*, na Europa, mais tarde a primeira página do *The Observer*, de Londres, do *Le Monde*, quando a polêmica finalmente chegou à França. O segundo ato foi o lançamento do livro na França em outubro de 1997, que desencadeou um outro escândalo, que chegou a ser a capa de um dos três semanários mais importantes desse país, o *Nouvel Observateur*.

A avaliação positiva que fazemos da repercussão do caso nos jornais norte-americanos foi o fato de desbloquear o debate que já estava latente entre vários setores das Ciências Sociais e das Letras. Muita gente nas universidades tinha tido contato com os escritos pós-modernos, com seu estilo obscuro. Então foi bem-vinda a idéia de que alguém veio mostrar que, na verdade, “o rei está nu”.

Mas também houve um aspecto negativo. Alguns comentários foram marcados por um ar de anti-intelectualismo, e isso até em jornais supostamente “sérios”. Por exemplo, o *New York Times* ilustrou o

absurdo do meu artigo, observando que utilizava palavras grandes como “hegemonia” e “epistemologia”. Obviamente não é isso o que torna o artigo absurdo. Essas palavras não se ouvem habitualmente nas ruas de Nova Iorque, mas são termos filosóficos com um sentido muito claro, são perfeitamente legítimas.

Do lado político, houve também aspectos positivos e negativos. Positivos na medida em que o artigo abriu espaço para um debate importante na esquerda acadêmica norte-americana, sobre o pós-estruturalismo e o relativismo. Isso é muito importante, pois faz parte do processo de renovação intelectual da esquerda, no qual devemos examinar criticamente e sem preconceitos toda idéia e toda ortodoxia. O aspecto negativo é que certos ideólogos de direita aproveitaram o caso para afirmar que a esquerda inteira é intelectualmente fraca e confusa - não só os editores da *Social Text*. No Brasil, Roberto Campos fez isso, elogiando-me sem revelar que eu também sou de esquerda. Isso me enojou e respondi com um artigo na *Folha de S. Paulo*, ressaltando que 80% dos comentários na imprensa de esquerda norte-americana me apoiaram.

Alessandra/Rose: Durante o seminário, o senhor expôs a necessidade de diferenciar conhecimento e crença. Além disso, em um de seus textos o senhor critica ironicamente os usos do conceito de “local knowledge” (“conhecimento local”) pelos pós-modernos e pós-estruturalistas, defendendo com isso uma posição específica. O senhor poderia explicar melhor essa distinção?

Alan Sokal: Para mim, assim como para a maioria dos filósofos, a palavra “conhecimento” significa “crença verdadeira justificada”, ou algo similar. Justificada quer dizer que você tem boas razões para crer que é verdadeira, e não uma casualidade. Conhecimento é, portanto, diferente de crença, porque existem as condições de ser verdadeira e de ter boas razões para se crer que é verdadeira. É preciso não obliterar

Outra confusão é com a palavra “fato”. Para mim um fato é algo que se passa no mundo, fora de nós. Outra coisa é o que sei do fato, ou o que creio a propósito do fato. Vê-se na literatura frases ambíguas como “a construção social dos fatos”. Os fatos, pelo menos os naturais, não são construídos socialmente, mas sim, nossas crenças a propósito desses fatos é que são construídas socialmente. Isto me parece crucial distinguir...

Alessandra/Rose: Mas essas crenças verdadeiras justificadas – o “conhecimento” – também não são construções sociais?

Alan Sokal: Claro! Todas as crenças são construções sociais. Todas as teorias científicas são construções sociais, obviamente. São construções de seres humanos, que trabalham em comunidades sociais. Mas insisto em que as teorias científicas não são meras construções sociais. São construções sociais das quais se pode dizer se são verdadeiras ou falsas, objetivamente. Insisto em distinguir entre o que é e o que nós pensamos, ou nós sabemos.

Consideremos, por exemplo, as teorias sobre a origem dos povos indígenas da América. A teoria arqueológica geralmente aceita diz que vieram em uma migração (ou em várias) da Ásia, há 10, 20 mil anos aproximadamente. As teorias de certas tribos afirmam que seus antepassados estiveram sempre na América. Em primeiro lugar, insisto que essas duas teorias não podem ser ambas verdadeiras, é uma questão lógica. Ademais, o que aconteceu com os seres humanos há 10 mil anos é um fato, apesar das minhas e de suas crenças. E essas teorias fazem afirmações sobre a história humana, não sobre as nossas crenças. Portanto, a veracidade ou falsidade dessas teorias depende unicamente dos fatos da história humana: não é relativa a uma cultura.

Alessandra/Rose: O senhor não concorda que as crenças de outros povos podem ser “verdadeiras” e “justificadas” no interior da lógica própria de suas cosmologias?

Alan Sokal: Sim, no caso de “justificada”; não, no caso de “verdadeira”. A palavra “verdadeira” significa uma certa relação entre uma afirmação e os fatos externos a nós. Não é relativa a uma cultura. A palavra “justificada” é diferente. Justificação é relativa às informações que se tem. Uma teoria falsa pode até ser racional, justificada, com base no conhecimento que se tem.

Alessandra/Rose: Provavelmente um dos maiores desafios da antropologia tem sido entender que o que é verdadeiro para uma determinada sociedade nem sempre é igualmente válido para as demais. Com isso, a disciplina propõe um esforço de compreensão da elaboração de formas tão diversas de perceber o mundo, sem restringi-las a uma avaliação dicotômica entre verdadeiro e falso...

Alan Sokal: Aceito completamente que algumas questões podem ser importantes para algumas culturas e não para outras. Aceito também que podemos analisar o papel social de certas crenças sem necessariamente entrar na questão delas serem verdadeiras ou falsas. Mas convém notar que essa questão é somente central para as pessoas dessa sociedade. Por exemplo, muitas tribos indígenas da América do Norte se interessam pela origem de sua tribo. É natural querermos saber de onde viemos, de onde vieram nossos antepassados. Eles têm suas teorias a propósito disso. Os arqueólogos também têm as suas teorias. Eu sustento primeiramente que duas teorias mutuamente incompatíveis sobre os mesmos fatos não podem ser ambas verdadeiras. Não pode ser verdade que os indígenas da América vieram da Ásia há 20 mil anos e também que os indígenas da América sempre viveram na América. Não é possível que as duas coisas sejam corretas. Talvez as duas teorias sejam falsas, essa é outra possibilidade. Mas antes de abordar a questão “quem tem razão?”, o mínimo que precisamos é estar de acordo com esta trivialidade lógica: que as duas teorias não podem ser verdadeiras, no sentido normal de verdadeiro; no sentido de ser uma

afirmação correta a propósito do que verdadeiramente se passou na história. Não confundamos isso com a questão de valor social ou psicológico das crenças. Pode ser que a crença de certa tribo indígena – apesar de ser falsa a propósito de sua história – tenha certo valor social etc.

Se o antropólogo diz “não me interessa muito saber se a cosmologia dos Zuni, por exemplo, é verdadeira ou falsa, como relato da história de seu povo, o que me interessa é o papel que joga no interior da sua cultura, sua organização social, religião etc.”, não há nenhum problema. Estou de acordo. Porém, o que parece é que muitos antropólogos não chegam a separar este relativismo metodológico de um relativismo cognitivo, radical.

No livro, quase não tratamos de antropologia. No entanto há uma breve menção no epílogo (:195-6), quando estamos nos interrogando sobre as fontes do pós-modernismo: de onde surgiu, por que tem apoio nas ciências sociais. Achamos uma das fontes no que chamamos o relativismo “natural” nas ciências humanas. Uma certa atitude relativista é metodologicamente natural, em particular quando se estudam os gostos e os costumes. O antropólogo busca compreender o papel desses costumes em uma sociedade dada e considera ruim deixar suas próprias preferências estéticas interferirem em sua pesquisa. Da mesma maneira, quando o antropólogo estuda certos aspectos cognitivos, por exemplo, a maneira como as crenças cosmológicas de uma cultura funcionam no quadro de sua organização social, este não se interessa principalmente em saber se essas crenças são verdadeiras ou falsas. Porém essa atitude metodológica razoável levou, muitas vezes, devido a confusões de linguagem, a um relativismo cognitivo radical, afirmando que a veracidade ou falsidade de uma afirmação é “relativa a uma cultura”. Isso equivale a confundir os papéis psicológicos e sociais de um certo sistema de pensamento com seu valor cognitivo, e, com isso, ignorar a força dos argumentos empíricos que podem ser usados a favor de um sistema ou de outro. Se trata, portanto,

de distinguir o relativismo metodológico natural e razoável dos antropólogos do relativismo cognitivo radical, que consideramos injustificável.

Alessandra/Rose: A partir do momento em que o senhor afirma que o saber científico está mais próximo da verdade, enquanto o saber local não passa de crença, de um sistema periférico, o senhor propõe uma hierarquização de saberes, colocando o científico em um patamar privilegiado. Será que essa hierarquização não tem consequências éticas e políticas, por exemplo, numa situação de confronto entre culturas locais e aquelas que detêm o saber científico?

Alan Sokal: Existe uma hierarquização de crenças, queiramos ou não: algumas são mais verdadeiras que outras, pois correspondem melhor aos fatos do mundo externo. Mas isso não tem as consequências políticas que você teme. É importante ressaltar a distinção entre fatos e valores. Conhecer a verdade a respeito de um fato – por exemplo, a origem dos povos da América –, isso não resolve os problemas éticos e políticos. Seria completamente coerente dizer que a cosmologia dessas tribos indígenas, a respeito de sua origem, por exemplo, é falsa e, mesmo assim, que elas têm direito às suas terras. Não tem nenhuma relação lógica.

Alessandra/Rose: Mas não é isso o que ocorre na prática. Historicamente, a antropologia nasce dos interesses do imperialismo europeu, que entendia como necessário conhecer para melhor colonizar. Em muitos casos, ainda hoje, a disciplina se depara com situações em que a linha que separa ciência, ética e política é muito tênue...

Alan Sokal: O que estou dizendo é que é um erro tirar dessa hierarquia de saberes implicações políticas. Se há implicações políticas, é por um erro de pensamento de alguém. Podemos criticar esse erro. Sim, é uma verdade histórica que a antropologia nasceu em parte como arma do imperialismo europeu. Mas, do mesmo modo, a teoria de Darwin

da evolução por seleção natural estava historicamente ligada ao darwinismo social – havia muitas pessoas partidárias de ambas as teorias simultaneamente. No entanto, não há uma relação lógica entre as duas teorias e creio que temos boas provas da veracidade da teoria darwiniana da evolução biológica, enquanto o darwinismo social não é considerada uma boa teoria social. Infelizmente, há muitos laços sociológicos entre pares de idéias que não são justificados logicamente. Creio que em vez de criticar uma idéia correta porque está ligada socialmente com outra idéia incorreta, convém criticar o laço. Então, o fato de uma tribo ter uma cosmologia equivocada não justifica tratá-la mal. Não esqueçamos que 47% dos norte-americanos têm também uma cosmologia equivocada, acreditando na veracidade literal do relato histórico da Bíblia.

Alessandra/Rose: Afirmar que uma cosmologia é “equivocada” não é uma avaliação a partir de nossos valores e conhecimentos do mundo? Em O pensamento selvagem, o antropólogo Claude Lévi-Strauss mostra a maneira pela qual o pensamento “primitivo” se baseia, assim como o científico, em operações como observação empírica, comparação e classificação, e não, como imaginado pelo senso comum, em superstição e arbitrariedades.

Alan Sokal: Pode haver crenças equivocadas, mas racionais e baseadas na observação e etc. Nós, cientistas, também nos equivocamos. Às vezes, temos informações parciais, somente uma parte das provas, que nos levam a um resultado incorreto. Da mesma maneira, uma tribo primitiva poderia estar atuando de acordo com todos os melhores critérios da racionalidade científica moderna e equivocar-se. Não é criticá-la, dizer que se equivoca. Nós nos equivocamos sempre. Como disse, nós, por vários motivos históricos, dispomos de informações as quais as outras culturas – ou nossa própria, no passado – não dispõem. Como iria saber que a água é feita de átomos? Observando-a, ela me

parece um fluido contínuo. Unicamente agora, no último século, dispomos de boas razões para crer que é feita de átomos.

Quero insistir na diferença entre verdade e justificação. Entendo que os antropólogos se interessam pelo respeito a outras culturas. Estou completamente de acordo. Entendo também que o respeito está ligado à questão da justificação, porque este implica que são seres humanos, com as mesmas faculdades mentais que as nossas, que nós não somos mais inteligentes que eles, por isso queremos respeitar suas diferenças. Estou completamente disposto a reconhecer que em muitos casos eles tenham feito inferências razoáveis e descoberto verdades que nós não conhecíamos. Se vivem em uma selva, são especialistas na flora e na fauna dessa selva. Ultimamente, tenho lido histórias de biólogos que estão investigando as crenças médicas tradicionais de certas tribos e, às vezes, descobrem que as plantas têm realmente os efeitos atribuídos pelo grupo; e até chegam a isolar os componentes químicos, desenvolvendo novos medicamentos. Não há nenhum conflito em reconhecer que muitas das inferências de uma cultura podem ser justificadas a respeito de suas informações e, não obstante, equivocadas.

Alessandra/Rose: Uma das principais críticas dirigidas ao livro que ouvimos no seminário “Visões de ciência” por parte dos especialistas em ciências humanas foi o que denominaram o uso de um “truque retórico”: vocês partiriam da constatação de erros (no uso de conceitos matemáticos e físicos) em partes isoladas de algumas obras, e teriam colocado em suspeição a obra como um todo, sem levar em conta seu contexto. Como vocês respondem a esta crítica?

Alan Sokal: Procuramos ser o mais claros possíveis no livro e em tudo o que dissemos e escrevemos depois a propósito da lógica de nosso argumento, que, na parte das “imposturas” – e não naquela que se refere ao relativismo –, é a seguinte: examinamos a parte da obra de Lacan, Deleuze, Baudrillard etc. que trata das ciências físicas e

matemáticas, os ramos que nós conhecemos bem. E constatamos que nessa parte de suas obras – que não é uma enorme parte, mas, tampouco, insignificativa – há graves abusos. Não se trata de meros erros, mas de graves incompetências ao escrever supostas profundidades a propósito de assuntos que eles não conhecem ou não entendem quase nada, ou de desonestidade intelectual. Não pretendemos descobrir se se trata de incompetência ou desonestidade intelectual: para isso teríamos que entrar na mente desses autores, o que não é nosso propósito.

Creio que quando a grave incompetência ou a desonestidade intelectual é descoberta em parte do trabalho de alguém, é natural querer estudar de forma mais crítica o resto dessa obra. Não quer dizer pré-julgar o resultado da análise, mas sim, lê-la com olho mais crítico, sem deixar-se influenciar pela aura de profundidade que recobre esses senhores. Tudo o que queremos fazer com esses autores é abrir os olhos e deixar que outros estudem o resto de suas obras, sem o efeito da imposição. Tomemos o exemplo de Lacan. Ele utiliza a matemática, e constatamos que é um abuso grave. Também utiliza muito a lingüística. Seria interessante saber se esse uso é razoável, ou se é também um abuso. Nós não somos lingüistas, não somos competentes para levar a cabo esse trabalho, mas nós gostaríamos de abrir um debate. Como físicos e matemáticos, tínhamos uma obrigação moral de tornar público o dossiê e explicar para o público não-científico do que se trata e porquê são graves abusos. Tenho que dizer honestamente que colocar as obras em suspeição é nosso propósito. Escrevemos o livro não somente para assinalar alguns abusos. Para dizer a verdade, suspeitamos que talvez no resto de suas obras existam outros problemas. Talvez não abusos da mesma gravidade, ou talvez sim. Talvez existam idéias interessantes, mas menos profundas do que se pensa.

Alessandra/Rose: No livro, os senhores afirmam duvidar da “existência de verdades profundas” nos textos que estão sendo discutidos

(página 18 da edição francesa). Essa afirmação não seria uma forma de suspeição de toda a obra baseada na constatação de alguns erros específicos?

Alan Sokal: Não. O contexto dessa afirmação é uma objeção freqüentemente feita ao nosso argumento: “você admitem que não entendem todo o trabalho psicanalítico de Lacan. Como podem julgar a parte matemática sem entender o todo? Não poderia ser uma obra profunda que vocês simplesmente não teriam compreendido?” Temos uma resposta. Esses autores utilizaram a matemática sem explicar a pertinência dessa utilização, sem explicar ao leitor não-científico o conteúdo dessas idéias matemáticas. Usam as partes mais complicadas e rebuscadas da matemática, que quase não são utilizadas nem na física, e que, de repente, tornam-se milagrosamente úteis na psicanálise ou na análise da linguagem poética. Respondemos que, sim, há critérios que se podem buscar para julgar a pertinência de partes da obra, ainda que sem compreender todo o trabalho de Lacan. Poder-se-ia pensar que esses autores expressam de maneira desastrada verdades profundas a respeito da condição humana. Responderíamos que a complexidade das idéias se perde quando são explicadas por termos científicos mal digeridos e utilizados fora de contexto. Quanto à dúvida com relação à existência de verdades profundas a que nos referimos no livro, ela diz respeito apenas aos trechos – que no livro foram chamados de textos – que citamos, não à obra, ou aos artigos como um todo. Com relação a Lacan, sou bastante cético quanto às suas obras que contêm mais palavreado que conteúdo. Talvez as obras mais antigas tenham intuições interessantes sobre o ser humano, sobre psicologia. Mas eu não sou especialista em Lacan. Estou falando unicamente dos trechos citados no livro.

Alessandra/Rose: O professor Mauro Barbosa de Almeida defendeu no seminário a prática de uma certa “anarquia metafórica”, ou

seja, uma liberdade no uso de conceitos das ciências exatas por filósofos e cientistas sociais, à medida que estes conceitos pareçam interessantes para elucidar ou ilustrar algumas questões colocadas por suas pesquisas. O que o senhor acha dessa posição?

Alan Sokal: Em primeiro lugar, o objetivo de uma metáfora é geralmente esclarecer algo, relacionando um fato menos familiar a outro mais familiar. Não entendo o sentido do uso de idéias de mecânica quântica para esclarecer debates em antropologia. Segundo: se alguém quer usar idéias de outro campo para inspirar-se metaforicamente não vejo nenhum problema. Pode até usar seu mal-entendido a propósito do outro campo para inspirar-se. Alguém poderia chegar a ter uma idéia interessante em antropologia a partir de um mal-entendido sobre a teoria da relatividade, de mecânica quântica etc. A inspiração pode vir de qualquer campo: física, um mal-entendido sobre física, poesia, maconha, ou o que seja. Mas essa inspiração não serve para justificar sua idéia. Uma vez concebida, deve-se justificá-la com raciocínios a propósito do campo que pretende estudar. Estou fazendo a distinção bastante clássica em filosofia da ciência entre contexto de descobrimento e contexto de justificação. No contexto do descobrimento tudo é lícito: indução, dedução e também alucinação. Insisto que o fato de ter uma inspiração a partir da física não tem nenhum valor demonstrativo. Depois, é preciso justificar suas idéias antropológicas com raciocínios antropológicos.

Alessandra/Rose: Os senhores propõem no livro uma crítica ao que denominam “pensamento pós-moderno”. Mas sabemos que não existe um consenso a respeito do que seja o pós-modernismo. Ao fazer uma afirmação generalizante, não se corre o risco de julgar precipitadamente autores com diferentes atuações reunidos sob um mesmo rótulo?

Alan Sokal: Sabemos que há diferentes entendimentos sobre o que seja o pós-moderno. No livro, já na primeira página, nós o definimos

como uma corrente intelectual caracterizada pelo rechaço mais ou menos explícito à tradição racionalista do Iluminismo, por elaborações teóricas independentes de todo o texto empírico e pelo relativismo cognitivo e cultural que trata a ciência como uma narração ou construção social como quaisquer outras. Ademais não pretendemos fazer uma crítica global ao pós-modernismo, mas só tratar de dois aspectos: o abuso do jargão científico e o relativismo epistêmico.

Alessandra/Rose: Como o senhor avalia, após a repercussão do livro e do artigo, juntamente com as palestras e seminários nos diversos meios acadêmicos, a possibilidade do diálogo entre o que vocês chamam “as duas culturas”, ou seja, as ciências humanas e as exatas?

Alan Sokal: O debate em torno da paródia e do livro foi um enorme provocador de diálogo entre as ciências humanas, naturais e a filosofia. Meu objetivo não era convencer os que já estavam convencidos. Não queria falar apenas a físicos, mas a colegas das ciências sociais, filosofia, literatura. Isso acabou acontecendo em simpósios realizados em mais de quinze universidades nos EUA e no exterior. A paródia provocou uma aproximação entre as diversas disciplinas. Nos demos conta de que havia discrepâncias significativas nem sempre corporativas. Há também discrepâncias filosóficas dentro das ciências sociais. Nem todos os antropólogos são relativistas cognitivos e, muito menos, os historiadores são pós-modernos.

Alessandra/Rose: Como o senhor sentiu a recepção de seu livro e desse debate aqui no meio acadêmico brasileiro?

Alan Sokal: No Brasil, as únicas referências que tenho são esse seminário de dois dias aqui na USP e uma conferência no Rio de Janeiro. Creio que houve interesse, mesmo as pessoas tendo diferentes pontos de vista. O seminário tocou em diversos pontos que nem sempre têm a ver diretamente com o livro e isso foi importante, pois o livro foi o ponto de partida para o debate de questões de mútuo interesse.

Alessandra/Rose: A partir desse diálogo com cientistas sociais, teóricos da literatura e filósofos, os senhores vislumbram alguma mudança no livro?

Alan Sokal: Sim, incorporamos já na versão inglesa do livro – que será a base para as versões em português e espanhol – algumas questões colocadas nos debates. Aproveitamos as objeções que nos fizeram para esclarecer nossos pontos de vista, por exemplo no item “Sim, Mas...” [que responde às possíveis objeções ao argumento dos autores, na introdução (:16-22)]. Além disso, corrigimos pequenos erros, incorporamos algumas críticas feitas por partidários de Popper e de Quine, e também ressaltamos no prefácio do livro a existência de “dois livros” distintos — um sobre os abusos da linguagem científica, outro sobre o relativismo científico —, que devem ser avaliados separadamente, e que a relação entre os dois é sociológica e não principalmente lógica. Fizemos muitas modificações, mas não alteramos as linhas gerais do argumento.

Notas

- 1 Alessandra e Rose Satiko são bolsistas da FAPESP, instituição à qual agradecem.
- 2 Agradecemos os comentários e sugestões de temas a serem abordados na entrevista de Fernando de Luiz Brito Vianna e Edgar Teodoro da Cunha, mestrandos em Antropologia na USP.

Resenhas

Piero Leirner. *Meia Volta Volver – um estudo antropológico sobre a hierarquia militar.* Rio de Janeiro, Editora Fundação Getúlio Vargas, 1997, 124 pp.

Luiz Eduardo de Lacerda Abreu
(doutorando do Depto. de Antropologia da UnB)

I

De um modo muito particular, a dissertação de mestrado de Piero de Camargo Leirner – *Meia Volta Volver: um estudo antropológico sobre a hierarquia militar*, publicada em conjunto pela Editora da Fundação Getúlio Vargas e pela Fapesp – representa os dilemas, as dificuldades e as vicissitudes que cercam o estudo antropológico numa sociedade moderna. O capítulo 1 – “Em campo com os militares: a construção de um problema” – é um dos relatos mais interessantes e honestos de um antropólogo “em campo”.

A diferença entre o objeto escolhido por Leirner e o objeto “tradicional” da antropologia urbana não é um dado irrelevante. Como muito bem nos chama a atenção o autor, falta-nos “um ‘protocolo’ que ofereça parâmetros para se estudar grupos politicamente hegemônicos, geralmente ofuscados nos estudos antropológicos”, e completa: “Talvez [a falta desse ‘protocolo’] exista mais por uma dificuldade de se descolar da tradição de pesquisa das ‘minorias’ do que por qualquer outro motivo” (nota 10)¹.

É interessante observar a complementaridade entre as formulações de Leirner e Bruno Latour a respeito desse assunto. Embora trabalhem temas radicalmente diferentes (Leirner, os militares; Latour, a ciência), os objetos dos dois autores possuem em comum o fato de serem fenômenos centrais para as sociedades modernas.

Para Latour – e não sem ironia –, uma certa Antropologia acredita que seus métodos somente são aplicáveis quando os ocidentais misturam coisas e signos, confundindo-os da mesma maneira que o “pensamento selvagem”. Dessa forma, a antropologia conseguiria manter sua “distância crítica” frente à sociedade moderna, mas o preço seria o de estudar somente as margens e

fraturas da racionalidade; ou, os “reinos” para além dela. Contudo, continua Latour, não é assim que antropologia age face a outras culturas. Lá, o antropólogo não se satisfaz com os aspectos marginais. Pelo contrário, ele tem a pretensão de estudar a cultura na sua totalidade (Latour 1993:100).

De qualquer forma, a trajetória de campo de Leirner nos mostra como que, apesar das adversidades encontradas para realizar o seu projeto inicial, ou melhor, *justamente por conta delas*, foi possível realizar um trabalho capaz de se não desvelar, pelo menos dar um passo importante no sentido de esclarecer os mistérios daquilo que a hermenêutica chamaria o ‘espírito’ (*Geist*) militar.

A partir dela, somos levados a refletir sobre uma série de questões caras à disciplina. Talvez, o que caracteriza o trabalho de campo enquanto processo fundamental de coleta de informações seja menos suas condições clássicas, “canonizadas” por Malinowski (falar a língua nativa, viver durante algum tempo entre os aborígenes etc.); mas, pelo contrário, suas condições clássicas são importantes na medida em que permitem “pôr em movimento” um determinado princípio de conhecimento, que tem uma de suas melhores formulações no conceito de “fusão de horizontes” de Gadamer.

Por esse motivo, pode-se afirmar que foram as dificuldades pelas quais passou o autor o ponto central dessa experiência. Foram elas que lhe permitiram pouco a pouco tomar consciência da profunda ruptura que existia entre o seu horizonte de pesquisador universitário e o dos seus “nativos”. Mais do que isso, é a hierarquia que vai – paulatinamente – aparecendo como o dado mais interessante: justamente aquilo que permite ao pesquisador tornar inteligíveis as ações dos militares.

O processo tem seu ponto culminante no dia em que Leirner entrevista determinado oficial. Apesar da riqueza do depoimento, o oficial se recusa a falar com o gravador ligado. Por quê? Simplesmente porque Leirner havia “esquecido” de pedir autorização aos superiores do oficial. O resto do livro pretende justamente equacionar a questão da hierarquia militar, “descoberta” pelo trabalho de campo.

O segundo capítulo de *Meia Volta, Volver* faz um “Breve histórico da hierarquia militar”. Para Leirner, a ordem hierárquica entre os militares – construída a princípio a partir da “noção de honra em relação ao rei” – vai sendo progressivamente considerada “mais como um elemento da *disciplina* em relação ao comando imediato dos regimentos milicianos do que como uma

obrigação social em relação ao estamento português” (:63). Além disso, o mérito e o tempo de serviço vão surgindo como critérios “universais” para definição da posição dos indivíduos na ordem hierárquica.

No terceiro capítulo – sem dúvida o mais ambicioso do livro –, Leirner faz uma cuidadosa etnografia da hierarquia militar. Daí foi possível verificar que a hierarquia não é um sistema piramidal (tal como descrito pela literatura, especialmente aquele ramo da ciência política que lida com os militares), mas “um princípio segmentador – e não somente entre patentes, mas de pessoa a pessoa” (:72), cuja melhor representação é uma “fila indiana”.

Um trecho transcrito do *Estatuto dos Militares* é bastante elucidativo; ele trata da “precedência entre os militares da ativa de mesmo grau hierárquico”. Não convém retomar aqui as regras que ele estabelece. O importante para nós é a idéia de “precedência”. Ela é absolutamente fundamental, porque o “princípio segmentador” e a metáfora da “fila indiana” podem ser entendidos como uma ordem organizada de precedências, em que uns vêm antes que outros. Ou, dizendo de outra forma, um sistema de classificação das diferenças, construído de tal maneira que sua função é evitar que dois indivíduos quaisquer sejam iguais.

É importante notar que, uma vez estabelecida, a hierarquia irá determinar uma inteligibilidade para todo o universo do militar, desde suas relações informais, até sua percepção de mundo. Em outras palavras, ela organiza a possibilidade das relações entre os próprios militares para além da cadeia de comando. Um dos resultados mais paupáveis são os “círculos hierárquicos”, “o âmbito de convivência entre os militares da mesma categoria”, cujo objetivo é – segundo o *Estatuto dos Militares* – “desenvolver o espírito de camaradagem, em ambiente de estrita confiança, sem prejuízo do respeito mútuo” (apud Leirner 1997:74).

II

O leitor pode observar que, ao contrário do que acontece quando a antropologia estuda uma sociedade primitiva, um fenômeno tão fundamental como a hierarquia não é – de forma nenhuma – um “fato” novo. Há muito já se sabe que os militares organizam-se hierarquicamente. Porém esse conhecimento não gerou trabalhos compatíveis com a relevância do assunto que – como aponta o trabalho de Leirner – é central para o pensamento e a ação

dos membros da “força”. A questão toda é saber o porquê.

Wittgenstein nos fornece uma possível resposta para essa questão. Poder-se-ia perfeitamente parafrasear – ou melhor, repetir – as *Investigações filosóficas*, dizendo: “Os aspectos das coisas que são mais importantes para nós são escondidos pela sua simplicidade e familiaridade. (Alguém é incapaz de perceber alguma coisa – porque ela esteve sempre em frente dos seus olhos)” (1995:parág. 129).

Apesar de Wittgenstein se referir a um outro conjunto de preocupações e de *démarches* teóricas, o trecho acima é bastante eloqüente para os problemas que a antropologia encontra ao estudar a sua própria sociedade. As palavras de Wittgenstein nos levam à seguinte hipótese: “e se o correspondente aos ‘fatos novos’ que a antropologia sempre trouxe – e se especializou em analisar – de terras distantes fossem os ‘fatos mais evidentes e antigos’ do seu próprio quintal, aquilo que – por princípio – se esconde atrás do mais ‘óbvio’ e ‘conhecido’?”

O caso da hierarquia parece confirmar a hipótese. Uma observação atenta irá verificar que ela não é exclusiva à instituição militar. Nos últimos anos em Brasília, tenho recolhido diversas observações sobre o assunto. Embora intuitivamente percebesse que os fenômenos estivessem – de alguma forma – conectados, não me preocupei em dar-lhes um tratamento mais sistemático. Alguns dos fatos beiram o ridículo, por exemplo: o subsecretário de direitos humanos do Ministério da Justiça liga para um departamento do Ministério das Relações Exteriores e o diplomata que o atende desconversa: “não sei se nós estamos no mesmo grau hierárquico, você deveria falar com meu subordinado”.

De qualquer forma, o seu caráter anedótico não deve nos enganar. Há aqui um conjunto muito maior de fenômenos que, antes, encontrava-se disperso e pode, agora, ser examinado sob uma perspectiva global, cuja importância apenas começamos a vislumbrar. Nesse sentido, o trabalho de Leirner parece ser um passo na direção de elucidá-los. E há para isso boas razões.

No domínio militar, a hierarquia é – por assim dizer – muito mais “rígida”, “bem delineada” do que em outros lugares², quer dizer: ela se reflete na “estrutura social” (de acordo com Radcliffe-Brown) de maneira muito mais nítida. Assim, a instituição militar, pelas suas próprias características, pode desvelar algumas das facetas da hierarquia que, em outros lugares, talvez estivessem imersas, misturadas com fatos de outra ordem, pela simples razão

de que ela traz a hierarquia ao primeiro plano da sua organização social.

Mas, será que essas características não tornariam a hierarquia militar um caso “à parte” dos outros apontados acima? Em nenhum outro lugar do serviço público encontramos um corpo tão disciplinado. Nos ministérios civis, muitas vezes o subordinado atrapalha o quanto pode as decisões do seu superior. Será que essas diferenças por si só não tornariam esses casos incomparáveis? O problema todo pode ser resolvido por uma simples questão: o que é a hierarquia?

Como vimos em *Meia Volta, Volver*, a hierarquia militar não é um sistema piramidal, mas uma “fila indiana” onde “os indivíduos de uma patente podem ocupar diferentes *posições* na escala de subordinação” (:47). A partir dessas observações, é possível introduzir alguns comentários baseados nos trabalhos de Louis Dumont. E, nesse caso, nada mais faço que trilhar o mesmo caminho que – sabidamente – percorre Leirner.

Antes, porém, é preciso notar uma *démarche* fundamental de método. Quando Dumont fala de hierarquia, ele não está se referindo primariamente à organização social, mas às relações das idéias umas com as outras³. Dessa forma, a organização social estaria num segundo nível, derivado face ao primeiro⁴. Mas é justamente nesse nível mais abstrato que a hierarquia militar pode dizer muito não apenas para o serviço público em geral, como também para a própria política.

Para Dumont, a hierarquia (ou englobamento) – de um ponto de vista mais formal – é a relação de um todo (ou um conjunto) com um dos elementos que o compõem (1995:397). Portanto, a hierarquia implica um princípio de gradação dos elementos em relação ao conjunto (:viii), ou, dizendo de outra forma, uma ordem de precedência, em que uns vêm antes que outros.

O exemplo que se utiliza Dumont é o da Grande Cadeia do Ser, onde o “mundo é apresentado como uma série contínua de seres, do maior ao menor”, quer dizer: “a Grande Cadeia do Ser apresenta-se como uma forma na qual as *diferenças são reconhecidas*, sem deixarem de estar subordinadas à unidade e englobadas nela” (1985:263-4, grifo nosso).

A aplicação dessas idéias às observações de Leirner sobre a hierarquia militar é imediata; entre os militares também temos uma ordem de precedência que – num certo sentido – cria e organiza as diferenças entre os indivíduos. E, aqui, podemos voltar a um fenômeno que – em muitos momentos –

parece “colado” à hierarquia, trata-se da “cadeia de comando” e os mecanismos disciplinares que a traduzem no cotidiano da tropa, exigindo uma obediência imediata e total às ordens superiores. A questão toda é: qual a importância da hierarquia para a cadeia de comando?

Argumentei alhures (Abreu, 1997) que a troca exige a existência de diferenças, quer dizer: pessoas que se pensem e se vejam como diferentes. Não por acaso, a alternativa seria uma ficção rousseauiana do estado de natureza, no qual os homens – iguais entre si, no grau zero de sociabilidade –, sem indústria e sem sociedade, não têm qualquer necessidade de seu semelhante. Não convém retomar aqui a demonstração da proposição acima em todos os seus detalhes. Mas é possível, utilizando sua inspiração fundamental, colocar o problema da obediência e da disciplina noutros termos.

Numa cadeia de comando, passa-se algo semelhante. Nesse último caso, ao invés da troca, o que está em “jogo” são ordens de um lado e obediência de outro. No entanto, pode-se repetir o mesmo argumento: para que isso seja possível, é necessário um conjunto organizado de diferenças. Dois indivíduos – absolutamente iguais entre si – não podem ter entre eles uma relação de mando e de obediência, pelo menos não uma relação que seja estável ao longo do tempo. Percebe-se assim que a hierarquia e a cadeia de comando não são sinônimos, mas que a primeira é condição necessária da segunda.

III

A importância desses comentários reside na possibilidade de um projeto comparativo, a partir da hierarquia militar. As pesquisas que venho desenvolvendo nos últimos anos a respeito da política no Congresso Nacional apontam para uma certa “afinidade estrutural” (estrutura segundo Lévi-Strauss) dos valores que organizam a inteligibilidade da política e dos militares⁵. Isso pode parecer um escândalo, porque, na política, o que está em “jogo” não são, obviamente, relações de mando, mas negociações de interesses – pensadas, no Brasil, como relações de troca⁶ que funcionariam à base da reciprocidade.

Isso é óbvio. Mas Wittgenstein não nos ensina justamente a duvidar de toda e qualquer obviedade? Pensar as relações políticas como relações de troca não é uma peculiaridade semântica irrelevante. Não se acredita nisso impu-

nemente, mas essa crença é prenhe de conseqüências e pressupostos que, a partir do estudo da hierarquia, começamos a vislumbrar.

A condição necessária para se pensar a política como relações de troca é um universo ideológico regido pela idéia da precedência. A razão disso é que a troca incorpora a regra a partir da qual se estabelece a precedência num determinado meio social. A alternativa é o universo em que os indivíduos se pensam como iguais, em que a política é pautada explicitamente pelo conflito e interesse individual que, nesse último sistema ideológico, assumem um papel integrativo, como, aliás, mostram os estudos de Dumont (1985:276 ss).

Mas, por outro lado, é preciso que não nos deixemos levar pelo entusiasmo. A hierarquia – ao que tudo indica – “funciona” de maneira oposta na política e entre os militares. Enquanto na primeira a precedência é negociável, no sentido de que ela precisa – no limite – ser estabelecida (ou reestabelecida) a cada troca, possuindo assim um caráter conjuntural acentuado, entre os militares se passa o contrário: aqui não há negociação possível sobre esse respeito; qualquer ação significativa, qualquer negociação intersubjetiva tem como princípio uma precedência preexistente que não pode ser alterada pelos acontecimentos.

De qualquer forma, muita coisa ainda resta a ser dita nesse campo. Nesse sentido, nossas observações são quando muito considerações preliminares. Contudo, por mais provisórias que sejam, elas apontam para um conjunto de questões dos mais promissores. Essa – me parece – é a importância de *Meia Volta, Volver*.

Notas

- 1 Existe hoje uma extensa bibliografia que – direta ou indiretamente – se remete ao assunto. No Brasil, entre outros, podemos citar os trabalhos de Mariza Peirano (1995), Tereza Caldeira (1989) e Paula Montero (1991). Sem contar com os estudos de autores estrangeiros. Veja-se, por exemplo, a idéia de repatriação da antropologia de George Marcus e Michael Fischer (1986).
- 2 À possível exceção dos diplomatas, como podemos ver pelo trabalho pioneiro de Patriota de Moura (1996).

- 3 O valor – palavra-chave do vocabulário dumontiano – nada mais é do que uma forma de relacionar as idéias. Ele é uma alternativa à oposição distintiva de Lévi-Strauss.
- 4 Não convém entrar aqui em muitos detalhes. Basta apenas mencionar que o pensamento dumontiano requer uma pluralidade de níveis, sem os quais a análise entra num “curto-circuito lógico”. A esse respeito o leitor pode consultar o próprio Dumont (1995:398-401) ou o excelente trabalho de Tcherkezóff (1993).
- 5 Vide nota 3 acima.
- 6 Isso não significa que entre os militares não existam relações de troca. É bem plausível (e os dados de Leirner nos apontam para isso) que, para além da cadeia de comando, há toda uma série de relações informais no exército que se pautam por uma lógica de trocas.

Bibliografia

ABREU, L.

- 1997 “O enigma da dádiva”, *Anuário Antropológico* 96, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

CALDEIRA, T.P.

- 1989 “Antropologia e poder: uma resenha de etnografias americanas recentes”, *BIB* (27), Rio de Janeiro, Anpocs/Vértice.

DUMONT, L.

- 1985 [1983] *O Individualismo – Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*, Rio de Janeiro, Rocco.
- 1995 [1966] *Hommo hierarchicus (le système des castes et ses implications)*, Paris, Tel Gallimard.

LATOUR, B.

1993 *We have never been modern*, Harvard University Press.

LEIRNER, P.

1997 *Meia Volta Volver – um estudo antropológico sobre a hierarquia militar*, Rio de Janeiro, Editora Fundação Getúlio Vargas.

MARCUS, G. & FISCHER, M.

1986 *Anthropology as cultural critique*, Chicago, University of Chicago Press.

MONTERO, P.

1991 “Reflexões sobre uma antropologia das sociedades complexas”, *Revista de Antropologia*, 34, São Paulo, FFLCH/USP.

PATRIOTA DE MOURA, C.

1996 “*Filho de Diplomata*” – estudo antropológico sobre a construção e manutenção de uma identidade “quase” fragmentada, dissertação de graduação, Brasília, UnB, Mimeo.

PEIRANO, M.G.S.

1995 *A favor da etnografia*, Rio de Janeiro, Relume-Dumará.

TCHERKÉZOFF, S.

1993 “L’ ‘individualisme’ chez Louis Dumont et l’anthropologie des idéologies globales - genèse du point de vue comparatif (1re partie)”, *Anthropologie et Sociétés*, vol. 17, nº 3:141-58.

WITTGENSTEIN, L.

1995 (1958) *Philosophical investigations*, Oxford, Blackwell Publishers, trad. G.E.M. Anscombe.

Siân Jones. *The Archaeology of Ethnicity. Constructing identities in the past and present.* Londres, Routledge, 1997, 180pp.

Pedro Paulo A. Funari
Departamento de História, Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas, UNICAMP

A Antropologia e as Ciências Humanas, em geral, têm discutido, nas últimas três décadas, ao menos, as noções de identidade étnica e etnicidade e o livro de Siân Jones procura demonstrar as implicações dessas reflexões para os estudiosos da cultura material.

A autora começa seu livro com uma introdução sobre como o conceito de cultura arqueológica, desenvolvido no último século, baseado em uma associação direta entre cultura material (a evidência arqueológica), grupo étnico ou raça e língua, que continua a predominar, apesar dos estudos antropológicos recentes. Assim, “o mesmo paradigma básico que era usado na Alemanha nazista também formou o quadro rudimentar básico da pesquisa arqueológica mundial” (:5). No capítulo segundo, “A identificação arqueológica de povos e culturas” (:15-39), Jones descreve, em detalhe, o desenvolvimento do modelo histórico-cultural, fundado no pressuposto de que as culturas eram definidas com base nos traços materiais associados com sítios, em determinada região e tempo, aceitando-se que a continuidade cultural indicava uma continuidade étnica.

Este modelo histórico-cultural, iniciado por Gustav Kossinna em seu *Die Herkunft der Germanen* (A origem dos germanos), publicado em 1911, foi modificado e difundido, em escala mundial, pelo patrono da moderna Arqueologia, Gordon Childe, a justo título o mais influente arqueólogo, cujas obras tornaram-se clássicas para ciências como a Antropologia ou a História. Para Childe, os arqueólogos deveriam buscar descobrir “culturas homogêneas”, culturas essencialmente conservadoras. Os povos pré-históricos migrariam constantemente, o que justificaria as interpretações difusionistas e migraçãoistas. A autora demonstra como esses pressupostos continuaram a ser considerados válidos, de uma forma ou de outra, com o desenvolvimento da

Arqueologia processual (anos 1960 e 1970); e usa como exemplo o caso da Bretanha Romana para exemplificar como a chamada técnica de seriação constrói as próprias evidências. Semelhanças são consideradas sinais de proximidade social e espacial, dissemelhanças são índices de distância, de modo que os pressupostos da existência de cultura e identidade como algo monolítico e delimitado são confirmados pelo próprio método de investigação. Frequentemente, conceitos como “grupo étnico” e “cultura” são vistos como categorias naturais.

O capítulo terceiro, sobre “As taxonomias da diferença: a classificação dos povos nas Ciências Humanas” (:40-55), procura mostrar a origem histórica da identificação entre raça, língua e cultura, no século XIX, quando predominava uma preocupação, derivada do nacionalismo, com a homogeneidade, a ordem e os limites dos grupamentos humanos. Os conceitos de “sítio tipo” e de “cultura arqueológica” seguiam esses pressupostos que, no entanto, no período entre 1920 e 1960, foram questionados por trabalhos de campo antropológicos que demonstram não haver coincidência necessária entre as fronteiras culturais, lingüísticas e sociais (*pace* Leach). Em seguida, Jones trata de “O domínio conceitual e teórico da etnicidade” (:56-83), a começar pela crítica ao ideal de objetividade, efetuada nas Ciências Humanas nos últimos quarenta anos. De modo que, em estudos empíricos, observou-se, por exemplo, que identificar objetivamente o povo Lue, da Tailândia, a descontinuidades na língua, cultura, estrutura política ou territorial, não era possível. Barth aprofundou essa linha de pensamento e propôs que não se pode assumir uma relação direta entre unidade étnica e semelhanças e diferenças culturais (:60). Duas grandes hipóteses sobre a identificação étnica foram desenvolvidas, uma delas enfatizando “imperativos primordiais”, inefáveis laços que explicariam a existência de unidades étnicas. Os primordialistas foram criticados por não explicarem, justamente, como alcançar algo definido como inefável. Outros preferiram o caminho oposto, propondo a existência de “etnicidades instrumentais”, identidades criadas por interesses sócio-econômicos. Neste caso, a crítica centrou-se no fato de que o comportamento humano não se resume à maximização de resultados econômicos, de modo que apenas a instrumentalização não explicaria a identidade étnica.

No quinto capítulo, Jones propõe um “Quadro analítico contextual: a etnicidade multidimensional” que procura incorporar os avanços da Antropolo-

gia contextual contemporânea. A autora procura superar a dicotomia entre objetivismo e subjetivismo a partir da teoria da prática de Bourdieu e do uso do conceito de *habitus*. O *habitus* é composto de disposições duradouras para certas percepções e práticas que acabam por se tornar parte do sentido de identidade individual, já em tenra idade. Segue, ainda, Bentley, ao propor que a noção de *habitus* permite diferenciar expressões culturais superficiais daquelas estruturais e profundas, de modo que, enquanto estruturas profundas do *habitus* fornecem a base para o reconhecimento da identidade, essas estruturas produzem uma grande variedade de expressões culturais de superfície. Neste caso, o contexto torna-se determinante das formas de expressão da etnicidade, variável, justamente, conforme o contexto. Esta abordagem da etnicidade põe em cheque, dessa forma, as noções tradicionais e prevalecentes na Arqueologia desde Kossinna e Childe, ao historicizar a própria noção de grupo étnico e mostrar que a idéia de uma cultura homogênea, limitada no espaço à maneira de um Estado Nacional moderno, com um povo, uma língua e uma cultura únicas, não passa de uma transposição do mito fundacional do Estado moderno para o passado. Se as identidades na França não correspondem a esse mito, tampouco haveria no registro arqueológico provas de identidades homogêneas, monolíticas e normativas, no passado.

As implicações dessas idéias das Ciências Humanas para a Arqueologia, tratadas no capítulo sexto, "Etnicidade e cultura material: rumo a uma base teórica para a interpretação da etnicidade na Arqueologia" (:106-127), são muitas, a começar pelo abandono do modelo normativo de sociedade. A idéia de que a cultura é multivariada, antes que univariada, já tem sido aceita pelos arqueólogos que procuram estar a par da literatura antropológica sobre etnicidade. "Os arqueólogos não podem supor que os graus de semelhança e diferença na cultura material fornecem um índice direto de interação" (p.115). Questiona-se, portanto, a própria existência de grupos étnicos como entidades coerentes e monolíticas, nas quais a enculturação poderia explicar uma suposta expansão uniforme da cultura. No capítulo conclusivo, Jones relembra que o modelo histórico cultural foi o bastião das representações nacionalistas e colonialistas do passado, sendo o caso da invenção dos germanos pelos nazistas o exemplo, talvez o mais extremo, mas de modo algum o único. Em seu lugar, Jones propõe que monumentos e conjuntos de cultura

material devam ser entendidos no contexto de construções de identidade cultural que são, muitas vezes, heterogêneas e contraditórias.

O livro de Jones é particularmente importante por dois motivos principais. Em primeiro lugar, por demonstrar que a Arqueologia construiu seus quadros analíticos no contexto da formação do Estado Nacional moderno, no século passado e no início deste século, e continuou, em grande parte, a aceitar noções de cultura altamente ideológicas e autoritárias. Uma raça, uma língua e uma cultura, lemas dos regimes fascistas, passam por verdades quando aplicados na identificação de arianos (os mesmos dos nazistas) ou de tupis. Em seguida, por demonstrar o imperativo de se conhecer a Antropologia, tanto em seus trabalhos de campo, que mostram a fragilidade das “culturas homogêneas”, como em suas elaborações teóricas, que demonstram o caráter construído das noções da própria ciência. A Arqueologia contextual, também chamada de pós-processual, tem ressaltado a indispensabilidade dessas duas posturas: historicização da própria disciplina e conhecimento das interpretações sociológicas e antropológicas. Para que se possa interpretar o *contexto* arqueológico empírico não se pode, pois, dispensar o conhecimento do *contexto* científico. Esta a significação maior do livro de Siân Jones ao nos alertar que os contextos arqueológicos incluem, também, os contextos de produção de conhecimento.

Irene Maria Ferreira Barbosa. *Enfrentando preconceitos: um estudo da escola como estratégia de superação de desigualdades.* Campinas, Área de Publicações CMU/Unicamp, 1997, 250pp.

Monika Dowbor da Silva
graduanda do Departamento de Ciências Sociais/USP
e bolsista de Iniciação Científica do CNPq

O livro de Irene Maria Ferreira Barbosa, *Enfrentando preconceitos*, acompanha a trajetória de Antônio Cesarino Júnior, negro originário de família pobre que conseguiu contrariar a “trajetória modal” e tornou-se um grande advogado, especialista em Direito Social, um professor para quem a teoria só ganhava sentido desde que vinculada à realidade e aos homens trabalhadores. A leitura deste livro desvenda a vida de um homem que acreditava persistentemente que a sua passagem pelo mundo tinha algum sentido, ou melhor, podia acrescentar algum sentido a este mundo desvairado. Tal mensagem, embora secundária em relação ao propósito do livro, toca profundamente o leitor sensível, pois são cada vez mais raros aqueles que acreditam que um indivíduo possa contribuir para realizar alguma mudança na e para a sociedade em que vive. Trata-se de uma descrença legítima diante das aparições relâmpagos de “grandes personagens” – lançadas pela televisão, partidos políticos ou outros meios de comunicação – que caem rapidamente no esquecimento em razão da lei de obsolescência que atinge não somente as mercadorias capitalistas, como também os próprios seres humanos. Ao contrário dessas figuras criadas artificialmente, Cesarino Júnior carregava com ele algo singular: o amor e a paixão pelo que fazia.

Isso soa tão trivial, diriam vocês... Na verdade, isto foi tornado trivial e banal, mas mesmo assim não deixa de conter uma poderosa força que concede à pessoa dotada de tais qualidades amplas possibilidades de enfrentar obstáculos (no caso aqui em pauta, o preconceito racial e o estigma da origem social), mantendo-se assim sempre em estado de dignidade.

Mas não é esta a linha principal do livro. O foco de análise situa-se na observação do percurso cujo protagonista portava um estigma social – a cor

da pele, que, ao lado de sua origem humilde, dificultava enormemente uma mudança de *status*. Embora a obstinação do personagem e alguns elementos particulares de sua biografia tivessem permitido a sua ascensão e o seu sucesso, este resultado não leva a autora a nenhuma conclusão otimista. Mesmo a escola, bem observa a autora, contribui também para perpetuar o mecanismo da reprodução das desigualdades sociais, aqui focadas a partir do ponto de vista da discriminação racial. A história de vida de Cesarino Júnior é, pois, mais um testemunho dessa realidade.

Apesar da clareza com que são estabelecidos os objetivos do trabalho, às vezes parece que a autora se concentra mais nos feitos do professor Cesarino Júnior, dando a impressão de ter se esquecido da questão racial. Isto com certeza deve-se à maneira como o próprio Cesarino tratou a questão. O interessante é que, para ele, o problema do preconceito racial sempre ficou meio camuflado, oculto e não verbalizado, fato que a autora não deixa de sublinhar ao longo do livro. Por isso, ficamos talvez com uma visão restrita do que é o preconceito *vivido* internamente por um professor no meio acadêmico e político. Qual era a intensidade deste conflito em seu dia-a-dia? Até que ponto, num país em que se tem preconceito de ter preconceito, a atitude de um negro não tende a ser preconceituosa com respeito à condição de ser a própria vítima do preconceito? Ou, em outras palavras, em que medida a vítima do preconceito não consegue escapar a esta realidade na tentativa de não ter que enfrentá-la e sofrer as conseqüências de um conflito profundamente complexo? A título de resposta, podemos lembrar que na pesquisa elaborada pela Folha de São Paulo¹, a grande maioria (64% dos negros e 84% dos pardos) negou ter sido pessoalmente vítima de preconceito racial, mas a pesquisa não deixou de afirmar a existência de racismo em 89% de toda a população (pesquisada).

Apesar deste silêncio do professor, a autora segue, através de ricas fontes de informação – entrevista gravada com o protagonista, a autobiografia, entrevistas gravadas com alunos e colegas de Cesarino Júnior, notícias de jornal etc –, as pistas das diversas manifestações de preconceito que atingiam o nosso personagem. Mais uma vez revela-se o aspecto velado do preconceito racial brasileiro: nunca às claras, nunca direto, ele penetra a vida da vítima, tomando como justificativa outros pretextos. Ou seja, é possível, para quem foge dessa realidade, esquecer a sua existência, ou mesmo deixá-la apodrecer

no fundo do coração, tomando uma coisa por outra, menos dolorosa? Talvez assim tivesse vivido o professor Cesarino.

O livro é também um interessante retrato histórico, chamando a nossa atenção sobretudo para o período das atividades políticas de Cesarino – à época da ditadura de Getúlio Vargas. Com uma sensação de *déjà vu*, lemos com grande espanto sobre as eleições em que a desonestidade, o amadorismo de homens políticos e o oportunismo andavam à solta. Mais uma vez revela-se neste domínio a integridade de Cesarino, que, como homem apaixonado pelo que fazia e pelas idéias em que acreditava, não consegue enganar-se a si próprio, não suportando permanecer numa fachada como mero emblema quando o partido que ele ajudou a fundar transforma-se numa farsa. Encontramos assim neste livro não o retrato de uma personagem ideal, retocada, mas a trajetória de um homem de carne e osso... e de pele negra. Aliás, não exatamente um homem de pele negra, mas de um tom de pele não muito carregado. Diga-se de passagem que, segundo a autora, este traço de aparência permitiu a Cesarino evitar certos obstáculos, o que parece comprovar o caráter de marca e não de origem – adotando-se aqui a dicotomia proposta por Oracy Nogueira – do preconceito racial brasileiro.

A questão racial no Brasil já mereceu uma vasta bibliografia. O estudo da trajetória de um negro com traços mestiços, entretanto, é uma excelente oportunidade para se ver de perto, nas raízes de uma longa vida bem vivida, as nuances do preconceito, a questão racial e o seu movimento histórico, o que é um grande mérito do trabalho em pauta. Nessa história de vida está presente aquilo que escapa a uma leitura de tipo direto e estatístico, revelando-se aqui os conteúdos que somente uma biografia construída com extrema sensibilidade poderia mesmo revelar.

Chegando ao final do livro, não resistimos à eterna pergunta, cuja resposta exigiria o gasto de inúmeras outras páginas e páginas de reflexão: por que somos preconceituosos? Por que o *outro* e o *diferente* despertam em nós atitudes irracionais, perversas e agressivas, obstruindo o caminho da ascensão desses *outros* ou simplesmente lhes negando o direito ao reconhecimento?

Nota

- 1 Turra, C., Venturi, G. (Org.) *Racismo Cordial*. São Paulo. Ática. 1995.

Ricardo Arnt, Lúcio Flávio Pinto & Raimundo Pinto. *Panará: a volta dos índios gigantes* com ensaio fotográfico e relato de Pedro Martinelli. São Paulo, Instituto Socioambiental, 1998, 166pp.

Elizabeth Ewart
doutoranda do Depto. de Antropologia
London School of Economics

Sabe-se que os 500 anos de presença não-indígena nas Américas tem tido um profundo impacto demográfico sobre as sociedades indígenas do continente. Estatísticas e cálculos numéricos sobre estas populações no Brasil são, às vezes, os únicos traços que permanecem. Isto cria facilmente a noção de que os povos indígenas no Brasil estão desaparecendo, ignorando-se assim o fato de que, hoje em dia, o índice de natalidade nos grupos indígenas está crescendo e sua população aumentando.

Panará: a volta dos índios gigantes representa um trabalho muito bem-vindo e bem acabado, que mostra o outro lado da história de dizimação e desaparecimento indígena. Nessa história, nada do trauma sofrido por conta do “contato” com a sociedade nacional vem sendo ignorado, portanto é uma história na qual os próprios Panará aparecem como sujeitos com voz e determinação.

O livro cobre os últimos trinta anos da história Panará e mostra claramente como eles conseguiram livrar-se do status de meras “vítimas do milagre” para se tornarem criadores da própria história, uma história que pertence tanto aos Panará quanto aos povos indígenas no Brasil e, de fato, ao Brasil como um todo.

O texto, escrito por três jornalistas e num estilo que lhes é próprio, dá uma descrição bastante generalizada de quem são os Panará, como eles vivem e também fornece um relato muito detalhado dos acontecimentos entre os anos 1967 e 1975, o período entre a primeira tentativa de contatá-los até a remoção dos sobreviventes do grupo para o Parque Indígena do Xingu.

Os Panará se tornaram famosos nos primeiros anos da década 70. As notícias diziam que os índios que moravam na bacia do Rio Peixoto de Azevedo, no norte do Mato Grosso, eram muito bravos e de uma estatura gigantesca. Estes índios capturaram a imaginação do público brasileiro e estran-

geiro, e a expedição para contatá-los foi uma das mais bem documentadas na imprensa nacional e internacional aproveitando, sem dúvida, as novas possibilidades da telecomunicação.

O que estava em jogo não era apenas um grupo de índios atrapalhando o progresso nacional – eles moravam na área de construção da BR-163, Cuiabá-Santarem –, mas toda a questão da identidade nacional num país se desenvolvendo e que estava apenas começando a usufruir das imensas riquezas do interior. Qual seria o papel ou a posição dos índios neste Brasil moderno e mais afluyente? O mistério e a aventura de sair em busca desses “selvagens” – que eles fossem nobres ou cruéis faltava ainda determinar – dominou a imaginação de uma nação. Esta imaginação foi sustentada em grande parte pelas reportagens e documentários da expedição, da qual participou Pedro Martinelli, então fotógrafo de *O Globo*.

Os irmãos Villas Bôas, que se tornaram lendários por mérito próprio, passaram anos tentando estabelecer um contato pacífico com os *Kreen Akorore*, nome pelo qual os Panará eram conhecidos na época. Meses e meses de espera, pendurando presentes na floresta; não é por acaso que essas expedições vêm sendo chamadas de “frente de atração”.

Finalmente, sob alta publicidade, o contato se estabeleceu e as primeiras imagens da “tribo da idade da pedra” circulavam pelo mundo.

Logo houve uma queda populacional imensa, causada por doenças importadas, como sarampo e gripe, contraídas pela população antes do “primeiro contato” com os brancos. O apoio das entidades oficiais era insuficiente e veio tarde demais. O resultado foi que no começo de 1975, os 79 sobreviventes Panará, de uma população estimada entre 400-600, foram transferidos para o Posto Diauarum no Parque Indígena do Xingu. Mas o sofrimento e a experiência traumática não parou com o deslocamento, ao contrário. Ainda serão muitos anos até se manifestarem os primeiros sinais de recuperação tanto no nível demográfico quanto no nível cultural.

Apesar do sucesso com o qual os Panará se adaptaram às novas condições ecológicas e à situação da política interétnica no Parque, estes nunca perderam a sensação de estar vivendo em terra alheia. Este sentimento permaneceu tão forte que, quando a possibilidade de voltar para a sua área tradicional se apresentou, foram eles os primeiros a segurá-la com uma convic-

ção e uma força que nunca enfraqueceu, apesar dos grandes perigos e obstáculos burocráticos que tiveram de enfrentar.

Em 1997, os últimos Panará deixaram o Parque e se mudaram para a aldeia nova, que veio sendo construída na beira do Rio Iriri. A história dos Panará contada neste livro é uma história impressionante de declínio, quase extinção e recuperação extraordinária.

Boa parte do texto do livro ocupa-se com a expedição de contato com os “índios gigantes”. Vale, porém, repensar um pouco o “mito” do “primeiro contato”.

Os Panará são os sobreviventes de uma população muito maior, os chamados Cayapó do Sul, tidos como extintos no começo deste século. Segundo pesquisas históricas, eles teriam migrado em direção noroeste, fugindo da frente colonizadora, durante os séculos XVII e XVIII, até chegarem na baía do Peixoto de Azevedo. Isto significa que os antepassados dos Panará de hoje teriam tido um “contato” extensivo com não-índios, o que se tornaria posteriormente uma relação de evitação

Foi isto o “primeiro contato”? Os seis anos entre os primeiros sobreviventes das aldeias Panará, a primeira vez que um jovem Panará apareceu na beira do rio, arco e flechas na mão para se mostrar à expedição, o primeiro abraço com Claudio Villas Bôas, qual destes momentos representa mesmo o “primeiro contato”? Não se esqueçam das repercussões do “primeiro contato”, das grandes epidemias de gripe e sarampo, que já estavam devastando a vida nas aldeias, meses antes do “primeiro contato” sair na capa de *O Globo* no dia 10 de fevereiro de 1973.

Vale lembrar estes fatos porque se torna mais claro que a história dos grupos indígenas não se coloca simplesmente em ilhas isoladas e sem história, ocupadas por povos indígenas esperando a sua ‘descoberta’ seguida pela erradicação inevitável. O que este livro mostra é exatamente a determinação dos Panará naquilo que se transformará em história.

Mas não é apenas isso, a parte mais interessante e evocativa do texto é o capítulo em que Teseya, um dos homens mais velhos, conta seu lado da história da chegada dos brancos:

“Agora acabaram com a nossa terra. Sonsênasan, onde eu cresci, acabou. A terra do meu sobrinho acabou. Acabou minha terra, e não foi eu que pedi eles entrarem lá. Eu entendo da terra. Por isso já peguei de volta o que sobrou”[Teseya :106].

Mais impressionante do que qualquer referência literária ou fonte documental, é a apresentação de uma longa lista de 176 nomes de pessoas Panará mortas por causa de doenças entre 1973 e 1975 no Peixoto de Azevedo.

As fotos

O núcleo do livro é formado por dois ensaios fotográficos acompanhados por um relato, ambos de Pedro Martinelli. Como jovem fotógrafo de *O Globo*, ele acompanhou a expedição dos Villas Bôas na década de 70.

A primeira série de fotografias mostra o trabalho da “frente de atração” no contexto da BR-163, que veio sendo construída e se aproximou dia-a-dia da área onde os “índios gigantes” estavam morando. O ensaio conclui com as primeiras imagens dos Panará após terem estabelecido contato com os Villas Bôas.

O primeiro acampamento da expedição foi feito na beira do Peixoto de Azevedo; só a chegada até lá levou oito meses. Muitas fotos testemunham o trabalho duro de abrir pista de pouso e construir as casas do acampamento com a ajuda apenas de machados e outros utensílios de uso manual. O progresso veio lentamente para este grupo de homens da expedição, a maioria deles índios do Xingu, que trabalhavam nessa floresta desconhecida com o objetivo de contatar um grupo de índios sobre os quais pouco era sabido e além disso se dizia que eram gigantes.

Um segundo acampamento foi construído rio abaixo. De novo passaram meses em que foram feitas canoas para transporte, construíram-se casas e abriu-se a pista de pouso.

Essas fotos, que são sobretudo documentos jornalísticos de uma época particular da história do Brasil Central, são entremeadas por belas imagens da natureza intata, que era o Rio Peixoto de Azevedo naquele tempo. A mesma região aparecerá no segundo ensaio, uns trinta anos depois, através de uma paisagem lunar de destruição e poluição causada pelo garimpo que inundou a área seguindo a construção da estrada. Isso também se tornou história.

A segunda parte do primeiro ensaio trata da busca pelos Panará. Contém imagens aéreas fantásticas dos vãos sobre as aldeias e roças, as quais são notáveis pela forma e construção geométrica assim como pela limpeza com-

pleta da vegetação rasteira.

Uma foto de duas páginas, altamente ampliada, captura a imaginação do leitor. Nem tanto pela informação visual contida na própria fotografia – são dois homens, arcos estendidos atirando no avião sobrevoando os Panará com flechas –, mas pela mensagem transmitida. A ampliação deixa a imagem obscura, embora as intenções permaneçam claras. Trata-se de um fotógrafo mostrando uma tribo primitiva e isolada, cujos meios tecnológicos são precários, meras flechas lançadas contra um avião, para enfrentar o progresso que um dia vai tomar conta de qualquer maneira deles também.

Meses após os sobrevôos, finalmente o contato no chão.

A fotografia do jovem guerreiro Panará, mostrando-se na beira do rio, arco e flecha na mão, olhando diretamente para o observador, estreou na capa de *OGlobo*. Criou-se mais um pedaço de história.

A última parte deste ensaio fotográfico diz muito respeito à construção da imagem indígena na década de 70.

A escolha dos sujeitos revela um sentimento de que se tratava de uma cultura que ia se perder inexoravelmente perante o contato com a sociedade não-índia. Afinal, esta foi uma das motivações que resultou na fundação do Parque Indígena do Xingu pelos irmãos Villas Bôas, concebido como um espaço onde os índios poderiam viver de um modo “tradicional” sem ao mesmo tempo atrapalhar a abertura do interior do Brasil para o progresso nacional.

Assim a expedição para contatar os Panará era ligada a duas preocupações. Primeiro a certeza de que a construção da estrada seria uma ameaça séria ao modo de vida tradicional dos Panará e, segundo, o sentimento de que o próprio contato, embora tido como fundamental, iria de qualquer maneira mudar um estilo de vida até então visto como inalterado.

Essas noções são refletidas nas fotografias dos Panará recém-chegados ao posto de atração. Três jovens comendo arroz da panela com as mãos, um deles sentado na mesa. Na página oposta, uma mesa comprida de índios Xavante que faziam parte da equipe da FUNAI, então chefiada por Apoena Meireles, comendo arroz com feijão e carne, usando pratos e talheres, bebendo em copos.

Numa outra imagem um jovem Panará aprende a atirar com um revólver, uma outra mostra alguns Panará investigando um avião de perto. As fotos precisam de poucas palavras, falando ao observador através das próprias imagens, tanto como documentos históricos quanto como “dados”

de interesse antropológico.

Para quem se interessa pela antropologia visual, vale a pena refletir mais sobre a construção de imagens e as mensagens nelas transmitidas.

Vinte e cinco anos depois, Pedro Martinelli voltou para os Panará, que estavam ainda morando no Parque do Xingu, mas já na iminência de voltar para o Rio Iriri. O segundo ensaio fotográfico documenta essa volta para a terra de ocupação tradicional dos Panará. Vinte e cinco anos é muito tempo e muito mudou, tanto na vida do fotógrafo, quanto nas vidas dos seus sujeitos. Um jovem foto-repórter tornou-se fotógrafo reconhecido, assim as imagens desta segunda parte são esteticamente muito melhor acabadas e não apenas jornalísticas.

No entanto, a preocupação com a mudança permanece como foco do trabalho. Remos de canoa e armas juntaram-se aos arcos e flechas e às bordunas, o transmissor de rádio tem seu lugar no dia-a-dia da aldeia assim como o toca-fitas. Antes, os Panará flechavam aviões, depois os olhavam com curiosidade, agora os vemos sentados tranqüilamente nele, prontos para voar para a aldeia nova. Mudou também o Peixoto de Azevedo. Lá onde uma vez nadava uma anta atravessando o rio, agora temos os tubos de alta-pressão dos garimpeiros espalhados pela lama. Um homem Panará fica em pé na ponte que atravessa o Peixoto de Azevedo, vestido com a camisa do time de futebol do Brasil, olha pela paisagem desmatada. Foi isto que o Brasil fez para os Panará?

As fotos dos dois ensaios e o texto tratam da história dos Panará, desde antes dos primeiros encontros com a expedição dos irmãos Villas Bôas até o momento de deixarem o parque para construírem uma nova aldeia à beira do Iriri e retomar o que sobrou de sua terra tradicional. Obviamente, as fotografias são os produtos do olhar de uma pessoa em particular e num certo momento no tempo. Cabe ao observador lembrar-se disso e ler as imagens tendo isto em mente.

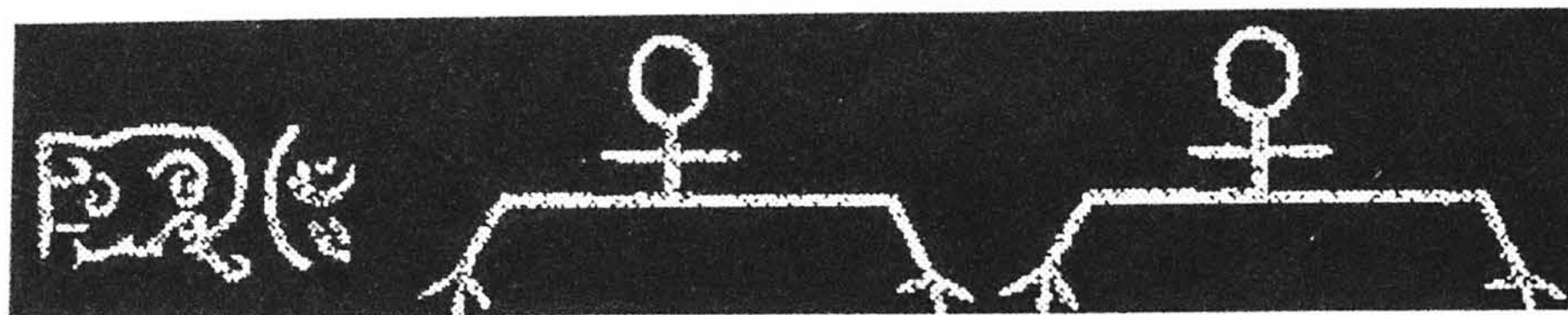
Sendo assim, os retratos são interessantes em vários contextos.

Primeiro como documentos de uma época, uma série de acontecimentos que capturavam a imaginação pública na década de 70. Assim este livro é uma fonte rica para quem se interessa pela história recente do Brasil e particularmente pela história do Brasil Central. Segundo, os dois ensaios têm muito a revelar sobre a questão da construção da imagem dos grupos indígenas, tanto na década de 70 quanto hoje. Também abre uma perspectiva interessante para

a comparação da escolha de sujeitos e estilo nos dois ensaios. Durante os vinte e cinco anos entre os dois trabalhos, mudaram não apenas o fotógrafo e seus sujeitos mas também a própria imagem que está sendo capturada na máquina.

O texto vem acompanhado de uma lista de referências e fontes documentais que é detalhadíssima e muito bem pesquisada. Representará uma ótima fonte de pesquisa para quem se interessa pelo Brasil Central.

Este livro, lançado pelo Insitituto Socioambiental, documenta uma história de sucesso, a tomada e apropriação da história que durante muito tempo foi vista como fora do alcance dos grupos indígenas. Porém, a história não acaba aqui, e é bom não esquecer que a reocupação da terra, a demarcação das áreas indígenas nada mais são do que passos, embora grandes, na busca desses grupos de um modo de vida que seja autônomo e viável no contexto do Brasil contemporâneo.



Revista de Antropologia

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Universidade de São Paulo

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315 • São Paulo

VOLUME 40 Nº 2

EDILENE C. DE LIMA – A onomática katukina é pano?

EMERSON GUIMBELLI – Heresia, doença, crime ou religião: o Espiritismo no discurso de médicos e cientistas sociais

PETER SCHRÖDER – A Antropologia do desenvolvimento: é possível falar de uma subdisciplina verdadeira?

JOCÉLIO T. DOS SANTOS – “Incorrigíveis, afeminados, desenfreiados”: indumentárias e travestismo na Bahia

DENISE MALDI – De confederados a bárbaros: a representação da territorialidade e da fronteira indígenas nos séculos XVII e XIX

VOLUME 40 Nº 1

MARIZA CORREA – D. Heloisa e a pesquisa de campo

MARCO GONÇALVES – O valor da afinidade: parentesco e casamento entre os Pirahã

CECÍLIA MCCALLUM – Comendo com Txai, comendo como Txai: a sexualização das relações étnicas na Amazônia contemporânea

ROQUE LARAIA – Jardim do Éden revisitado

ROBERTO VENTURA – Canudos como cidade iletrada: Euclides da Cunha na *urbs* monstruosa

JOHN DAWSEY – “Caindo na cana” com Marilyn Monroe: tempo, espaço e “bóias-frias”

VOLUME 39 Nº 2

FRANCISCO S. NOELLI – As hipóteses sobre o centro de origem e rotas de expansão dos Tupi

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO – Comentários ao artigo de Noelli

GREG URBAN – On the geographical origins and dispersions of tupian languages

FRANCISCO S. NOELLI – Resposta a Viveiros e Urban

WALTER NEVES, DIOGO MEYER E HÉCTOR PUCCIARELLI – Early skeletal remainings and the peopling of the Americas

JOSÉ S. MARTINS – Um documento falso sobre a conquista do território dos índios Goitacá no século XVII

CHIARA VANGELISTA – Missões católicas e políticas tribais na frente de expansão: os Bororo entre o séc. XIX e o séc. XX

NEUSA BLOEMER E ANELIESE NACKE – Revisitando o toldo Chimbangue

MICHEL AGIER – A cultura dos terreiros. Um estudo de caso no candomblé da Bahia

CLARICE PEIXOTO – Do diário de campo à câmera na mão ou de como virar antropólogo cineasta

VOLUME 39 Nº 1

ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA – O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever

ROSANA GUBER – Antropólogos nativos em la Argentina. Análisis reflexivo de in incidente de campo

MÁRCIO GOLDMAN – Uma categoria do pensamento antropológico: a noção de pessoa

MARCOS LANNA – Reciprocidade e hierarquia

RAFAEL BASTOS – Musicalidade e ambientalismo na redescoberta do Eldorado e do Caraíba: uma antropologia do encontro Raoni-Sting

MÁRCIO MEIRA, MARIA CÂNDIDA BARROS E LUIZ BORGES – A Língua Geral como identidade construída

OSWALDO RAVAGNANI – Os primeiros aldeamentos na Província de Goiás: Bororo e Caiapó na estrada do Anhanguera

ARI PEDRO ORO – Fronteiras religiosas em movimento no Cone-Sul

Dados Pessoais

Nome

Endereço

Cidade

UF

CEP

Telefone

Forma de Pagamento

- ☐ Cheque nominal a *Discurso Editorial*
☐ Cartão de Crédito (Preencha os dados abaixo)

Nome do Cartão

Número

Validade
mês/Ano

CPF

Data de hoje

Assinatura - igual à do cartão de crédito

Faça aqui seu pedido

Anote abaixo os livros que deseja receber

| Volume | Preço | Qt. | Subtotal |
|----------------------------------|-----------|-----|----------|
| Assinatura anual (2 números) | R\$ 20,00 | | |
| Vol. 41 nº 1 | R\$ 12,00 | | |
| Pacote de três nºs anteriores | R\$ 25,00 | | |
| Vol. 40 nº 2 | R\$ 12,00 | | |
| Vol. 40 nº 1 | R\$ 10,00 | | |
| Vol. 39 nº 2 | R\$ 10,00 | | |
| Vol. 39 nº 1 | R\$ 10,00 | | |

Valor do pedido R\$

Dobre aqui

Para receber a **REVISTA DE ANTROPOLOGIA** pelo Correio, envie seu pedido à: REVISTA DE ANTROPOLOGIA – Depto. de Antropologia – FFLCH – USP, Av. Prof. Luciano Gualberto, nº 315, São Paulo, SP, Brasil, CEP 05508-900 (Tel.: 818-3726 • FAX: 818-3163), enviando cheque nominal a *Discurso Editorial*. Se preferir utilizar seu cartão de crédito, preencha este cupom, recorte e coloque em qualquer caixa dos correios - não é necessário selar.

Cole aqui

Remetente: Revista de Antropologia
Depto. de Antropologia - USP
Av. Prof. Luciano Gualberto, 315
São Paulo - SP
05508-900

PTR/SP - 6237/93
UP AC. CENTRAL
DR/SP

CARTÃO-RESPOSTA

Não é necessário selar

O selo será pago por



discurso editorial

05999-999 - São Paulo - SP

INSTRUÇÕES PARA COLABORADORES

Para a publicação de artigos, resenhas e traduções, a Revista aceitará trabalhos nacionais e internacionais que estejam em concordância com as preocupações da Antropologia.

1. Quanto aos artigos:

- devem conter aproximadamente 30 laudas (cerca de 6.000 palavras ou 40.000 caracteres) e encaminhados em 2 cópias impressas e em disquete (processador de texto Word para Windows), contendo, também, resumos e palavras-chave em português e em inglês.
- os originais serão submetidos à avaliação de dois relatores. A partir desses pareceres, a Comissão Editorial julgará a viabilidade de sua publicação. Os nomes dos relatores permanecerão em sigilo, omitindo-se também os nomes dos autores perante os relatores.
- as notas devem ser numeradas em ordem crescente e digitadas no final do texto. As menções a autores, no decorrer do texto, devem ser citados: (sobrenome do autor, data) ou (sobrenome do autor, data:página). Ex.: (Montero, 1983) ou (Montero, 1983:245). Diferentes títulos do mesmo autor publicados no mesmo ano serão identificados por uma letra depois da data. Ex.: (Lévi-Strauss, 1967a), (Lévi-Strauss, 1967b)
- a bibliografia deve ser apresentada no final do texto, obedecendo o seguinte padrão:

a) *no caso de livros*: sobrenome (em caixa alta), nome do autor; ano de publicação, título do livro em itálico, local, editora, edição. Ex.:

DA MATTA, R.

1976 *Um mundo dividido: A estrutura social dos índios Apinayé*, Petrópolis, Vozes.

b) *no caso de coletânea*: sobrenome (em caixa alta), nome do autor; ano de publicação, título do texto entre aspas, in sobrenome (em caixa alta), nome do organizador (org.), título do livro em itálico, local, editora, edição, página inicial-página final. Ex.:

VIDAL, L.

- 1992 “Pintura corporal e arte gráfica entre os Kaiapó-Xicrin do Cateté”, in VIDAL, L. (org.), *Grafismo Indígena: estudos de antropologia estética*, São Paulo, Studio Nobel/FAPESP/EDUSP, pp. 143-89.

c) *no caso de artigo*: sobrenome (em caixa alta), nome do autor; ano de publicação, título do artigo entre aspas, título do periódico em itálico, local, número do periódico:página inicial-página final, mês da publicação, editora. Ex.:

MARCUS, G.

- 1991 “Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade, no final do século XX a nível mundial”, *Revista de Antropologia*, São Paulo, vol. 34:197-221.

d) *no caso de tese acadêmica*: sobrenome (em caixa alta), nome do autor; ano de publicação, título da tese em itálico, local, número de páginas, dissertação (mestrado) ou tese (doutorado), instituição. Ex.:

ANTERO, M.

- 1993 *Identidades negras no Brasil contemporâneo*, São Paulo, pp. 150, dissertação, USP.

2. Quanto às resenhas:

- As resenhas críticas e informativas devem ter no máximo 6 laudas.

3. Quanto às traduções:

- Será publicada apenas uma tradução por número de revista.

4. Os artigos devem ser enviados para:

Revista de Antropologia
Departamento de Antropologia - USP
Caixa Postal 8105
05508-900 - São Paulo - SP

REVISTA DE ANTROPOLOGIA

Endereço para correspondência:

Revista de Antropologia

Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e
Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Caixa Postal 8105

05508-900 – São Paulo – Brasil

Preço do Volume:

Brasil: R\$ 12,00

Exterior: U\$ 17,00

Pede-se permuta.

Pidese canje.

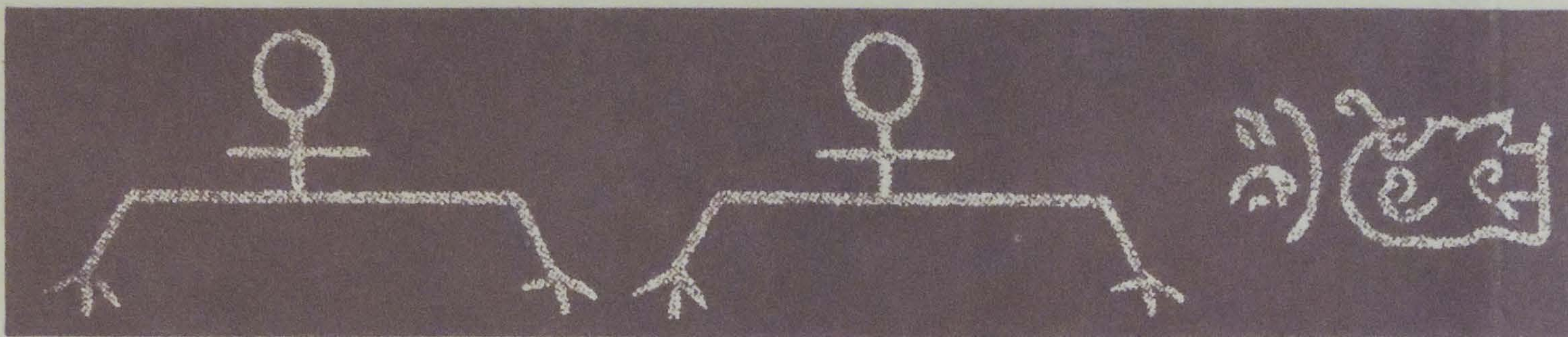
On demande l'échange.

We ask for exchange.

Man bittet um Austausch.

Si richiede lo scambio.

Impressa em 1998.



REVISTA FINANCIADA COM RECURSOS DO

Programa de Apoio a Publicações Científicas

MCT



CNPq



FINEP