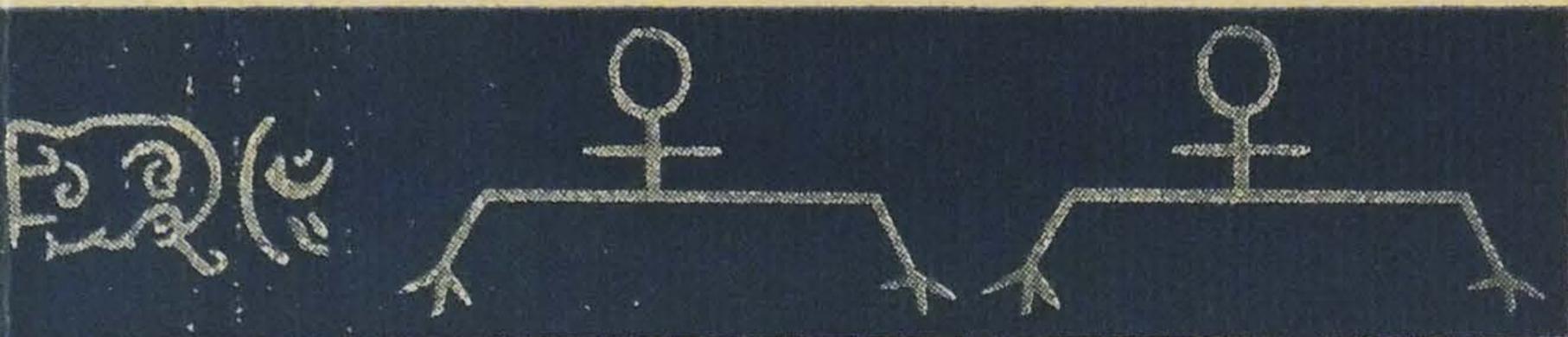


VOLUME 34

1991



Revista
de
Antropologia

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Reitor: Prof. Dr. Roberto Leal Lobo e Silva Filho

Vice-Reitor: Prof. Dr. Ruy Laurenti

FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

Diretor: Prof. Dr. Adilson Avansi de Abreu

Vice-Diretor: Prof. Dr. Izidoro Blikstein

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA

Chefe: Prof^a. Dr^a. M. Manuela Carneiro da Cunha

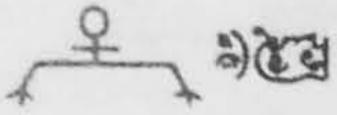
Vice-Chefe: Prof^a. Dr^a. Paula Montero

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 anual.



Revista de
Antropologia

0888

n°:



Nome: _____

End: _____

CEP: _____ Fone: _____

0888

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências
Humanas - Universidade de São Paulo

SÃO PAULO
1981

ISSN 0034-7744

Revista de Antropologia

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

Volume 34

SÃO PAULO
1991

ISSN 0034 - 7701

REVISTA DE ANTROPOLOGIA

Fundada por Egon Schaden, em 1953.

Editor Responsável: Paula Montero

COMISSÃO EDITORIAL

João Baptista Borges Pereira, Aracy Lopes da Silva, Lilian Schwarcz

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 Meiatti (Universidade de Brasília); Kiaas Woortmann (Universidade de Brasília); Lourdes Gonçalves Furtado (Museu Paraense Emílio Goeldi); Mariza Corrêa (Universidade de Campinas); Mariza G. S. Peirano (Universidade de Brasília); Moacir Palmeira (Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro); Roberto Kant de Lima (Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro); Ruben George Oliven (Universidade Federal do Rio Grande do Sul); Simone Dreyfus Camelun (École de Hautes Études en Sciences Sociales, França); Terry Turner (Cornell University, USA); Thales de Azevedo (Universidade Federal da Bahia); Tiago de Oliveira Pinto (International Institute for Traditional Music, Alemanha)

SECRETÁRIA

Soraya Gebara

EQUIPE TÉCNICA

Composição e Diagramação: M^a Helena Rodrigues e Selma M^a Consoli Jacintho

Revisão: Teresa Cecília de O. Ramos

Capa: Ettore Botini

Impressão e Acabamento: Serviço de Artes Gráficas – FFLCH/USP

Tiragem: 1000 exemplares

De cada artigo se tiram 80 separatas

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 anual / *Annual publication*
Solicita-se permuta / *Exchange desired*

Esta Revista é indexada pelo Índice de Ciências Sociais – IUPERJ-RJ, e pela Xerox Ulrich's International Periodicals Directory Irregular Serial and Annuals

SUMÁRIO

JOANNA OVERING: A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa.....	7
ISABELLE VIDAL GIANNINI: Os domínios cósmicos: um dos aspectos da construção da categoria humana Kayapó-Xikrin.....	35
GUSTAVO LINS RIBEIRO: Ambientalismo e desenvolvimento sustentado. nova ideologia/utopia do desenvolvimento.....	59
PAULA MONTERO: Reflexões sobre uma antropologia das sociedades complexas	103
ROBERTO MOTTA: Transe, sacrifício, comunhão e poder no Xangô de Pernambuco.....	131
ROBERTO KANT DE LIMA E MAGALI ALONSO DE LIMA: Capoeira e cidadania: negritude e identidade no Brasil republicano.....	143
LUX BOELITZ VIDAL: As pesquisas mais freqüentes em etnologia e história indígena na Amazônia: uma abordagem musical.....	183
GEORGE MARCUS: Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial	197

RESENHAS

Cantos e Toques: <i>Etnografias do espaço negro na baía</i> (Fernando Costa Conceição)	223
LUIZ GONZAGA PIRATININGA JÚNIOR: <i>Dietário dos negros de São Bento</i> (Maria de Lourdes Alcântara).....	227
REGINALDO PRANDI: <i>Os Candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova</i> (Luciana Ferreira Moura Mendonça).....	228
LUX VIDAL (org.): <i>Grafismo indígena</i> (Clarice Cohn).....	230
CARLO GINZBURG: <i>História noturna – decifrando o Sabá</i> (Carolina Moreira Marques)	232
ELIZABETH G. TRAUBE: <i>Cosmology and Social Life: Ritual Exchange among the Mambai of East Timor</i> (Aracy Lopes da Silva).....	235

IN MEMORIAN

Egon Schaden – "AAVANIMONDYIÁ" (1913 - 1991) — Fernando Carvalho.....	239
Miguel Ángel Menéndez (1949-1991) — Sílvia S. S. Carvalho.....	240

APRESENTAÇÃO

Passados trinta e oito anos desde sua criação, a Revista de Antropologia completou um ciclo. Desafortunadamente, este círculo se fecha com a morte de seu criador, o Prof. Egon Schaden, a quem dedicamos este número. Em sua memória nos demos a incumbência de relaná-la. Ao assumirmos o compromisso de sua direção, percebemos que uma nova geração de antropólogos estava pronta para retomar a herança deixada pelos seus mestres e levá-la adiante, confrontando-a com os desafios que nos esperam nesta virada para o terceiro milênio.

Assim, a Revista de Antropologia renasce para nós e para seu público. Este é fundamentalmente o significado que quisemos imprimir à mudança na sua apresentação. No entanto, é preciso dizer que esta não foi, certamente, uma decisão fácil: como bons antropólogos, tínhamos perfeita consciência do conjunto de significados sedimentados em sua fisionomia tradicional. A Revista de Antropologia incorporara o padrão das grandes revistas acadêmicas francesas: sua apresentação sóbria e séria era o emblema de sua respeitabilidade no campo da etnologia. Essa era a herança que o Prof. Egon Schaden nos legara, esse era o patrimônio que o Prof. João Baptista Borges Pereira, que tão dedicadamente completara os anos de transição, desejava ver preservado.

Não gostaríamos de ficar aquém do modelo que nos foi legado. No entanto, a sintonia com nosso tempo nos exigia que ousássemos abrir essa caixa de Pandora que o jogo das significações inevitavelmente desencadeia. Ao despojarmos visualmente a capa de seu estilo clássico, pretendemos, ao mesmo tempo, guardar a memória da tradição e deixar na continuidade do tempo a marca de uma fronteira. A Revista de Antropologia é, e não é mais, a mesma. Com o

passado, guardamos o compromisso com a tradição de pesquisa etnológica inaugurada por Egon Schaden. Com o futuro, aceitamos enfrentar o desafio de fazer uma revista aberta aos problemas contemporâneos e em sintonia com os campos de investigação emergentes.

Espera-nos seguramente um árduo trabalho. A Antropologia dos anos 90 não será a mesma das décadas anteriores. O universo de pesquisadores dispersou-se em inúmeros centros de pesquisa, de ensino e instituições governamentais ou de militância. Os caminhos da pesquisa complicaram-se: seu financiamento ficou cada vez mais crítico, a massa de dados que o pesquisador é obrigado a processar, cada vez mais indigesta, os universos de observação, cada vez mais complexos e os paradigmas teóricos que nos orientavam, cada vez menos eficientes.

Nesse panorama, a Revista de Antropologia pretende ser um canal de expressão e reflexão dos novos problemas e modelos. Gostaríamos de poder desempenhar um papel propiciatório na tarefa de identificar as questões que precisam ser discutidas e explicitar os dilemas que nos paralisam. Para tanto, procuramos reorganizar a Revista de Antropologia para que pudesse ser ágil no alcance de seu público, e abrangente na incorporação da comunidade acadêmica. Nesse sentido, convidamos a todos para que se juntem a nós nessa grande tarefa de buscar compreender o momento teórico, cultural e político que atravessamos.

São Paulo, 12 de setembro de 1992

Paula Montero
Editora Responsável

ARTIGOS

A ESTÉTICA DA PRODUÇÃO: O SENSO DE COMUNIDADE ENTRE OS CUBEO E OS PIAROA¹

Joanna Overing

(Senior Lecturer, London School of Economics)

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

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

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

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

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

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

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

Peter Rivière⁵ descreve muito bem nossas dificuldades em entender os aspectos igualitários da organização social e política das sociedades indígenas das terras baixas sul-americanas, e em particular daquelas das Guianas. Nas Guianas, não há associações de guerreiros, conselho formal de homens adultos, organização em metades para o funcionamento da vida comunitária, grupos de idade ou grupos de descendência. Em outras palavras, existem poucos mecanismos para a tomada de decisão corporada, seja qual for o tópico em questão. Por este motivo, os etnógrafos têm freqüentemente descrito estes povos, e as sociedades indígenas das terras baixas em geral, em termos do que lhes falta, e não daquilo que têm ou do que dizem; quando se tenta descrever sua informalidade através do vocabulário antropológico corrente, parece que não têm qualquer organização comunitária.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ou tato, em suas relações sociais, em particular naquelas que envolviam cooperação no trabalho. Goldman observa²³ que "todos os empreendimentos coletivos do sib, tais como caça, pesca, coleta e construção de casas, requerem um ânimo inspirado". Sem este último, o senso de coletividade enfraquece. Ao nível das relações individuais, a esposa insatisfeita produz menos para se comer.²⁴ Isto provavelmente se aplica, em geral, ao senso de comunidade dos índios das terras baixas: ali, o trabalho é uma questão de suprir desejos, talentos e inclinações pessoais.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Os valores de autonomia pessoal e de comunidade

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

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

diretamente, de forma negativa, uma decisão de outro, fosse com relação ao alimento, ao trabalho, à residência ou aos hábitos sexuais. Até o casamento correto (que já descrevi⁴⁰ como a única instituição sócio-organizacional da vida comunitária entre os Piaroa que o antropólogo poderia facilmente categorizar) era uma questão de livre interpretação: nenhum casamento era considerado apropriado se *todas* as partes envolvidas – pais, sogros, noiva e noivo – com ele não concordassem. Além disso, não havia "regra de residência", mas parentes com quem era bom e também correto viver: a escolha final era deixada ao indivíduo ou casal. O mesmo pode ser dito quanto ao reconhecimento de laços específicos de parentesco, uma decisão muitas vezes melindrosa para um indivíduo.⁴¹

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

NOTAS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(55) Sahlins, op. cit., capítulo 1.

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

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

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

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

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

Recebido para publicação em abril de 1992.

...

...

...

...

...

...

...

...

...

...

...

...

...

...

...

...

...

...

...

...

...

...

OS DOMÍNIOS CÓSMICOS: UM DOS ASPECTOS DA CONSTRUÇÃO DA CATEGORIA HUMANA KAYAPÓ-XIKRIN

Isabelle Vidal Giannini

(Mestre pelo Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo)

RESUMO: Este artigo analisa a concepção de mundo Xikrin, em particular procura entender as relações que unem a categoria dos homens às diferentes categorias do cosmo. Para tanto, serão estudados os rituais de iniciação, principalmente do xamanismo. Será analisado especialmente o papel que as aves desempenham na cosmologia Xikrin.

PALAVRAS-CHAVES: Kayapó-Xikrin, Jê, cosmologia, noção de pessoa, rituais de iniciação, xamanismo, doença, artefato plumário, nominação.

Neste artigo, procuro entender as relações que unem a categoria humana às diferentes categorias do cosmo, tentando sempre mostrar a concepção do mundo pelos Xikrin.

Através dos rituais de iniciação e nominação, e principalmente do xamanismo, percebemos que todos os domínios são interligados e são compreendidos quando observados em conjunto. Os rituais de iniciação e nominação integram coletivamente os homens nos diferentes domínios. Por outro lado, o xamã é o intermediador entre eles e o faz individualmente.

Ao trabalhar com os informantes Xikrin e principalmente com o chefe da aldeia e chefe cerimonial, Bemoti, levantei dados relativos a mitos, cantos, doenças e artefatos plumários. Passei então a me questionar sobre o papel que as aves desempenham dentro de uma visão totalizante do mundo: a cosmologia, que, segundo Lallemand (1974: 27), "ordena e põe em relação o meio natural e os traços culturais do grupo que a produziu".

Para entendermos a cosmologia Xikrin, as diferentes partes que compõem o universo, é necessário iniciarmos com a origem dos Xikrin e a cosmologia que concebem:

"Os Xikrin possuem dois mitos que os consagram como habitantes da terra, em oposição ao céu (*Koikwa*) de onde provêm e em oposição aos habitantes subterrâneos que eles conseguiram eliminar para sempre (*Kuben kamrik*). Do ponto de vista geográfico, reconhecem dois pontos cardeais: leste (*Koikwa-krai*) e o oeste (*Koikwa-ehôt*). O leste é uma região bem definida, localizada geograficamente. É o lugar de origem dos *Mebengôkré*, e os mitos sobre as origens, concretamente localizados, situam-se nesta região. O oeste é simplesmente um ponto de referência convencional de delimitação do espaço, em oposição a leste, mas não definido, ninguém poderia situá-lo. Segundo os índios é o fim do mundo. (...) A região a leste dos rios Araguaia e Tocantins é apresentada como um espaço mítico limitado por uma imensa teia de aranha que desce do céu até a terra. Do outro lado desta teia de aranha encontra-se a moradia do gavião-real, *ok-kaikrit*, iniciador do xamã" (Vidal, 1977: 18).

Segundo os informantes, o leste estaria inclinado para cima e o oeste, para baixo. O que existe na realidade não é uma linha horizontal plana, mas com uma certa inclinação. Isto pode ser observado nos gestos dos índios ao apontarem os dois pontos cardeais, ou no desenho feito pelo xamã Nhiakrekampin (Fig. 1 – Vidal, 1977). O xamã desenha de cima para baixo as seguintes localizações: 1) *Koikwa-krai* (leste) e moradia do gavião-real; 2) A teia de aranha, situada a leste e que o xamã precisa atravessar para ser iniciado pelo gavião-real; 3) O buraco dos cachorros do mato que ninguém consegue atravessar, situado na região do Tocantins; 4) As oferendas de carne deixadas para os cachorros; 5) Os rios Tocantins e Araguaia chamados *Buti-ame*, os dois rios grandes; 6) A região oeste onde é a noite perpétua porque o vento leva a escuridão para lá. Esta região se opõe ao leste, lugar da luz eterna; 7) As aldeias dos *Gorotire-Kumren* (Vidal, 1977: 19).

Percebe-se que, no discurso sobre sua origem, os Xikrin evidenciam o fato de terem tido de transpor diferentes domínios, antes de conquistarem seu espaço

definitivo na terra (*puka*). Eles desceram do céu pelo buraco do tatu, passaram pelo buraco do cachorro, indicado como sendo geograficamente constituído pelos rios Araguaia e Tocantins, e se denominam *mebengôkré*, "os que vêm do buraco d'água". A passagem para o mundo subterrâneo também é feita por um buraco, como podemos ver no mito colhido por Vidal (1977: 207): "Então chegaram dois estranhos de debaixo da terra. Subiram e depois tamparam o buraco com capim".

Os Xikrin definem espaços naturais distintos: o céu, a terra, o mundo aquático e o mundo subterrâneo; concebem-nos com atributos e habitantes distintos e se relacionam com cada um deles de maneira diferenciada. Considero-os, portanto, como sendo os diferentes domínios que compõem o cosmo, segundo a concepção dos Xikrin. Procuro, a seguir, caracterizá-los em suas especificidades.

O DOMÍNIO DA TERRA

A floresta

A floresta (*bá*) é a moradia de diferentes categorias étnicas inimigas, dos animais da categoria inicial *mru* e também das plantas. No domínio da floresta está a aldeia dos mortos (Vidal, 1977: 171), localizada além das cabeceiras do rio Seco, no lugar denominado Serra Vermelha (*Kre kam krãe kamrik*). A aldeia dos mortos é o lugar onde parentes se reencontram, onde todos vivem como os vivos, caçando, cantando e dançando. Este é um mundo sem ordem e estrutura, onde faltam as divisões nítidas de sociedade dos vivos (idem: 172). Na aldeia dos mortos não existem conflitos, tensões ou disputas (a exemplo do caso Krahó. Cf. Carneiro da Cunha, 1978); é o lugar onde as emoções e os sentimentos são exacerbados. É um espaço de certo modo anárquico, pois, ao contrário dos mortos Krahó, os mortos Xikrin não se extinguem nunca.

A floresta é o domínio da caça prestigiada, como no caso da anta, jabuti, tatu e outros. É de onde provêm atributos importantes da sociabilidade Xikrin. Foi neste domínio que os índios se apoderaram do fogo (Turner, 1980: 85-115). Em seu artigo sobre o mito do fogo e da onça, o autor aborda a questão da estrutura do mito e de sua relação com a estrutura da sociedade Kayapó, evidenciando a importância de se trabalhar o mito dentro de seu contexto específico. Neste momento, o que nos interessa no mito é a questão colocada por ele, isto é, o processo de sociabilização, tanto ao nível individual como da sociedade inteira (idem: 107). Avançando um pouco na relação entre sociedade e

natureza, o mito expressa o momento em que a sociedade torna implícita a relação com a natureza, isto é, tira-lhe o que há de mais social, o fogo. No entanto, como coloca Descola (1986), existem práticas sociais que tornam explícita esta relação com a natureza. Neste sentido, entre os Xikrin, os jovens iniciados (personagens do mito) se alimentam da onça, um tabu alimentar para todos os outros indivíduos desta sociedade.

Este é o domínio em que os homens se apoderaram da linguagem cerimonial, *Kaben djuoi* (Vidal, 1977: 231).

Nomes cerimoniais relativos aos animais deste domínio foram adquiridos através da atuação do xamã (Vidal, 1977: 109): "*Kobo* e *Katob* seriam nomes em voga entre os macacos... *Tàkak* é nome de porção". A floresta é um espaço físico compartilhado por animais e grupos inimigos: é um espaço competitivo, agressivo. Nas situações de doença, é o domínio com o qual não se deve ter contato. Nos resguardos por homicídio, nascimento, luto, menstruação e doença, a caça encontrada neste domínio é a primeira a ser proibida e a última a ser consumida, e isto ocorre somente quando o indivíduo é reintegrado na sociedade, através da pintura corporal.

O domínio da floresta relaciona-se com a masculinidade: é nele que os meninos da categoria *menôrõnu* (jovens iniciados) tornam-se fortes e resistentes, maduros e sociais. E isto é adquirido através da ingestão da carne de onça não comestível e perigosa, reafirmando o mito e o processo de maturação e socialização do sexo masculino. Para se tornar um bom guerreiro, os jovens devem participar de um ataque a uma aldeia inimiga, simbolizado pelo marimbondo. Aliás, os marimbondos e os índios inimigos são classificados sob a mesma denominação: *mekurê-djuoy*, o que os índios traduzem por inimigos. Antigamente, "havia outras provas, como segurar o ferrão de uma arraia ou a cabeça de uma cobra... Incitavam-nos às atitudes guerreiras, para que se tornassem não apenas fortes, mas totalmente insensíveis ao cansaço e à dor (*amak kre ket*)".

Os *mru* (animais terrestres) possuem um "dono controlador" denominado *Akrãre*. Ele pode ser visto como uma entidade sobrenatural que controla, através do feitiço, a ação predatória dos homens. A apropriação indevida, sem regras, do mundo animal causa a fúria de *Akrãre* e é neste sentido que ele é visto como o dono dos animais. O mito de *Akrãre*, apresentado adiante, revela a impossibilidade de se domesticar o seu meio por completo e isto pode ser visto pela

não-domesticação de *Akrāre*. Afinal, tudo tem seu dono, como podemos notar no trabalho de Lea (1986) sobre a propriedade dos nomes e bens simbólicos, e a apropriação indevida destes bens é, sem dúvida, motivo de discussão, podendo levar ao facciosismo.

Entre os Xikrin, o mito "Bem nhui-boi" (Vidal: 223) ilustra muito bem o fato de a apropriação inadequada de um animal gerar distúrbio no nível cósmico:

"Há muito tempo não existia a chuva. Uma mulher comeu muita anta e não deu nada ao irmão. O irmão estava esperando ela trazer. Estava acabando e ele não tinha recebido nada. Tirou leite de pau e passou na cara misturado com carvão, e subiu ao céu para fazer a chuva. Zangado, subiu para fazer a chuva, subiu sozinho. (...) Subiu daqui todo pintado de preto. Subiu em cima do trovão. Subiu e matou índio aqui no chão com o trovão."

Akrāre vive nos buracos das águas da mata, nos grotões. O *Akrāre*, através do *kapren* (feitiço), agride os humanos, causa-lhes a morte. O *kapren* penetra nos animais comuns (*mru kakrit*) ou na caça bonita (*mru mei*), causando a morte daquele que ingerir a carne desses animais. Os Xikrin dizem que a carne deve ser sempre bem assada. Se o sangue persistir, por mais que se asse, é porque a carne tem *kapren*. O *Akrāre* também causa distúrbios na natureza: ele é o responsável pelos desmoronamentos das encostas, pelos ventos fortes.

No início, tive dificuldade em captar o que era *kapren*. Uma noite, na aldeia, vi uma estrela cadente e perguntei a um índio qual era o nome que eles davam àquilo. O índio me respondeu que aquela luz era *Akrāre* e continuou: "*Akrāre bê kapren* (*Akrāre é kapren*), pergunte ao xamã pois ele sabe". Neste momento abriram-se as portas para que eu pudesse entender o que era *kapren*. Isto se deu através do mito de *Akrāre*, que me foi narrado em 1988 por Robkrore:

"Antigamente, um índio pegou um filhote de garça para criar, deu-lhe o nome de *Akrāre*. Esta ave tinha os olhos iluminados. Ela gostava de subir no cabo do pilão e cair dentro da cuia de água. Fazia isto várias vezes. *Akrāre* foi crescendo e um dia, quando todos os homens foram bater timbó no rio, ela subiu bem alto no céu e veio caindo como uma flecha na água, gritando Prá! Prá! Prá! A água ficou fervendo, como panela no fogo, ela fez *kapren*. Deu muita cabeça, muitos índios morreram. Depois o pássaro subiu para o céu novamente."

Para os Xikrin, *Akrāre* é uma ave migratória (*Agamia agami*), muito temida quando vista durante o dia e capaz de jogar feitiço que não tem cura, que mata através da ingestão da carne de um animal contaminado ou simplesmente pelo fato de o indivíduo vê-la quando está no mato. À noite, ela é vista cortando o céu em direção à lagoa (*imo*) e é o que denominamos estrela cadente. Ela é vista por todos e temida por todos, mas somente o xamã sabe lidar com ela e o faz através da ajuda do gavião-real. No artigo de Horace Banner (1957: 61), "Mitos dos índios Kayapó", encontrei sob a denominação "A origem da doença" o mesmo mito de *Akrāre*. O autor conclui, dizendo: "*Kapren*, então, não é nem acesso de febre, nem despenhadeiro; é o 'feitiço' de *Akrāre*, a ave malévol, que se manifesta em convulsões e fenômenos semelhantes, quer no gênero humano, quer no reino vegetal".

Na formulação de Lea (1986: 81), relativamente aos Kayapó-Metuktire: "*Kapren* é um ser espiritual, geralmente só visto por pajés. Se um animal *kapren* for confundido com um animal comum e morto, ele mata quem ingerir a carne deste animal". Esta formulação não se aplica exatamente ao caso Xikrin, pois, aqui, *kapren* é feitiço e o "ser espiritual" (usando suas palavras) é *Akrāre*, este sim controlador de espécies animais, causador de distúrbios cósmicos, capaz de jogar feitiço (*kapren*).

No caso do grupo Kayapó-Kubenkrākein, Lukesh diz que: "Outro espírito maléfico de formas animais é a ave-espírito *Bekāre*. Dizem que lança um grito terrível, *mekaron-dyokére-toit*. Com esse nome, costuma também ser chamado, freqüentemente, de 'espírito com grito horrível'. Com sua voz assusta o homem, prostrando-o por meio de doença e morte". Apesar da diferença lingüística entre os diferentes grupos Kayapó, ou da transcrição dos pesquisadores, percebemos que existe uma correspondência entre *Akrāre* e *Bekāre*.

Em nota de rodapé, Lea (1986: 89) faz uma observação interessante sobre a existência de um mito entre os Timbira (Melatti, 1978: 76 e 315) que menciona um passarinho como o "governador" ou "prefeito" de uma aldeia animal. Diz a autora: "Seria interessante saber se o governador animal Timbira corresponde ao dono-controlador animal e vegetal (*kaprem*) dos Kayapó". No caso dos Xikrin e Kubenkrākein, parece que esta relação é mais sugestiva, pois assim como entre os Timbira o dono-controlador é uma ave.

Os homens, ao retornarem de uma caçada, devem cantar para os espíritos da caça para que permaneçam na floresta. Estas encantações são denominadas *mru karon iaren* (caça – espírito – narrar). Cada caça tem seu canto específico, iniciado sempre pelo grito do animal morto. Estes cantos têm sua expressão máxima no retorno de uma caçada coletiva. No cotidiano, eles aparecem de forma introspectiva, sendo cantados em surdina, porém ouvidos quando iniciados, pois o grito que imita o animal é dado de forma que todos ouçam. Assim como Seeger (1977) se perguntou sobre o porquê dos Suyá cantarem para suas irmãs, acredito que se poderia perguntar aqui: Por que os caçadores cantam para os espíritos da caça? Este é sem dúvida um campo, entre outros da etnomusicologia, que deveria ser estudado entre os Kayapó. Segundo os Xikrin, deve-se cantar para que os espíritos dos animais mortos fiquem na floresta. Segundo a sua concepção, estes espíritos correspondem às almas dos humanos. Essa identificação é tanto lingüística como conceitual. *Karon* é o termo que define este elemento comum aos seres humanos e animais. Assim, *mrukaron* é a alma do animal terrestre, *tepkaron* é a alma do peixe e *mekaron* é a alma humana. Do ponto de vista conceitual, a identificação se expressa no contexto do contágio.

A clareira

Este é o domínio da sociedade *mebengôkré*, os verdadeiros humanos; é o mundo das espécies domesticadas e o domínio das plantas cultivadas. Ao contrário do mundo animal, principalmente dos animais terrestres, os produtos da roça são alimentos que não causam doenças; são os alimentos consumidos nos resguardos por doenças, homicídios ou período de transição.

Seeger (1981), ao tratar da classificação do mundo natural pelos Suyá, percebe que os alimentos da roça são seguros e inofensivos e vistos como tendo uma espécie de parentesco com as pessoas que os plantam e consomem.

Entre os Xikrin, esses alimentos (batata-doce, mandioca e inhame) devem sempre ser assados diretamente na brasa. As plantas cultivadas não compartilham com os humanos e os animais de um *karon*, de uma energia vital – concebida como relacionada com os sentidos: ouvir, falar, entender, sentir; ligada também às emoções –, porém podem se tornar perigosas, assim como a caça, por provocarem "saudade" nos *mekaron* (almas dos mortos). Para os Xikrin, a roça é

um lugar onde as almas ficam perambulando. Elas ficam nas roças, pois têm saudades de seus parentes consangüíneos, já que tanto homens como mulheres mortos gostam de perambular na roça de sua mãe, irmã ou filha. Sendo assim, a roça pode ser vista como o espaço da consangüinidade.

Neste sentido, cabem as observações do informante Bekoro: "Nas roças tem muitos *mekaron*, eles ficam olhando mulher pegar mandioca, batata-doce e já vêm junto com ela para a aldeia. Quando assa, o *mekaron* fica ali olhando e quando a criança come ou o doente come fica chorando muito, fica quente". Por isto, as mulheres, ao saírem das roças, devem cuspir por todos os lados e defumar o lugar para que os *mekaron* não as sigam até a aldeia. Aqui, cuspir e defumar têm a mesma conotação das incantações masculinas no caso da caça. Como coloca Vidal (manuscrito):

"A saudade é um sentimento altamente elaborado entre os Kayapó e a aldeia dos mortos, amorfa e insípida, é apenas uma sociedade da saudade dos vivos. É por causa da saudade, deste sentimento da falta, que os *mekaron* são temíveis. Vagueiam de noite, querendo entrar nas casas ou pegando um indivíduo solitário ou perdido. São ciumentos, se aproximam das roças e ficam olhando de olhos arregalados. Podem roubar almas de crianças pequenas ou pessoas doentes. É a paixão pela vida. É por isso que os *mekaron* são doidos mesmo."

As plantas cultivadas e a domesticação dos animais relacionam-se com o domínio das mulheres. Isto já foi apontado tanto por Lea (1986) quanto por Verswijer (1983). Estes autores, no entanto, não dão o significado desta associação nem a explicação para que isto aconteça desta forma. Para Turner (1965: 479), "os animais domésticos, como em outras sociedades, formam uma categoria de transição entre o selvagem e o social". Através do caso Xikrin, pude perceber que as mulheres, pela domesticação dos animais, restabelecem o equilíbrio entre a sociedade e o mundo natural, anulando os efeitos predadores e as agressões animais decorrentes da caça masculina. Isto porque é através das plantas cultivadas que os humanos se resguardam da transformação do social em animal, perigo este sempre presente na sociedade Xikrin. As plantas domesticadas mantêm o indivíduo fora dos perigos nas épocas dos resguardos: são os animais domesticados que se contrapõem simbolicamente à ação dos homens predadores.

A clareira é o domínio da domesticação. É nela que vivem os verdadeiros humanos que compõem a sociedade Xikrin. Este certamente foi o domínio mais estudado entre os Kayapó, possibilitando, agora, um trabalho mais específico sobre a cosmologia. No centro da aldeia está situada a casa dos homens, cuja divisão interna é feita pelas diferentes categorias de idade (Vidal, 1977) ou por metades no caso Gorotire (Turner, 1965). Este é o espaço masculino, político, jurídico e ritual. Na periferia temos as habitações, espaço feminino. É no domínio da aldeia que percebemos as diferentes relações (evitação, reciprocidade, mediação, afetividade) entre diferentes indivíduos ou grupos de indivíduos nos casos de proibições alimentares, ciclo de vida, parentesco/aliança e amizade formal.

Aqui será necessário abrirmos um parêntese para discutirmos resumidamente os diferentes sistemas ou instituições encontrados na organização social Kayapó. Descrições e análises detalhadas constam da extensa obra dos antropólogos que se dedicaram ao estudo das sociedades Kayapó, na qual me baseio (Turner, 1965; Bamberger, 1967; Vidal, 1977; Verswijer, 1978; Lea, 1986). Cabem aqui apenas menções a certas esferas da vida social Kayapó que, com suas problemáticas específicas, enriquecem a análise e possibilitam uma compreensão mais satisfatória daquilo que se busca conhecer: as concepções cosmológicas dos Xikrin.

A organização social Kayapó possibilita a leitura do dualismo tão presente nas sociedades Jê, isto é, representado por dicotomias como centro/periferia, homem/mulher, maduros/imaturos, natureza/sociedade. Tanto Turner (1965) como Vidal (1977) enfatizam as instituições masculinas e a importância das mediações para os homens. Segundo Vidal (idem: 98):

"Este aspecto está intimamente ligado à instituição uxorilocal. Os homens precisam de ajuda no nível ritual (iniciação), nas diferentes ocasiões em que passam da periferia (grupo doméstico) ao centro (vida política-jurídica), ou quando estabelecem relações afins."

No caso das mulheres, a função mediadora, expressa pelas relações de amizade formalizada, é menos marcada. Se, porém, as instituições masculinas existem e as mediações neste caso são fortemente acentuadas, isto não quer dizer que as instituições femininas não têm sua expressão própria nem que, como quis

Bamberger (1967: 173), as mulheres tenham "um papel quase inexistente em relação aos assuntos da comunidade". Vidal coloca que, entre os Xikrin:

"Os ornamentos e as riquezas a herdar encontravam-se, portanto, localizados, do ponto de vista espacial, num segmento determinado da aldeia. A relação ideal – e necessária – aqui é aquela existente entre o irmão da mãe e o filho da irmã (MB-ZS) e, o que é importante, os privilégios e riquezas permanecem ligados às casas, ou segmentos, a que pertencem."

Posteriormente, Verswijer (1983) e principalmente Lea (1986), com um vasto material etnográfico, vêm mostrar a importância da "casa" enquanto pessoa jurídica (Lévi-Strauss, 1986: 185-224), detentora de nomes e bens simbólicos, aspectos estes altamente sociais (Melatti, 1975: 118). Neste sentido, estes trabalhos se opõem aos trabalhos de Bamberger (1967) e Turner (1979: 147 ss.), onde a perspectiva masculina dominava a análise. As mulheres são detentoras da história, da tradição e da cultura Kayapó: nomes e prerrogativas são assuntos de mulher, assim como a pintura corporal.

Se, por um lado, existem instituições masculinas, a "casa" e mediações, existem também os resguardos que lembram aos indivíduos as relações de consangüinidade, laços de substâncias dos quais trata Da Matta (1971: 33 ss.).

O que observamos é que um sistema não anula o outro: como é característico das sociedades Jê, os Kayapó constroem uma multiplicidade de instituições sociais e, com elas, diferentes maneiras de se classificar os indivíduos. Um indivíduo se relaciona com o outro de diversas formas, por critérios variados e combinados, como as categorias de idade, a amizade formal, a afetividade, a consangüinidade. Neste sentido, os trabalhos realizados até hoje evidenciam estas instituições e uma certa flexibilidade institucional. Este é o caso demonstrado por Lopes da Silva (1986) ao apresentar a amizade formal como não sendo a única forma de mediação ritualizada nas sociedades Jê, como sugeriu Carneiro da Cunha (1978), mas com a nominação também podendo ter este papel. A mesma complexidade e dinâmica são tratadas por Vidal (1976) ao mostrar a transformação do sistema de categorias de idade no sistema de metades ou sociedade dos homens (encontradas entre os Gorotire; Turner, 1965) entre os Xikrin, devido ao contato com a sociedade envolvente. O importante nesse seu artigo é que as modificações

"confirmam a flexibilidade de certos aspectos estruturais entre as sociedades Jê. Metades baseadas em categorias de idade, em sociedades de homens, grupos cerimoniais etc. são modos de formar grupos para o desempenho de certas funções em um dado contexto histórico, onde variáveis como a demografia, o meio ambiente, o tipo de contato e especialmente a relação com outros sistemas organizatórios da sociedade devem ser tomadas em consideração".

Neste sentido, cito Lopes da Silva (1986: 246), em um trecho esclarecedor para a compreensão do que venho propor neste trabalho:

"A clara oposição entre domínios público e privado entre os Jê, tantas vezes mencionada e analisada nas várias monografias que lhes foram dedicadas, impõe-lhes a necessidade de providenciar mecanismos de passagem de uma a outra destas esferas da vida social. Assim é que os pais 'adotivos' ou 'cerimoniais', os 'nominadores' e os 'amigos formais' aparecem como mediadores por excelência, encarregados do estabelecimento de contato entre os domínios, de um lado, e, de outro, das conquistas sucessivas de papéis e relações, que significam ganhos de maturidade e de humanidade no sentido da construção cada vez mais completa da pessoa, tal como concebida por cada uma destas sociedades... Mas a pessoa 'costura' a sociedade. E o faz também com os 'outros' recuperados: são os companheiros-irmãos, os companheiros que são iguais; são os maridos e esposas que se acabam por incorporar um ao outro ao longo da vida e pela partilha de substâncias e emoções comuns, diluindo as fronteiras da alteridade; são os 'outros protetores': os tios maternos, as tias paternas, os patrocinadores das iniciações, os pais adotivos, cerimoniais, substitutos, os avós, que garantem a ligação através das gerações."

Se existem estes tantos outros, aproximados ou afastados, se existem diferentes sistemas mediadores, se existem vários sistemas para tratar da noção de alteridade na organização social Jê, não haveria também sistemas complexos

para o tratamento da alteridade no nível cosmológico? Se a dicotomia natureza/cultura existe, como se dão as mediações? Se o indivíduo se constrói através destes outros, como a humanidade Kayapó, os verdadeiros humanos, se constrói? Como se dão as relações ou a interface entre a natureza e a sociedade Xikrin?

Serão estas as questões sempre presentes neste trabalho, buscando uma homologia entre a construção da pessoa na sociedade e a construção da humanidade na cosmologia entre os Xikrin.

Dentro de uma aldeia, os Xikrin contrastam os parentes reais (*ōmbikwa djuoi*) e os parentes classificatórios e afins (*ōmbikwakaàk*). Existem mecanismos de reclassificação entre indivíduos com objetivo de aproximá-los ou afastá-los (Vidal, 1977: 55). Dentro de uma aldeia, todos são considerados os verdadeiros *mebengôkré* em relação aos outros grupos Kayapó. No mundo da floresta, isto é, no domínio da natureza, estão os diferentes grupos étnicos. Nas palavras de Turner (1987: 24):

"A sociedade Kayapó é concebida como mais ou menos sinônimo da categoria dos inteiramente humanos (outros povos de língua Jê foram geralmente incluídos junto aos Kayapó nesta categoria de povos 'belos' ou totalmente humanos). Povos indígenas não-Jê (*me Kakrit* ou 'povos sem nenhum valor') e os brasileiros foram reconhecidos como povos de diferentes culturas (isto é, línguas, canções, artefatos e cerimoniais diferentes), mas não eram considerados humanos no mesmo nível que os Kayapó."

Segundo os Xikrin, os diferentes grupos étnicos devem primeiro ser "amansados" (entenda-se: humanizados) para depois serem possíveis as relações sexuais, ao passo que com os outros *mebengôkré* o ato sexual pode ocorrer imediatamente, pois "falam a mesma língua" (entenda-se: são humanos como nós). O "anti-social humano" tem sua representação máxima entre os Xikrin nos homens do mundo subterrâneo, inimigos que devem ser exterminados.

Tendo examinado como são definidas a floresta e a clareira, que constituem o domínio da terra, vejamos agora como são pensados os outros domínios cósmicos pelos Xikrin do Cateté.

O MUNDO AQUÁTICO

O mundo aquático é o domínio, por excelência, dos *tep* (peixes). Ao contrário dos *mru*, os *tep* são considerados inofensivos em relação às doenças: eles só causam coceira no corpo e, nos casos da suspensão progressiva dos tabus alimentares nas épocas de resguardo, são a primeira carne a ser ingerida.

Os *tep* (peixes) também possuem um dono-controlador, o *Mrukaàk*. Existe uma diferença quanto à concepção do *Mrukaàk* entre os Xikrin e os demais Kayapó. Para os Xikrin, a entidade sobrenatural é vista como uma cobra; para os outros Kayapó, é um peixe. As comparações entre os Xikrin e os outros grupos são feitas constantemente de modo a possibilitar que se evidenciem as diferenças ou as nuances existentes entre eles (Vidal, 1977: 47). De acordo com a formulação de um informante Xikrin: "Para os Gorotire, Metuktire [etc.], *Mrukaàk* é *Mokokti* (peixe-elétrico), é peixe. Mas não é peixe não. Doença de peixe só dá *mio mio* (coceira no corpo), não mata não. *Mrukaàk* é cobra pequena que vive no fundo dos rios, enterrada na lama. Só de ver mata. Quando sai, xamã (*wayanga*) vai lá enterrar de novo". Ao mostrar ao xamã um livro com ilustrações de serpentes, o *Mrukaàk* foi identificado como sendo uma serpente (*Xenodon severus*). Isto é interessante, pois a antropóloga Lux Vidal possui desenhos feitos por um velho xamã, Nhiakrekampin, falecido em 1985, onde se pode claramente identificar esta serpente.

As observações dos Xikrin sobre os outros grupos Kayapó vêm de encontro ao que coloca Lukesch (1976: 250 e 251) sobre os Kubenkräkein: "O pior dos espíritos é o *mru-kaók* = espírito maléfico da água, que contaram tratar-se de um grande peixe misterioso. Sua aparência é idêntica à de um grande peixe-elétrico". Mais adiante, o autor diz que esta mesma entidade também é vista como uma cobra: "Outrossim, uma cobra enorme, *mru-kra-o*, também *mru-kaók*, que, partindo de Kubenkräkein, habitaria supostamente as profundezas do rio, além da Serra Encontrada, é igualmente considerada como espírito maléfico da água".

O *Mrukaàk* tem, assim como o *Akräre*, a capacidade de jogar feitiço *kapren*: basta vê-lo para que o indivíduo tenha muita febre e morra.

Ao conversar com um xamã, gravei um mito relacionado com o *Mrukaàk*. Este mito foi transcrito e traduzido por mim com a ajuda do índio Xikrin Baranhopari:

"Antigamente, ao descer do céu, os *mebengôkré* (Kayapó), ao chegarem no rio para banhar ou beber água, morriam todos. O xamã chega na beira do rio e fala para *Mrukaàk*: 'espera'. *Mrukaàk* pergunta: 'Você é meu parente, você já me conhece?'. O xamã diz que não. *Mrukaàk* convida o xamã para que vá até sua casa, no buraco, debaixo da água. O xamã vai até a casa de *Mrukaàk*. *Mrukaàk* já está ensinando todos os remédios de bicho. *Mrukaàk* falou para as cobras, para todos os bichos, que o xamã é parente deles. O xamã foi caçar anta, chegou na beira do rio para beber água, encontra o *Mrukaàk* que lhe pergunta se é ele que já conhece remédio do mato, que foi até sua casa, que é seu presente. O xamã responde que sim. Agora todos tomam água e comem peixes e caçam bichos. O xamã ensinou para o *Bepnhikrati*. O *Bepnhikrati* já ensinou para outro xamã."

Mrukaàk e xamã tornam-se aliados: cria-se uma relação de solidariedade que, afinal, define a própria concepção do mediador Xikrin. *Mrukaàk* "joga feitiço", mas ensina ao xamã os "remédios de bicho", essenciais para o desempenho das curas. Do mesmo modo, com relação à constituição da pessoa e da sociedade Xikrin, os nomes *Bep*, *Bekwei* e *Ire* foram adquiridos através da atuação do xamã (mito 13, Vidal, 1977: 221) ao se relacionar com os seres que habitam esse mesmo domínio: o mundo aquático.

O MUNDO SUBTERRÂNEO

O mundo subterrâneo situa-se dentro da terra, no *kwoikwai inhôt*. Geograficamente a oeste, lugar da escuridão eterna, e também o mundo dos *Kuben-kamrik*, homens canibais que se alimentam de carne crua: gostam de sangue. Estes homens sobem por um cipó até o patamar terrestre, pegam índios no mato, levando-os para baixo e devorando-os sem assá-los.

Os Xikrin constantemente respondem a perguntas com um mito, estabelecendo e explicitando a relação entre os tempos antigos (*amrebei*) e a concepção que têm do cosmo. No caso do mito "Os homens subterrâneos" (Vidal, 1977: 207), estes foram exterminados para sempre, no entanto sua existência é perigosa, agressiva e persiste. Este mito me foi relatado em uma versão basicamente semelhante à coletada por Vidal, com o seguinte acréscimo: ao

brigarem com os *Kuben-kamrik*, os índios, antes de subirem para a terra e cortarem o cipó que ligava os dois mundos, pegaram ornamentos que foram incorporados à cultura Xikrin. Conforme foi colocado por Vidal e como podemos observar nos mitos, os Xikrin estão sempre evidenciando o fato de terem se apoderado de ornamentos de grupos inimigos: "*Mebengôkré* trouxe muita coisa de lá (mundo subterrâneo), o Padre *ka ieti, mod iamu akro, kraipudjo, kruapu, adje, ngomieti*, trouxe também o *kôdjua ruti*, arma usada pelos *Kuben-kamrik* para matar os *mebengôkré*" (afirmação de Kangore).

Neste mundo subterrâneo não existem a caça, os peixes ou as aves, os *Kuben-kamrik* compartilham o seu habitat com uma espécie de formiga, os *mrum katoi* (não identificada), que, segundo os informantes, se alimenta de sangue.

Para alguns, os *Kuben-kamrik* foram exterminados; para outros, eles já foram "amansados": não comem mais carne humana ou carne humana crua, mas ainda persiste a possibilidade de eles voltarem a subir e pegar índios no mato. Isto, de fato, mostra que nada é estático, existe sempre a possibilidade de tudo voltar a ser como era antigamente. O mito e o discurso Xikrin, quando analisados em seu todo, mostram que se tratam, sim, de fatos ocorridos no passado, mas que também podem ocorrer no futuro. Percebe-se aqui o movimento cósmico, onde passado, presente e futuro se mesclam. O passado caótico, onde mulheres tinham relações sexuais com os animais, onde os homens não tinham a linguagem e o fogo, onde existiam grandes epidemias, onde não existiam regras, pode voltar novamente. Daí a importância do controle humano sobre os processos e as relações que ocorrem intra e interdomínios do cosmo; daí a relevância das práticas xamânicas, dos rituais, dos resguardos.

O DOMÍNIO DO CÉU

O céu, a leste (*kwoikua kraï*), é sustentado por um tronco e, na sua base, está a anta que roi o tronco para que o céu caia. Tanto no caso dos Xikrin como no caso dos Krahó (Chiara, 1976: 58), existe a possibilidade de o céu cair sobre a terra, o que acarretaria o fim do mundo. Neste sentido, os Xikrin, com medo do cataclisma, flecham a anta e assim o tronco se regenera através da seiva. A anta, no entanto, sempre retorna ao pé do céu. Segundo os Xikrin, a "anta fica brava quando se caça muito". Uma vez, um homem voltando da caça me disse: "Minha cabeça coça muito, a anta está brava, escuta o grito dela (*na krikrit kumei* =

trovão muito), tá brava porque tá caçando muito. Dá coceira na cabeça, tem que voltar para aldeia e flechar a anta para não roer o tronco no *Kwoikua krai*". A anta sobrenatural é um dos chefes dos animais "de grande porte" e, neste sentido, controlador da caça humana; através de sua fúria atua, assim, do mesmo modo que *Akrāre*.

Entre os Krahó (Chiara, idem: 55), quem faz um buraco no tronco é uma ave, mas ela não consegue roê-lo totalmente, pois sente fome e sede e, ao sair para se alimentar, o tronco se enche de seiva e é reconstituído novamente.

O fato de o tronco sustentar o céu no leste e de não ter suporte nenhum no oeste mostra bem a inclinação do patamar celeste que abordei acima, ao tratar dos sete pontos da cosmografia Xikrin, desenhada pelo xamã Nhiakrekampin. No leste, ele está inclinado para cima, no oeste, para baixo, formando o buraco do mundo subterrâneo.

O leste é o lugar da luz eterna, origem dos Xikrin. E também o habitat do gavião-real, iniciador do xamã, com quem este mantém uma relação especial: é o gavião-real que perfura a nuca do iniciando ao xamanismo para que se torne um bom xamã, de acordo com narrativas míticas colhidas por Vidal (1977: 224) e por mim. No mito "O xamã e a morte" (Vidal, 1977: 210), o gavião-real auxilia o xamã em sua peregrinação à aldeia dos mortos à procura de sua filha. Em outra versão (Vidal, 1977: 210), ele se transforma em gavião-real para conseguir chegar até a aldeia dos mortos.

A categoria das aves está relacionada com o espaço físico do céu. Elas foram criadas pelos heróis mitológicos *Kukrut-kato* e *KuKrut-uire*, a partir de pedaços do gavião-real que eles conseguiram matar. Os heróis mitológicos criam as aves e os *Nekrei* Xikrin, considerados as verdadeiras "riquezas".

É necessário analisarmos as diferenças, no nível da concepção, entre os termos *kukrodjo* (propriedade-herança) e *enekrei* (riquezas) de forma comparativa ou complementar ao trabalho desenvolvido por Lea (1986). Vidal (1977) utiliza estes termos como sinônimos; veremos que existe uma diferença fundamental e significativa entre eles.

Para os Xikrin, a categoria *enekrei* refere-se à categoria "aves". Percebemos que o termo não pode ser empregado no sentido de "dono de uma porção de

carne" (Lea, 1986: 311), nem tampouco para máscaras, braçadeiras, franjas e hastes (idem: 321). Quanto aos enfeites, colares, braçadeiras, cocares, cintos, chocalhos, serão considerados riquezas Xikrin (*Nekrei*) se possuírem penas de aves que estão nesta categoria. Exemplificando, no levantamento de Lea (volume III), o que teremos, se falarmos em termos do grupo Xikrin, são *kukrodjo* (propriedade-herança). Todos os *nekrei* são *kukrodjo*, isto é, possuem um dono, mas nem todos *kukrodjo* são *nekrei*. *Nekrei* são bens preciosos, riquezas Xikrin. Restam-nos as indagações: Por que as aves são consideradas riquezas? Por que elas se destacam de outros bens simbólicos? Nas palavras de Turner (1987: 24):

"Os Kayapó não consideravam a si mesmos como dotados de uma 'cultura' nos mesmos termos que estes povos inferiores (outras etnias), dos quais tomavam emprestado livremente artefatos, canções e às vezes cerimônias inteiras, como 'objetos de valor'. Os Kayapó tinham uma concepção de suas próprias crenças e instituições sociais como continuação direta daquelas estabelecidas em tempos míticos pelos heróis da cultura, que estabeleceram o padrão de humanidade e sociabilidade humana e diferenciaram-nos da natureza animal."

E este é sem dúvida um dos pontos essenciais deste artigo; as aves e os *nekrei* foram criados pelos heróis mitológicos, possibilitando, assim, a humanidade Xikrin, diferenciando os verdadeiros humanos dos animais e dos outros homens.

Hoje, *nekrei* significa também presentes, riquezas adquiridas dos "*Kuben*", porém neste caso não são de origem Xikrin. *Kukrodjo* são as prerrogativas, propriedade-herança de um indivíduo ou "casa" em oposição ao que é de todos (*mekuni-kukrodjo*), ao que é de uma determinada categoria de idade (*menoronu-kukrodjo* = propriedade dos jovens iniciados) ou categoria sexual (*meni kukrodjo* = propriedade das mulheres; *memu kukrodjo* = propriedade dos homens).

As aves têm um papel predominante na cosmologia Xikrin, e isto pode ser visto nos mitos, nos rituais, no xamanismo e nos artefatos.

REFLEXÃO SOBRE OS ATRIBUTOS DOS DIFERENTES DOMÍNIOS CÓSMICOS

Após esta breve introdução aos domínios Xikrin, podemos constatar alguns atributos importantes que cada um deles simboliza.

A floresta é qualificada como sendo o mundo das relações agressivas. Isto fica visível através da predação, das doenças, das guerras e do próprio dono-controlador dos animais e vegetais *Akrãre*, causador de doenças mortais e epidemias. Este não é visto como um aliado do xamã.

A neutralização da agressividade é realizada na clareira através da domesticação, lugar das relações de parentesco e aliança, da construção da pessoa, da definição da humanidade.

No domínio aquático, encontramos o fortalecimento. Carneiro da Cunha (1983: 22) mostra que, na simbologia Jê, a água faz amadurecer rapidamente através de rituais de imersão, sem porém alterar a substância do ser. A água é um elemento da criação, contrariamente ao fogo, elemento da transformação. Entre os Xikrin, os meninos *Kukrut-kako* e *Kukrut-uire* são colocados na água tornando-se gigantes. Por outro lado, o *Mrukaàk*, dono-controlador e habitante do mundo aquático, ensina aos homens a cura das doenças. As plantas medicinais são do domínio terrestre, mas seu conhecimento e as regras de sua manipulação para o benefício dos homens foram adquiridos no mundo aquático. Este é o lugar da solidariedade, do parentesco supra-social, digamos: ele marca sem dúvida o início das relações entre os homens e os outros domínios. É interessante notar que o mito da origem dos nomes pessoais Xikrin trata dos nomes *Bep* e *Bekwei*, adquiridos no domínio terrestre. O início dessa instituição, essencial para a constituição da humanidade dos membros da sociedade Xikrin, deu-se no domínio aquático.

O mundo subterrâneo está relacionado com o sangue, o comer cru, o canibalismo, representando a condição verdadeiramente anti-social, em que os homens são presas e não predadores. Ele representa aquilo que os homens não querem ser.

O domínio do céu é o lugar da humanidade por excelência, o domínio da luz eterna. É nele que o xamã é iniciado, estabelecendo assim a possibilidade da

intermediação no nível do sobre-humano entre os diferentes domínios. *O xamã detentor da sabedoria, intermediário entre os diferentes domínios e a humanidade, é, na realidade, um ser pleno, uma ave: seu corpo é recoberto de penas, penas reais e que envelhecem com o passar dos anos, o xamã voa, ele é ak (ave). As aves são do patamar celeste e os homens, através de suas penas (da categoria *Nekreï*, riquezas Xikrin, criação dos heróis mitológicos), se transformam em seres sobre-humanos, podendo assim iniciar-se, ter contato ou ter relações com os diferentes domínios. Cabe aqui lembrar que as aves não são comestíveis. Se a pintura corporal é a pele social dos homens, é através das aves e dos artefatos plumários que teremos a humanização dos homens e da sociedade Xikrin.*

OS NOMES PESSOAIS

Para explicitar o modo como se dão as relações entre os humanos e os habitantes dos diferentes domínios cósmicos, segundo a concepção Xikrin, será útil deter nossa atenção na origem e uso dos nomes pessoais, já que estes constituem um ponto de inserção em vários domínios. Vários autores trabalharam este tema devido à "universalidade das práticas relativas aos nomes pessoais" (Lopes da Silva, 1984: 23-254). Entre os Kayapó, Turner (1965) descreve um ritual de nomeação masculino. *Bep Bamberger* (1967) relaciona nomes e tabus alimentares. Vidal (1977) descreve o ritual de nomeação *mereremeié* ressaltando a inversão espacial em relação ao cotidiano, com as mulheres ocupando o centro da praça e os homens a periferia. Mostra a ênfase nas relações de nomeação e amizade formal, assim como a expressão simbólica da dança no ritual. Verswijer (1982) realiza a mesma análise em relação ao ritual de nomeação feminino *me-ni-biôk* entre os Mekrãgnoti. Este mesmo autor trata também da transmissão dos nomes entre o mesmo grupo, colocando a questão da descendência em pauta. Nesta mesma linha trabalha Lea (1986) entre os Metuktire, mostrando através de um vasto material etnográfico que nomes e bens simbólicos pertencem à "casa".

Existem entre os Kayapó três categorias de nomes: os nomes bonitos (*idji-mei*), os nomes comuns (*idji-kakrit*) e os nomes de brincadeira (*idji-bixaere*). Esta última foi tratada por Lea (1986: 123) e não será discutida no presente trabalho. Limito-me a tratar dos nomes bonitos e dos nomes comuns. Estes são transmitidos de *kwatui/ngêt* (FZ F e MM/ MB MF e FF) para o *tabdjuo*

GIANNINI, Isabelle Vidal. Os domínios cósmicos: um dos aspectos da construção da categoria humana Kayapó-Xikrin.

(categoria que inclui as posições genealógicas recíprocas às das categorias anteriores, ou seja, BS, SS e DS/ZS DS e SS).

O que interessa para a discussão realizada aqui são os radicais dos nomes "bonitos", por sua vinculação aos diferentes domínios cósmicos. São eles, no caso feminino, *Koko*, *Ngrei*, *Nhiok*, *Ire e Bekwei*; no caso masculino, *Katob*, *Tàkàk e Bep*. O que pode existir é a criatividade no sufixo do nome, já que os radicais acima citados permanecem sempre os mesmos e, neste sentido, estabelecem não somente uma herança dos ancestrais transmitida de geração a geração, mas também um vínculo, uma relação entre os Xikrin e a Natureza, assim como no caso dos nomes femininos Xavante (Lopes da Silva, 1980: 109).

Lea (1986: 90), ao tratar da origem dos nomes e seu significado em relação à Natureza, diz que:

"O ser Kayapó não se opõe à natureza: os homens, os animais e as plantas se complementam. Tudo que é culturalmente significativo é introduzido na sociedade indígena, através de seres que já possuíam o bem cultural em questão (vide Seeger, 1981). Na ideologia Kayapó, não foi um deus que nomeou as coisas e os seres; os nomes emanam das coisas e seres em si, e são os pajés que se comunicam com os animais, as árvores e os espíritos para apoderarem-se de seus nomes."

Estes dados propõem algumas questões de interesse: quais os tipos de relações que os homens estabelecem com estes outros domínios para que não sejam radicalmente opostos, para que não haja uma ruptura radical entre eles? Por outro lado, será que a natureza é simplesmente introduzida na sociedade ou sociedade e natureza se inter-relacionam através de certos mecanismos e instituições, formando um contínuo ao qual pertence a nomenclatura?

Para Vidal (1977: 108-9), "os nomes estão relacionados com uma classificação mais ampla, a dos animais". A autora, no entanto, diz ser difícil elucidar exatamente a relação entre nomes e tabus alimentares. Ainda segundo a mesma autora:

"*Bep e Bekwei* são *idji-mei* de certos peixes... *Ire* seria o nome próprio reservado ao peixe cari (*Boikoti*). *Koko* e *Katob* seriam

os nomes em voga entre os macacos. *Ngrei* estaria associado à anta. *Tàkàk* teria sido registrado pela primeira vez entre os porcos. O nome, porém, não está vinculado a uma espécie animal particular."

Concordo plenamente com a autora, pois os Xikrin dizem: a onça tem nome de *Bepko*, *Ngrei* é nome de jabuti, *Tàkàk* é nome de veado, *Ngrei* é nome de cutia, *Ngrei djaku rumrā* é nome de peixe, *Bep kapra* é nome de cobra... Como podemos notar, o nome *Bep* é nome de peixe mas também é nome de onça.

Se pensarmos primeiro nos nomes e tabus alimentares, veremos que indivíduos de nomes bonitos confirmados só podem se alimentar de caça e peixe considerados bonitos. Lea (1986: 137) coloca que as caças classificadas como bonitas coincidem com aquelas cujas porções pertencem às "casas". Isto, no entanto, não explicaria esta mesma classificação em relação aos peixes, pois estes não têm suas porções divididas por casas.

Refletindo sobre as categorias pragmáticas e explícitas, percebemos que as categorias iniciais *mru* e *tep* estão classificadas pela comestibilidade. Os animais terrestres e os peixes estão divididos em duas categorias: os "*mei*", considerados bonitos e comestíveis; e os "*kakrit*", considerados comuns e não comestíveis. A classificação *mei* e *kakrit* engloba nomes, animais terrestres e peixes e excluem as aves. Teremos, assim:

<i>Mru-mei</i> (caça bonita)	<i>mru-kakrit</i> (caça comum)
<i>Tep-mei</i> (peixe bonito)	<i>tep-kakrit</i> (peixe comum)
<i>Idji-mei</i> (nome bonito)	<i>idji-kakrit</i> (nome comum)

As mulheres de nome *Bekwei*, por exemplo, não podem se alimentar de certos peixes que possuem o mesmo nome: só podem se alimentar de peixes bonitos (*tep-mei*) adquiridos pela pesca do timbó e nunca pescados com anzol ou malhadeira. Elas também não se alimentam de peixes durante os rituais de nomeação *Bekwei*. Se, por um lado, as doenças causadas pelos peixes são simplesmente coceiras no corpo de um indivíduo qualquer, no caso de indivíduos denominados *Bekwei* e *Bep*, podem causar-lhes a morte.

Para Verswijer (1982: 43), indivíduos com o mesmo radical não compartilham de uma ligação especial, não formam nem agem como grupo na vida cotidiana, exceto durante certos rituais. Entre os Xikrin, assim como entre os Metuktire (Lea, 1986: 139), durante os rituais os indivíduos se distinguem por utilizarem ornamentos pertencentes a certos radicais de nomes pessoais. Por outro lado, percebemos que os indivíduos que possuem os mesmos radicais estão agrupados através dos tabus alimentares que, ligando-os à origem dos nomes, ligam-nos também ao mundo animal. Alimentar-se dos animais cujo nome estabelece este vínculo de "parentesco simbólico" poderia ser visto como um "endocanibalismo" ou uma relação incestuosa.

O que percebemos é que, apesar de os Kayapó evidenciarem os tabus alimentares classificando as espécies animais em comestíveis e não comestíveis, existem sempre uma certa flexibilidade e exceções às regras. No caso de doenças, porém, o diagnóstico sempre faz ressurgirem estas questões. Assim, um indivíduo com o nome bonito *Bep* não pode se alimentar de certos peixes ou o faz precavendo-se através de plantas medicinais (*pidja tep kane* = remédio peixe doença). Os Xikrin dizem que *Ngrei* é nome de anta e que as pessoas com este radical só se alimentam de anta após ter passado remédio de anta no corpo. Vidal (1977: 110) descreve uma situação em que, não havendo nada para se comer, os pais de uma menina *Koko* assaram macaco para se alimentar, não sem antes, porém, passarem remédio de macaco na menina como preventivo contra a fumaça, que caso contrário lhe causaria doença.

É interessante notar que o vegetal como preventivo parece transformar em afim uma pessoa considerada simbolicamente parente de certos animais. Esta mesma relação (porém vista de outro ângulo) é colocada por Joanna Kaplan (1984), quando afirma que os animais terrestres, para se tornarem alimento, são simbolicamente transformados em plantas, pois, para os Piaroa, animais terrestres são parentes dos homens, enquanto as plantas são os afins.

Finalizando, a meu ver, os nomes põem em relação os humanos, os animais terrestres e os peixes, estabelecendo-se assim um parentesco simbólico entre os diferentes domínios e relacionando numa mesma categoria os humanos, humanos/animais e animais entre si. O que temos aqui é uma nominação que, enquanto

sistema de classificação social, se define como um sistema de relações, tal como a situação analisada por Lopes da Silva (1986) no caso da nomenclatura feminina Xavante. Por outro lado, é interessante notar que, no caso Xikrin, estas relações se estabelecem pela intermediação do xamã, isto é, por seus atributos sobre-humanos.

BIBLIOGRAFIA

- BAMBERGER, J. *Environment and Cultural Classification: A Study of the Northern Kayapó*. Tese de doutorado. Cambridge, Massachusetts, Harvard University, 1967.
- BANNER, H. *Mitos dos índios Kayapó*, *Revista de Antropologia*, 5(1), São Paulo, junho, 1957.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. *Os mortos e os outros*. São Paulo, Hucitec, 1978.
- _____. *Logique du Mythe et de l'action: le mouvement messianique Canela de 1963*. In: *L'Homme*, vol. XIII, cahier 4, 1983.
- CHIARA, V. *L'Homme et l'espace cheles indiens Kraho. Etat de Goiás - Brésil*. Doctorat de 3^e cycle, École pratique des Hautes Etudes, Paris, 1981.
- DA MATTA, R. *O sistema de relações Apinayé: terminologia e ideologia*. Rio de Janeiro, 1971.
- DA MATTA, R.; Seeger, A. e Viveiro de Castro, E. B. *A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras*. *Boletim do Museu Nacional, Antropologia*, 32: 2-19, 1979.
- DESCOLA, P. *La Nature Domestique*. Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1986.
- LALLEMAND, S. *Cosmologia cosmogonia*. In: Marc Auge (org.), *A construção do mundo*. Perspectiva do Homem, Edições, 1978.
- LEA, Vanessa. *Nomes e Nekrets Kayapó: uma concepção de riqueza*. Tese de doutorado em Antropologia Social, Univ. Federal do Rio de Janeiro, 1986.
- LOPES DA SILVA, M. A. *Nomes e amigos da prática Xavante a uma reflexão sobre os Jê*. Tese de doutoramento em Antropologia Social, Departamento de Ciências Sociais, FFLCH/USP, 1980.
- _____. "A antropologia e os estudos de nomes pessoais e sistemas de nomenclatura: resenha da produção recente". In: *Dedalo*, 23: 235-254, 1984.
- LUKESCH, A. *Mito e vida dos Caiapós*. Biblioteca Pioneira de Estudos Brasileiros, 1976.
- OVERING, K. "Today I shall call him mummy". *Asa Malinowski Centenerial Conference*, 1984.
- SEEGER, A. "Por que os índios Suyá cantam para as suas irmãs?". In: Gilberto Velho (org.), *Arte e sociedade*. Zahar, 1977.
- TURNER T. "Social structure and political organization among the Northern Cayapo". Ph.D. Dissertation Department of Social Relations, Harvard University, 1965.
- _____. "The Gê and Bororo Societies as Dialectical Systems: A General Model". In: Lewis (org.), *Maybury*, 1979, pp. 147-78.

GIANNINI, Isabelle Vidal. Os domínios cósmicos: um dos aspectos da construção da categoria humana Kayapó-Xikrin.

VERSWIJER, G. "Enquête ethnographique che les Kayapó-Mekrãgnoti". Dissertação não publicada. Paris, Mémoire de l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1978.

_____. *Ciclos nas práticas de nomeação Kaiapó*. São Paulo, Revista do Museu Paulista, NS, vol. XXIX, 1984.

VIDAL L. *Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira*. Hucitec/Edusp, 1977.

ABSTRACT: This paper analyses Kayapó-Xikrin (Gê) world conception particularly trying to understand the relations between the humans and the various cosmological categories. In order to attain that, the paper focus on initiation and shamanic rituals, emphasizing the role played by birds in Xikrin cosmology.

KEY WORDS: Kayapó-Xikrin, Gê, cosmology, the notion of person, rites of initiation, shamanism, disease, featherwork, rituals of nomination.

Recebido para publicação em fevereiro de 1992.

AMBIENTALISMO E DESENVOLVIMENTO SUSTENTADO. NOVA IDEOLOGIA/UTOPIA DO DESENVOLVIMENTO¹

Gustavo Lins Ribeiro

(Professor do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília e do Doutorado Conjunto FLACSO/UnB em Estudos comparativos sobre a América Latina e o Caribe. Pesquisador do CNPq.)

RESUMO: Este artigo busca interpretações alternativas adequadas para a compreensão de problemas contemporâneos, tais como o ambientalismo. A noção de desenvolvimento, uma das idéias básicas da cultura moderna européia ocidental, tem se mostrado tão elástica que se tornou vazia. Este trabalho procura analisar as mudanças da noção de desenvolvimento que se fizeram sob o influxo das transformações econômicas, sociais e políticas da contemporaneidade.

PALAVRAS-CHAVES: ambientalismo, ecologia, teoria antropológica, desenvolvimento, pós-modernidade, utopia, ideologia, desenvolvimento sustentável.

Este texto é francamente polêmico. Numa época onde "crise de paradigmas", "orfandade", "perplexidade", "ausência de interpretações totalizantes" tornaram-se expressões e sensações recorrentes entre a intelectualidade e políticos, a necessidade de estabelecer debates e encarar a controvérsia se impõe por si mesma. Não se trata de oportunisticamente tomar partido das mudanças políticas e econômicas em curso no mundo contemporâneo. Tanto porque qualquer prognóstico fechado, diante da fluidez e incerteza que as próprias mudanças instalam, carrega consigo uma alta probabilidade de fracasso. Trata-se sim de, a partir de uma situação instigante, procurar contribuir para que nos situemos no fluxo dos acontecimentos, visando compreender alternativas interpretativas que provarão ser mais ou menos adequadas de acordo com o desdobramento dos fatos. Com as idas e vindas que acompanham a chegada dos limites do "socialismo real", as discussões positiva ou negativamente vinculadas à pós-modernidade ou ao ambientalismo têm atraído boa parte da imaginação daqueles que se preocupam com uma possível solução para os dilemas atuais.

Entendê-las como parte de uma luta por hegemonia interpretativa não as desqualifica, como grosseiramente poder-se-ia crer, enquanto alternativas que venham a se estabelecer ou a se esvanecer no horizonte.

INTRODUÇÃO

Desenvolvimento é uma das noções mais inclusivas existentes no senso comum e na literatura especializada. Sua importância na organização das relações sociais, políticas e econômicas levou alguns antropólogos a considerá-la não apenas como "uma das idéias básicas na cultura moderna européia ocidental" (Dahl & Jort, 1984: 166), mas também "algo como uma religião secular", inquestionável, já que "se opor a ela é uma heresia que é quase sempre severamente punida" (Maybury-Lewis, 1990: 1). A abrangência desta noção² recobre desde direitos individuais, de cidadania, até esquemas de classificação dos Estados-Nações internamente ao sistema mundial, passando por atribuições de valor à mudança, tradição, justiça social, bem-estar, destino da humanidade, acumulação de poder econômico, político e militar, e muitas outras conotações vinculadas a ideais de relações apropriadas entre os homens e entre estes e a natureza. São, sem dúvida, a abrangência e as múltiplas faces de desenvolvimento que permitem enorme número de apropriações e leituras muitas vezes divergentes. Em síntese, desenvolvimento, assim como modernidade, são categorias filiadas a um tipo de universo ideacional de uma elasticidade tamanha que até faz crer se estar diante de uma caixa preta ou de uma noção vazia.³ Com efeito, antropólogos sucos que pesquisam desenvolvimento enquanto ideologia e modelo "folk" (DAS, s/d: 4) referem-se a um caráter de miragem que a noção de desenvolvimento possui: "Todos falam sobre desenvolvimento, mas ninguém parece capaz de ancorá-lo em termos concretos". Para eles, este vazio é passível de ser explicado através das injunções políticas e das mudanças de percurso a que estão sujeitos os planos de desenvolvimento e o mundo industrial:

"Suspenso num tempo/espço que está constantemente alterando-se em novas maneiras, desenvolvimento não pode ser um ponto fixo que majestosamente se move sobre sua trajetória predeterminada sem se preocupar com a turbulência e comoção ao seu redor. A consequência da incidência de todas estas forças sobre a ideologia do desenvolvimento é que ela permanecerá parcamente definida (se o for de alguma maneira) quanto ao seu fim último. Ao mesmo tempo, esta plasticidade assegura a sua viabilidade continuada. Está sempre no processo de se transformar, de realizar as promessas feitas" (op. cit.: 5).

Um dos pressupostos do presente trabalho é que as diversas mudanças nas formas de reprodução da vida política, econômica, social e cultural, na contemporaneidade, têm levado a uma reformulação/reforma da noção de desenvolvimento, noção esta até há pouco tempo altamente marcada pelas teorias criadas a partir dos rearranjos sofridos pelo sistema mundial no imediato pós-Segunda Guerra.⁴ Em realidade, as tentativas de reformas desta ideologia/utopia central do mundo moderno (herdeira inquestionável da idéia de progresso) são praticamente coexistentes com a sua chegada ao primeiro plano da cena, no século XIX, a partir de desdobramentos políticos, sociais, econômicos e filosóficos do século XVIII. Lembremos as formulações de Owen, de Fourier e de Saint-Simon. As variações das apropriações da idéia de desenvolvimento, assim como as tentativas de reformá-la, acabam expressando-se em adjetivações que formam parte de sua história: desenvolvimento industrial, capitalista, socialista, para dentro, para fora, comunitário, desigual e combinado, dependente, e, no presente, auto-sustentado ou simplesmente sustentável. Estas variações e tensões são representativas da lógica de um campo de poder político e econômico onde os atores coletivos procuram estabelecer suas perspectivas particulares, sobre como se deve proceder com relação a desenvolvimento, como as mais corretas.

A tensão que subjaz ao conflito interpretativo e político próprio ao campo em que se movimentam as questões do desenvolvimento pode ser remetida a uma dupla face do próprio iluminismo – momento fundamental para o desdobramento dos novos pactos econômicos, políticos e sociais da modernidade e suas ideologias associadas (progresso, industrialismo, secularização, nacionalização, individualismo, por exemplo). Uma dupla face é expressa no conflito entre os defensores de um projeto vinculado a uma razão instrumental, alimentadora de processos de crescimento econômico e acumulação baseados em relações de exploração entre classes desiguais; e aqueles defensores de uma razão histórica preocupada fundamentalmente com justiça social (Quijano, 1988). Evidentemente, e por várias razões, o momento atual tem características diferentes, assim como atores e discursos.

No presente, ocorrem mudanças dramáticas na organização e fluxos de poder político e econômico internamente ao sistema mundial. Não se trata de unir-se ao coro (que já não é tão novo como alguns gostariam de acreditar) que canta a morte da história, do industrialismo, da razão instrumental, do iluminismo, positivismo, marxismo etc. Mas está claro que no final do século XX se testemunha uma decadência relativa de algumas das mais fortes ideologias e

utopias enraizadas no século IX. No Ocidente, o marxismo, por exemplo, tem sido por muitas décadas um discurso provedor de uma matriz alternativa, sistemática e organizada, ao sistema predominante de relações sociais, econômicas e políticas. Uma alternativa que também faz apelos à legitimidade científica, sendo tributária de noções de desenvolvimento como crescimento e atribuindo um papel central à indústria no destino da humanidade – um quadro de entendimento típico do século XIX. A história do marxismo é um exemplo claro de diferentes apropriações vinculadas a contextos históricos e geográficos variados. Atualmente, ainda que se delineiem mais claramente os limites do marxismo-leninismo enquanto ideologia político-partidária, o estatuto interpretativo da teoria e do método elaborados por Marx (que não poderia deixar de ser influenciado pelos acontecimentos políticos) continua motivo de grande discussão. Ninguém duvida, por exemplo, da genial interpretação de Marx sobre o desdobramento do capitalismo industrial, da importância do seu pensamento para entender a história econômica, das desigualdades de poder político internamente à sociedade. Mais-valia, fetiche da mercadoria, classes sociais, modos de produção etc. são contribuições – sejam aceitas ou não por autores individuais – fundamentais do pensamento marxista. Atualmente, até mesmo partindo de uma perspectiva eminentemente influenciada pelo marxismo, o que está em jogo é como, em um momento diferente da história capitalista, interpretar as formas e reprodução da vida que atravessam mudanças radicais.

Para os objetivos centrais deste trabalho, é útil lembrar que por um longo tempo, e mesmo até o presente, muitos marxistas entendiam utopia apenas no seu sentido negativo, como uma articulação de ilusões, expressão de desejos vazios, destituída de "valor científico". Afinal de contas, foi Friedrich Engels, no esforço de encontrar uma distinção própria para o marxismo, quem chamou de *socialismo utópico* a produção de pensadores, como Saint-Simon, que são fundamentais para entender as ideologias associadas a "desenvolvimento". A crítica ao discurso saint-simoniano pode ser melhor entendida se considerarmos que os pensamentos de Saint-Simon e dos seus seguidores foram altamente influentes entre a elite intelectual, política e administrativa da Europa do século passado, com seu forte apelo ao desenvolvimento tecnológico e à racionalidade tecnocrática.⁵ O jornal saint-simoniano *Le Globe* era lido por representantes da elite européia. Goethe, por exemplo, se entusiasmava com as possibilidades de realização de grandes obras em escala planetária, como os canais de Suez e do Panamá, que provocariam modificações enormes no fluxo mundial de riquezas. De fato, seguidores de Saint-Simon, crentes fervorosos dos grandes poderes

desatados pela indústria, estiveram umbilicalmente vinculados a obras importantes, como as dos canais mencionados que transformaram em passado a necessidade de contornar a África e a América do Sul para se chegar à Ásia e ao oceano Pacífico. A economia em tempo e energia que estas obras proporcionaram, mais suas evidentes importâncias geopolíticas, foi o principal motivo por trás das complexas articulações, por elas promovidas, de interesses capitalistas e de diferentes Estados. A predileção por grandes projetos pode ter sido o que levou, no século XIX, os saint-simonianos a propugnarem pela existência de um banco que operasse em escala global para articular os complexos pacotes financeiros necessários ao financiamento de obras excepcionais.

Em realidade, um banco como este, o Banco Mundial, só viria a ser criado após os acordos de Bretton Woods, em 1946, dadas as mudanças na economia política internacional provocadas pela Segunda Guerra Mundial. O imediato pós-Segunda Guerra continua sendo fundamental para a discussão sobre desenvolvimento, por diversos motivos. Além da redefinição do peso dos diferentes Estados-Nações internamente à divisão internacional do trabalho, são instaurados novos mecanismos para se operar a nível global, como o mencionado Banco Mundial, o BIRD (Banco Internacional para Reconstrução e Desenvolvimento), o Fundo Monetário Internacional, o GATT (General Agreement on Trade and Tariffs) e a Organização das Nações Unidas (ONU). Truman, do alto do poder do Estado-Nação mais poderoso após a grande guerra, em um discurso célebre estabelece o desenvolvimento como a grande saída civilizatória para a humanidade. Indicadores "objetivos" para medir performance e desenvolvimento, como Produto Interno Bruto, são estabelecidos como universais.⁶ Num mundo congelado pela Guerra Fria, as principais teorias sobre desenvolvimento, conservadoras ou não, começam a se gestar. A América Latina não ficaria imune a estas tendências. No meio da própria Comissão Econômica para a América Latina (CEPAL), criada pela ONU em 1948, desenvolvimento via industrialização e substituição de importações transforma-se em palavra de ordem. De fato, os balizamentos gerais da discussão só viriam a ser rearranjados algumas décadas mais tarde, com grandes mudanças na ordem econômica e política internacional e com a introdução de novas vozes no debate, associadas a projetos ideológicos e utópicos que, anteriormente, não encontravam espaço para se desenvolverem com maior intensidade.

NOVAS PRESENÇAS: PÓS-MODERNIDADE E AMBIENTALISMO

A presente retração do marxismo como um discurso capaz de galvanizar visões alternativas da sociedade é aqui compreendida dentro do quadro complexo de confronto entre os portadores de diferentes ideologias e utopias.⁷ Esta luta, por sua vez, relaciona-se com os processos em curso que estão mudando a configuração do sistema mundial. As principais causas que subjazem a esta situação são os desenvolvimentos das indústrias de transporte, comunicação e informação, assim como o progressivo aumento da transnacionalização dos mercados financeiros e dos processos produtivos (Harvey, 1989). Ambientalismo e pós-modernismo são dois discursos que entram nesta arena e ganham poder dada a retirada relativa, tanto simbólica quanto concreta, do marxismo e do "socialismo real" como uma alternativa a visões clássicas de sistemas capitalistas de vida. Considerando que a discussão sobre pós-modernidade é, ao menos ainda, altamente restrita a elites intelectuais e artísticas, incidindo tangencialmente na questão do desenvolvimento, não me deterei nela detalhadamente para poder, assim, privilegiar o ambientalismo.

Sem, evidentemente, aceitar interpretações mecânicas da relação sistemas ideacionais e realidades econômicas, sociais e políticas, é interessante notar que no âmbito da discussão sobre pós-modernidade, que, para muitos, reflete as condições contemporâneas do capitalismo transnacional (Jameson, 1984; Harvey, 1989, por exemplo), se decreta o fim da história, o fim da utopia. Neste sentido, o discurso pós-moderno, crítico dos grandes relatos Iluministas, pode ser tido como um discurso antiutópico: "Se o pensamento utópico tem sido considerado, em toda a modernidade e desde o humanismo renascentista, como um exercício da liberdade do espírito, na pós-modernidade aparece como um recurso autoritário para impor orientações sobre a sociedade" (Hopenhayn, 1988: 63). Sem dúvida, a recepção negativa da discussão sobre a pós-modernidade por parte de muitos marxistas deve-se, parcialmente, à presença deste tom antiutópico.⁸

Entretanto, compartilho a visão de Norbert Lechner (1988) segundo a qual, se o elogio do presente operado pela crítica pós-moderna é, por um lado, imobilizante, por outro possui um aspecto positivo ao rechaçar os aspectos salvíficos da ideologia do progresso, relativizando o futuro como solução, como "huída delante" (Lechner, 1988: 135).⁹ Desta forma, o presente se revela como o momento próprio para a postulação de mudanças. No entanto, não deixa de ser curioso que o ambientalismo, tanto em suas versões fundamentalistas mais conservadoras (como o conservacionismo), quanto nas versões que negociam com a

idéia de desenvolvimento, tenha o futuro como um elemento central da sua arquitetura interpretativa. Numa vertente, pela ameaça ao fim da vida e do planeta, o que já lhe valeu a designação de eco-apocaliticismo (Zencey, 1989); noutra, pela esperança de reformar a lógica desenvolvimentista.

Sintetizando: no momento em que se assiste à perda da eficácia relativa de algumas das principais ideologias/utopias ancoradas no século XIX, vemos a penetração, por um lado, do pós-modernismo, um discurso antiutópico e afenso a categorias, interpretações e propostas totalizantes, e, por outro, do ambientalismo, este com características utópicas e totalizantes. Ao mesmo tempo, a importância do ambientalismo se traduz na sua transformação em movimentos sociais e na sua visível penetração nos sistemas de decisão contemporâneos. É, hoje, um interlocutor aceito pelos principais participantes do campo da discussão sobre desenvolvimento (Estados, agências multilaterais e bilaterais, empresários, organizações não governamentais, movimentos sociais). Nesta direção, interessa-me uma interpretação focada no ambientalismo enquanto uma ideologia/utopia, o que imediatamente nos coloca no plano do entendimento do papel e eficácia das representações em determinados momentos históricos.

BREVES CONSIDERAÇÕES CONCEITUAIS

Talvez uma das discussões mais entrecortadas por posições e interpretações diferentes é aquela vinculada à análise de ideologias. Para evitar as conotações que, desde seu aparecimento, associam quase que exclusivamente o termo "ideologia" ao discurso do adversário político, ao escamoteamento e ocultamento da realidade para manipulações pragmáticas, prefiro utilizar a expressão "sistemas ideacionais". No entanto, ocultação, escamoteamento e manipulação também se expressam por meios simbólicos e discursivos. Por isto, admitirei que ideologia(s) aponta(m) para uma articulação seletiva com fins interpretativos, sejam manipulativos ou não. Apenas para efeito de situar-me na diferenciação entre ideologias e utopias, de conformidade com tendências clássicas na literatura, entenderei as primeiras como primordialmente orientadas ao passado e, as últimas, ao futuro.

Uma das principais características dos sistemas ideacionais é que se compõem de diferentes apelos de legitimante sobre distintas questões que são percebidas como centrais para a reprodução da vida social. Mais além das funções integrativo-simbólicas, que são uma das facetas de qualquer sistema ideacional, pode-se concordar, como disse, que as ideologias referem-se a um

conjunto de referentes passados construídos com o propósito de interpretar e, com freqüência, manipular o presente.

Apesar de, em alto nível de abstração, precisamente no que toca às chamadas funções integrativas, poder-se falar da ideologia em geral (a este nível "sistemas ideacionais" me parece terminologia mais adequada), é evidente que na realidade não existe uma ideologia, mas muitas, que são geradas e portadas por diferentes atores coletivos. Estas ideologias estão freqüentemente em contradição ou em oposição umas às outras. Os atores coletivos lutam para impor suas visões particulares como as verdadeiras e mais legítimas para a sociedade como um todo.

Referir-me-ei, ainda que rápida e simplificada, à discussão sobre utopia, tendo em vista seu caráter complementar.¹⁰ De fato, é apenas por razões analíticas que uma distinção entre ideologia e utopia pode ser feita. A tensão ideologia/utopia anima, internamente aos sistemas ideacionais, um campo polarizado que, para Paul Ricoeur (1986), constitui a *imaginação* cultural e social. Resumindo a sua problemática, Ricoeur (1986: 17) se pergunta: "A função excêntrica da imaginação como a possibilidade de um lugar vazio (*a nowhere*) não implica todos os paradoxos da utopia? Mais ainda, não é esta excentricidade da imaginação utópica ao mesmo tempo a cura da patologia do pensamento ideológico que tem sua cegueira e estreiteza precisamente na sua inabilidade de conceber um lugar vazio?". Todos os sistemas ideacionais referem-se ao passado, presente e futuro. Mas as utopias, enquanto conjunto de intenções muitas vezes amarradas através de autoria reconhecível (como os clássicos *Utopia* de Thomas More ou *A nova Atlântida* de Francis Bacon), são fundamentalmente orientadas ao futuro. Com efeito, as utopias provêem uma alteridade para os atores sociais colocarem, baseados em suas leituras sobre as condições do passado e do presente, como consideram que a realidade social, política e econômica deveria ser. Para Robertson (1984: 195), por exemplo, "a especulação utópica é fundamentalmente preocupada com a natureza do tempo, com a racionalização do passado e do presente, procura controlar o futuro. Os movimentos sociais que ela inspira são igualmente preocupados com o tempo e sua manipulação".

Existem igualmente vários discursos utópicos portados por diferentes atores coletivos que se confrontam ou cooperam em termos do que o futuro da humanidade deveria ser. Neste sentido, da mesma forma que as ideologias, as utopias têm um notável poder de reverberação política, orientando, em maior ou menor grau, interpretações, projetos e iniciativas individuais ou coletivas. Em

suma, é como se, em vários planos, as ideologias operassem preferencialmente com manipulações do passado no presente, e as utopias com manipulações do futuro no presente, tanto para fins interpretativos na busca por congruência em um mundo incongruente, quanto para efeitos pragmáticos de estabelecimento e legitimação de níveis diferenciados de acesso ao poder. Assim, os sistemas ideacionais, internamente aos quais todas as ideologias e utopias se localizam, são o universo onde se desenrola uma luta por hegemonia tanto em termos de ideologias quanto de utopias. Diferentes atores coletivos estão num esforço permanente de convencer a outros, por meios simbólicos ou materiais, que os seus entendimentos e interpretações são os universais.

DESENVOLVIMENTO ENQUANTO IDEOLOGIA/UTOPIA INTEGRATIVA

Existem dois aspectos macrointegrativos da noção de desenvolvimento que necessitam ser enfatizados. Primeiro, desde o século XIX o ritmo crescente de integração do sistema mundial passou a requerer uma ideologia/utopia que pudesse tanto dar sentido às posições desiguais internamente ao sistema – sem requerer a dominação aberta como nos tempos coloniais – quanto prover uma explicação através da qual os povos situados em níveis mais baixos poderiam "entender" suas posições e acreditar que existia uma saída para a situação de atraso. Não é por acaso que a terminologia de desenvolvimento comumente envolva o uso de metáforas que se referem a espaço ou ordem de maneira hierárquica: desenvolvido/subdesenvolvido, avançado/atrasado, Primeiro Mundo/Terceiro Mundo etc. Esta hierarquia é funcional para a crença de que há um ponto que pode ser alcançado seguindo-se uma espécie de receita mantida, secretamente ou não, pelos Estados-Nações que lideram a "corrida" para um futuro melhor. Para Celso Furtado (1978: 78) "posto que se concebe desenvolvimento como *performance* internacional ignorando-se o custo da acumulação em termos de valores culturais próprios – a história dos povos passa a ser vista como uma competição para parecer-se com as nações que lideram o processo acumulativo". E ainda: "... a ideologia do desenvolvimento se distingue da do progresso por um economicismo mais estreito inserido no quadro da dependência externa. A idéia de progresso foi principalmente usada com vistas a favorecer um pacto social entre grupos e classes que se sabiam com interesses antagônicos (...). A idéia de desenvolvimento como *performance* internacional apresenta-se dissociada das estruturas sociais simples, expressão que é de um pacto entre grupos internos e externos interessados em acelerar a acumulação. Ignorando as aspirações – conflitantes ou não – dos grupos constitutivos da sociedade, ela aponta para o simples transplante da civilização industrial, concebida esta como

um estilo material de vida originado fora do contexto histórico do país em questão" (op. cit.: 78).

O segundo aspecto macrointegrativo a ser enfatizado é este: desenvolvimento enquanto uma noção universalmente desejada provê um rótulo neutro para se referir ao processo de acumulação em escala global. Usando "desenvolvimento", ao invés de acumulação ou expansão, uma conotação indesejável é evitada: a diferença de poder entre as unidades do sistema (intra ou inter-Estados-Nações) em termos econômicos, políticos e militares. Esta característica tem sido a causa de uma tautologia, uma espécie de raciocínio que atribui a culpa da vítima, que pode ser exemplificada por uma afirmação arquetípica como a que segue: "eles são subdesenvolvidos porque não acreditam em desenvolvimento".

Desenvolvimento possui várias outras conotações associadas à sua principal matriz, a idéia de progresso, uma concepção que historiadores e filósofos afirmam remontar até a Grécia Antiga (Delvaille, 1969; Dodds, 1973). É interessante notar, sem entrar na complexa discussão sobre o estatuto do "progresso" enquanto idéia-matriz civilizacional, que a idéia de progresso baseia-se, em um primeiro nível, na percepção – e na subsequente extensão analógica desta percepção – de que os seres vivos experimentam crescimento para amadurecer. Por isto, a idéia de progresso vem acompanhada, explicitamente ou não, da sua oposta e complementar, de decadência. É como se a humanidade se encontrasse no permanente dilema entre crescer ou perecer. Destaquemos também a geração de uma crença de que o futuro será melhor do que o presente e o passado através de uma série de melhoramentos e inovações que os homens serão capazes de inventar. Se o presente constitui algum tipo de estágio melhorado com relação ao passado é uma questão complexa que necessita ser examinada de maneira sistemática e histórica, abrangendo diversas dimensões da vida social. Contudo, há pouca dúvida de que, num domínio como o tecnológico, uma série de aperfeiçoamentos vem ocorrendo com a passagem do tempo. Talvez este seja um dos principais motivos por que a crença na redenção da humanidade via aperfeiçoamento tecnológico é a espinha dorsal do desenvolvimento enquanto ideologia e utopia.

O notável poder do desenvolvimento enquanto ideologia/utopia organizativa se reflete na centralidade que tem nos discursos que informam duas preponderantes visões opostas de sociedade: o discurso capitalista liberal e o socialista. Uma breve caracterização deles é necessária antes de introduzir como o ambientalismo se relaciona com este campo político e ideológico.

O discurso capitalista sobre desenvolvimento está centrado nas forças do mercado, uma entidade de poderes corretivos e regularizadores da ação dos agentes econômicos e cujos trabalhos recompensarão os indivíduos mais capazes, permitindo que eles, e por extensão a sociedade como um todo, progridam. Desenvolvimento é um objetivo a ser alcançado com o menor grau de intervenção do Estado. Se se permite que as forças livres do mercado interajam, "mão invisível" organizará os fatores de produção, trazendo mais bem-estar para todos. Aqui poder e acesso diferenciado a recursos naturais e humanos não são levados em consideração. Por outro lado, estes últimos fatores são considerados questões fundamentais na vertente socialista. As sociedades se dividem em classes que têm acessos diferentes aos meios de produção. O livre mercado é uma ilusão. As forças do mercado devem ser reguladas pelo Estado para se atingir justiça social. O desenvolvimento só pode existir através de um arranjo orquestrado de poder político e econômico que leve em consideração um objetivo redistributivo.

Não obstante suas diferenças evidentes, não deixa de ser correto considerar que, "... enquanto construtos ideológicos, socialismo e capitalismo representam a mesma e fundamental visão 'economicista' do mundo (...) Com relação a desenvolvimento, a maioria dos países socialistas tem políticas que implicam forte compromisso com o significado dominante do conceito, baseadas em crescimento, inovação tecnológica, modernização e uma suposta relação direta entre estes processos e o bem-estar humano. Idéias de autonomia local ou de satisfação de necessidades humanas não materiais podem se inscrever em 'modelos alternativos de desenvolvimento' tanto nos países capitalistas quanto nos socialistas, mas raramente têm o mesmo apoio poderoso dado aos outros componentes de significado, e se situam sob o eixo principal do pensamento sobre desenvolvimento apenas como uma corrente opositora" (Dahl e Hjort, 1984: 176).

A última consideração feita por Gudrun Dahl e Anders Hjort leva diretamente ao campo de luta por hegemonia entre utopias e ideologias de desenvolvimento. O ambientalismo há muito é relacionado com "modelos alternativos de desenvolvimento", mas apenas há pouco tempo se transformou em interlocutor dos principais agentes do campo desenvolvimentista. Além da própria dinâmica interna ao ambientalismo e das apropriações parciais de algumas de suas proposições, creio que nesta transformação teve um papel fundamental o abandono, em maior ou menor grau, da assunção radical de um caráter "alternativo", o qual progressivamente se transformou em indesejável foco de disputa com diferentes vozes do campo em questão. Apesar de ser ainda

difícil, em termos substantivos, diferenciar o ambientalismo enquanto campo político e ideológico, onde uma luta interna por hegemonia se desenrola, alguns pontos iniciais sobre suas características básicas podem ser explorados. Com efeito, há muitas versões/variedades do discurso ambientalista e dos movimentos sociais a ele associados. O espectro de alianças estende-se desde as grandes corporações multinacionais até o movimento popular e sindical. Numa era caracterizável por uma "transfertilização ideológica" (Frankel, 1987), não é de se estranhar uma amplitude cuja variabilidade termine por engendrar rótulos como ecofascismo e ecossocialismo.¹¹

Pode-se argumentar que uma das razões do sucesso relativo do ambientalismo como um todo é que ele tende a ser percebido e divulgado, inclusive pelos órgãos de comunicação de massa, como uma ideologia cega às contradições de classe. A despeito do fato de que o ambientalismo não compartilhe um corpo central, claramente definido, de categorias interpretativas, pode-se dizer que o conjunto principal de seus referentes conforma uma matriz, relacionamento homem/natureza, que é difundida ou apropriada de maneira mais neutra do que outras que partam do relacionamento homem/homem, enfatizando-o ou atribuindo-lhe lugar central em suas arquiteturas teóricas e interpretativas. Esta pode ser uma das razões por que políticos de todos os matizes aderem a discursos ambientalistas e por que os chamados "investimentos verdes" estão gerando um mercado próprio em países como os Estados Unidos.

De um ponto de vista organizacional, o ambientalismo talvez seja uma das formas mais contemporâneas de movimento social, constantemente articulando burocracias centrais (uma sede nacional ou internacional), conhecimento científico de diferentes campos (ecologia, antropologia, biologia, engenharia agrônômica, civil, física etc.), redes de informação (redes de computadores, *mailing lists* nacionais e internacionais), *lobby* intenso de instituições políticas e econômicas, iniciativas legais, criação de eventos na mídia eletrônica, recrutamento de *superstars* e demonstrações massivas e simultâneas em vários países como forma de enfrentar a internacionalização da questão ambiental.

De um ponto de vista ideológico, o ambientalismo internacional não é um movimento tão contemporâneo e algumas de suas versões podem ser consideradas conservadoras. Para Anna Bramwell (1989), o movimento ecológico tem lutado por visibilidade política desde o último quartel do século XIX. Na sua história, manteve relações diferentes com distintos movimentos políticos e sociais. Bramwell (1989), baseada em muitas evidências historiográficas, dá um grande destaque à relação ecologia/cultura além de ao espinhoso assunto da

íntima relação entre o nazismo alemão e idéias ecologistas.¹² Mais no presente, no ambientalismo americano, por exemplo, atuam diferentes organizações, dentre as quais algumas abertamente progressistas.¹³ No entanto, não é muito comum, por motivos táticos ou não, se ler *folder* ou relatório anual de uma ONG internacional que estabeleça, clara e criticamente, os elos entre destruição ambiental e interpretações que levem em conta contradições de classe, a expansão da economia capitalista e o imperialismo.

Já mencionei anteriormente que, enquanto movimento social plural, o espectro ideológico do ambientalismo é altamente complicado. No entanto, não se pode eludir o fato de que, como outras ideologias/utopias relacionadas com desenvolvimento, o ambientalismo é gerado no centro do sistema mundial, carregando consigo componentes culturais marcados por suas origens.¹⁴ A este nível, interferem, potencialmente, desde uma cosmologia ampla, incluindo, claro, religião, até direitos de cidadania historicamente conquistados, onde os indivíduos têm garantidos seus direitos de interpelar e cobrar das autoridades suas responsabilidades, e – talvez mais importante ainda – de fato o fazem (a noção norte-americana de *accountability* é exemplar nisto). De acordo com Bramwell (1989: 5), "os países onde as teorias ecológicas têm sido mais importantes são Grã-Bretanha, Alemanha e Estados Unidos. Apesar de a comunidade intelectual, responsável por disseminar e provocar a elaboração destas teorias, incluir cientistas e ativistas políticos franceses e russos, a Inglaterra e a Alemanha, hoje, apresentam o quadro mais evidente de grupos ambientalistas mobilizados. Os Estados Unidos tanto inspiraram idéias radicais e alternativas quanto as receberam (...), alteradas em alguma medida, da Europa". Esta autora destaca como "raízes culturais" comuns a estes três países uma forte cultura liberal e protestante internamente a uma grande e educada classe média. Sua ênfase termina por recair na importância da Alemanha.

A influência de ideologias românticas é passível de ser identificada no ambientalismo. O importante lugar da natureza na construção do romantismo na literatura é amplamente conhecido. A contemplação da beleza natural, a partir da qual tantos poemas foram escritos, é fortemente incompatível com o espírito empreendedor do agente capitalista arquetípico (Berman, 1987). Aqui vale a pena focalizar o exemplo mais acabado de interface formal do ambientalismo com o sistema político-partidário, o Partido Verde alemão, que entra na cena política em 1979. Sem dúvida os Verdes alemães também representam um universo ideológico complicado, mas claramente mais radical do que o americano. Um segmento dos Verdes é também marxista, ao menos em sua origem, e o partido luta com uma contradição interna entre *Fundis* e *Realos*. Os primeiros, *funda-*

mentalistas afensos a relações com o *establishment*. Os segundos, *realistas* "interessados em mudar o sistema de dentro", fazendo alianças com os Social-Democratas (Lynton, 1989: 5). Para Nandani Lynton, "a ideologia verde (...) tenta balancear o igualitarismo típico do individualismo moderno com uma visão orgânica holística da natureza e da comunidade humana" (Lynton, 1989: 3). Ao mesmo tempo, esta autora ancora firmemente as ideologias e dilemas verdes no universo do romantismo alemão:

"Os primeiros Românticos enfatizavam a revitalização cultural e estabeleceram um estilo de vida que incorporava seus ideais teóricos. (...) Os Românticos propagaram um ideal de unidade orgânica, igualdade e a celebração do *Volk* como a matriz da natureza, cultura e linguagem. A sua filosofia social balanceava novas noções de individualismo, originalidade e igualdade entre homens e entre os sexos com estruturas hierárquicas herdadas. Os Românticos colocavam igualdade e solidariedade mecânica internamente a cada nível social, ao mesmo tempo que afirmavam uma ordem hierárquica e, assim, solidariedade orgânica entre as partes de um todo; lidavam com a contradição contendo-a numa classe abrangente em um nível diferente" (Lynton, 1989: 6).

Com efeito, a existência do Partido Verde tanto quanto sua eficácia é relacionada com questões historicamente fundamentais para a cultura alemã como um todo. Enquanto vínculos do ambientalismo com o romantismo podem ser estabelecidos, suas relações com a "ética protestante" precisam ser mais solidamente delineadas. De fato, algumas das posições ambientalistas podem efetivamente dialogar com este universo. Em um *folder* da *Conservation International* (1989), onde as linhas programáticas nesta ONG estão traçadas, pode-se encontrar frases como as seguintes: "A véspera angustiada de um novo milênio pode um dia ser lembrada não tanto por sua sucessão de crises, mas pela consciência das forças que dão forma ao futuro da Terra" (p. 1); estamos diante não apenas do limiar de um novo milênio, mas ante um tipo muito diferente de mundo". Eric Zencey, um ambientalista norte-americano, em artigo onde relaciona o movimento ecológico no milenarismo protestante, afirma:

"É irônico que o movimento ecológico, ao oferecer a visão de uma sociedade sustentável, tenha retirado parte de sua força de uma mentalidade que era, por sua própria natureza, não sustentável.¹⁵ (...) Certamente o movimento ecológico estaria melhor – e se desempenharia melhor no futuro – se seus participantes retirassem sua imagem de tempo não da noção romântica de história com a sua redenção apocalíptica, mas da natureza, onde não existe apocalipse

algum – apenas contínuas, e às vezes dramáticas, adaptação e mudança" (Zencey, 1989: 93).

É interessante notar que em um livro, escrito por um economista do Banco Mundial e um teólogo (Daly & Cobb, 1989), a importante noção de biosfera (definida, em última instância, como consciência do pertencimento a uma "comunidade de comunidades") é explicitamente relacionada com uma visão religiosa, cristã protestante do mundo. Para Herman E. Daly e John B. Cobb Jr., neste influente trabalho junto ao público norte-americano, a tentativa de reformar as visões religiosas, éticas, econômicas e políticas passa por uma fusão destes diversos planos, orientada basicamente pela discussão ambientalista, e tendo como parâmetro último a Bíblia. O caminho é ultrapassar o Iluminismo e o decorrente protestantismo moderno individualista, voltando à tradição profética da Bíblia. Nesta perspectiva, o fim último de uma visão biocêntrica é encontrar Deus e não o planeta ou a biosfera. Com efeito,

"(...) o que quer que Deus seja, Deus é também a totalidade inclusiva. A diversidade das partes interconectadas da biosfera dá riqueza ao todo que é a vida divina. A extinção de espécies e a simplificação dos ecossistemas empobrecem a Deus mesmo quando não ameacem a capacidade da biosfera de sustentar a continuidade da vida humana. Assim, o perigo de colapso do sistema de vida não é de forma alguma a única razão para se opor à dizimação das florestas tropicais!" (Daly & Cobb, 1989: 387).

Outra razão para uma rápida difusão do ambientalismo é o fato de que várias de suas temáticas e formas organizativas permitem se aproximar de uma problemática cada vez mais candente gerada dentro da chamada "nova ordem econômica internacional", uma ordem promotora de uma intensa transnacionalização econômica, política e cultural que ameaça uma noção altamente cara aos Estados-Nações, a de soberania. Apesar do fato de ser possível discutir se os Estados-Nações (uma forma de organização sócio-política que se desenvolveu amplamente a partir do século XIX) sobreviverão a um mundo cada vez mais transnacionalizado, eles permanecem operando nos cenários políticos e econômicos de hoje. Por um lado, quando os Estados-Nações vão à guerra, a soberania e a ideologia correlata do nacionalismo têm historicamente previsto uma legitimação poderosa para a perda de vidas humanas. Por outro lado, no mundo contemporâneo, os Estados-Nações continuam altamente interessados na industrialização e no uso intenso de recursos naturais para reforçar seus poderes num contexto competitivo dominado por atores transnacionais. Existe, portanto,

uma contradição, resultante da crescente internacionalização da economia política mundial, entre o conceito de soberania e o de meio ambiente global:

"Soberania absoluta não é mais um conceito aplicável. Assim como a economia global se torna cada vez mais integrada, o mesmo tem ocorrido com os ciclos ecológicos de diferentes regiões e mesmo continentes. Sem uma efetiva 'diplomacia ambiental' que renda acordos bi ou multilaterais para limitar ou banir a produção de substâncias inimigas da integridade ambiental, cada país será deixado à mercê das ações dos outros. A segurança ambiental, assim, depende criticamente de coordenação e cooperação transnacionais" (Pianta & Renner, 1989: 16).

Com as últimas considerações presentes, não é surpresa ver uma tendência incipiente entre segmentos conservadores das elites políticas e administrativas de construir – com o fim do *perigo vermelho* – outro fantasma, o *perigo verde*. Em 1990, por exemplo, um documento da Escola Superior de Guerra do Brasil referia-se ao ambientalismo como uma ameaça à soberania nacional. Evidentemente o assunto é complexo. A ingerência da opinião pública ou de organismos internacionais – especialmente num quadro onde persistem óbvias relações desiguais – sobre assuntos de um Estado-Nação quase nunca é bem-vinda. Por outro lado, as pressões ambientalistas têm acarretado uma retração no fluxo de capitais para o Brasil, em especial para o seu setor elétrico que planeja, a médio prazo, explorar o potencial hidrelétrico da Amazônia. As conseqüências das construções das grandes barragens com seus imensos reservatórios têm, comprovadamente, sido prejudiciais tanto ao meio ambiente quanto às populações locais, beneficiando, em geral, grandes conglomerados políticos e econômicos. Paralelamente, não estão claros, com os rápidos avanços da biotecnologia e da engenharia genética, quais os impactos políticos e econômicos de propostas que aliam conhecimento científico, manipulação tecnológica de material genético e patentes, dando, como ocorre classicamente, aos detentores das últimas direitos a nichos monopólicos no mercado internacional. Esta é, sem dúvida, uma questão crucial para um país como o Brasil, que possui a maior biodiversidade do planeta, grande parte dela na Amazônia.

Mas a complexidade do assunto nos obriga a um duplo movimento. Primeiramente, evitar uma posição que se assemelhe a uma abordagem colonialista ou de dependência sobre a questão da soberania. Aqui cabe reconhecer que em um mundo onde as relações hierárquicas entre os diferentes Estados-Nações prevalecem claramente, temas como o que estamos tratando podem

ser manipulados para a reprodução e a ampliação da desigualdade no sistema. Ao mesmo tempo, é necessário reconhecer que de fato a realidade ambiental não conhece fronteiras, criando fenômenos efetivamente transnacionais. Como tratar questões como chuva ácida, o buraco na camada de ozônio e acidentes nucleares, por exemplo, senão no marco de uma cooperação internacional? Desta forma, é tão legítimo que elites políticas do hemisfério norte proponham ação imediata contra a destruição das florestas tropicais quanto que elites políticas do hemisfério sul proponham ação imediata contra, digamos, o complexo industrial-militar que constantemente alimenta guerras e mantém em suas mãos o maior perigo para o futuro do planeta: o arsenal nuclear.

DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL: NÚCLEO DURO DA REFORMA UTOPISTA AMBIENTAL

Com sua crescente influência na cena institucional – veja-se, por exemplo, a enorme mobilização de recursos humanos e econômicos para a Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, em 1992, no Rio de Janeiro –, o ambientalismo necessitou um meio termo, movendo-se do ponto extremo do espectro que argumenta (ou argumentava) em termos de crescimento zero ou nenhum crescimento, para uma noção que ainda não está completamente construída, nem é totalmente operacional: desenvolvimento sustentável. Este é o núcleo duro ao redor do qual movimentam-se as tentativas de colocar o ambientalismo cada vez mais fortemente dentro do campo maior de lutas econômicas, ideológicas e políticas relativas ao desenvolvimento. De acordo com um ativo advogado do ambientalismo norte-americano, em 1989 "desenvolvimento sustentado" era mais um slogan "recitado como um *mantra* em Washington e em círculos de desenvolvimento multilateral" (Rich, 1989). Entretanto, já existem esforços que buscam construir uma categoria com uma diferenciação interna que lhe permita alçar-se a princípio organizativo de uma nova visão sobre desenvolvimento.¹⁶ Com efeito, desenvolvimento sustentável tomou forma e impulso no quadro das discussões multilaterais e rapidamente passou a se espalhar por outros segmentos vinculados às ideologias ambientalistas. Ao envolver-se com a própria noção de desenvolvimento, uma noção que, como Marshall Berman (1987) notou, implica uma dialética de destruição/construção, o ambientalismo ganhou importante espaço institucional, mas pode perder – ou já ter perdido? – o seu caráter de uma visão alternativa radical.

Antes de prosseguir nesta linha de argumentação, cabe levantar a questão do que é desenvolvimento sustentado. Há que partir do fato de que se trata de uma noção em elaboração, já que, efetivamente, enquanto idéia, começou a circular apenas no final da década de 80, sobretudo quando o Relatório Nosso Futuro Comum, ou Relatório Brundtland, da Comissão Mundial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento da Organização das Nações Unidas, foi entregue à Assembléia Geral da ONU em 31 de dezembro de 1987. A ênfase em "desenvolvimento sustentável", neste documento, popularizou a expressão, apesar de nele não se ter avançado muito em uma sistematização conceitual. A busca de uma definição do que seria este tipo de desenvolvimento, além de marcada pela própria polissemia da noção de desenvolvimento que permite sua apropriação seletiva por segmentos com variadas orientações político-ideológicas, tem sido realizada mais pelos interessados nesta arena política do que por especialistas acadêmicos em desenvolvimento. Assim, são as ONGs, os órgãos de governo, as agências multilaterais e os empresários que se movimentam ativamente neste terreno.

Poder-se-ia argumentar que propostas como as do *etnodesenvolvimento* (por exemplo Stavenhagen, 1985) e, sobretudo, as de *ecodesenvolvimento*, que se expressam nos trabalhos de autores como Sachs (1986), possuem um maior nível de elaboração. Apesar de evidentemente fazerem parte da genealogia que informa em maior ou menor grau a noção de *desenvolvimento sustentável*, elas têm sido ou subsumidas nesta última ou tendencialmente ignoradas no atual debate político em termos mais amplos.¹⁷ As relações entre ecologistas e indigenistas, apesar de crescentemente localizadas sob um mesmo guarda-chuva, também conformam um campo político diferenciado. Evidentemente, a leitura, no senso comum, de que as populações indígenas detêm um conhecimento harmônico, não destrutivo da natureza, dá um grande peso à eleição do índio genérico como modelo.

Aparentemente, o relativamente baixo desenvolvimento da discussão acadêmica no que se refere à *sustentabilidade* reflete ou uma prudência quanto aos modismos freqüentemente associados às construções de utopias, ou à própria novidade do assunto (ao menos na intensidade com que ele se apresenta no momento). Apesar de, já há alguns anos, o caráter reformista das ideologias ambientalistas ter sido levantado (veja, por exemplo, Cardoso, 1981), não é corrente encontrar um teórico do desenvolvimento que tenha se dedicado a dialogar de frente com a definição de sustentabilidade. Osvaldo Sunkel, por exemplo, quando o faz, parece manter-se nos quadros da tautologia insinuada

pelo próprio termo, basicamente assegurar a continuidade da base natural da produção econômica:

"(...) reinvestir no meio ambiente natural para assegurar sua conservação, sua recuperação, seu melhor conhecimento, sua ampliação, sua reposição, é condição essencial para assegurar a sustentabilidade do desenvolvimento. Para isso se requerem recursos humanos, técnicos, financeiros, institucionais e legais. Tudo isso exige obter fundos adicionais que tornem possível a mobilização destes recursos para aplicá-los ao cuidado do meio ambiente, que é capital e patrimônio ambiental da sociedade. Para tanto, falta uma revalorização das prioridades com que se atribuem os recursos econômicos, uma revalorização que privilegie o cuidado do meio ambiente acima de outras prioridades" (Sunkel, 1990: 52).

Sunkel tem sido um autor influente nas discussões latino-americanas sobre o desenvolvimento, especialmente durante o florescimento das interpretações cepalinas e *dependistas*, freqüentemente classificadas, respectivamente, como desenvolvimentistas e críticas de esquerda (Blomstrom & Hettne, 1984). Não deixa de ser curioso que, ao procurar uma definição de desenvolvimento sustentável, aproxime-se tão fortemente de uma perspectiva harmônica e não conflitiva dos processos econômicos, políticos e sociais envolvidos no drama desenvolvimentista. De fato, é mais nesta direção que a crítica, justificável, de muitos cientistas sociais se tem feito sentir com relação ao ambientalismo em geral e à idéia de desenvolvimento sustentável, em particular. Talvez as facetas mais imediatamente criticáveis se refiram a um campo clássico na análise do desenvolvimento e da expansão de sistemas econômicos: a distribuição desigual de poder político e econômico entre as classes, segmentos e populações que participam do drama desenvolvimentista.

A economia política que subjaz à discussão sobre sustentabilidade de um novo modelo de desenvolvimento é – propositadamente ou não, estrategicamente ou não – muito pouco elaborada, para não dizer ingênua ou omissa. Os últimos parágrafos de um informativo trabalho sobre o cenário provável de uma "sociedade sustentável", no ano 2030, possuem passagens como as que se seguem: "Devido à extenuante pressão que exerce sobre os recursos, o materialismo simplesmente não conseguirá sobreviver à transição para um mundo sustentável. (...) À medida que o acúmulo de riquezas pessoais e nacionais venha a se tornar um objetivo menos importante, a lacuna entre ter e não ter gradualmente se fechará, eliminando muitas tensões sociais. Diferenças ideológicas também poderão desaparecer pouco a pouco, à medida que as nações forem adotando a sustentabilidade como uma causa comum. (...) Com as tarefas

cooperativas envolvidas na restauração da Terra, de tantos modos e tão amplamente, a idéia de travar uma guerra poderá se tornar um anacronismo" (Brown, Flavin & Postel, 1990: 238).¹⁸

Não se trata de não aceitar os aspectos reformistas das proposições, mas sim de não desconsiderar contradições fundamentais do universo construído pela expansão capitalista. Uma delas, e importante sobretudo para países como o Brasil e do chamado Terceiro Mundo, é que um dos elementos centrais do novo modelo seria o respeito às categorias culturais locais tomadas não como impedimento ao crescimento econômico, mas como parte central de sua sustentabilidade. A "Declaração de Manila sobre Participação Popular e Desenvolvimento Sustentável" (1990) provê um bom exemplo.¹⁹ Nela, ao mesmo tempo em que há uma crítica ao modelo prevalescente, há um chamado enfático para um modelo de desenvolvimento alternativo, baseado na comunidade, e "entendido como um processo de mudança econômica, política e social que não necessariamente necessita envolver crescimento. Comunidades humanas sustentáveis podem ser atingidas somente através de um desenvolvimento centrado no povo (...) [que] procure devolver o controle sobre os recursos ao povo e suas comunidades, para serem utilizados na satisfação de suas próprias necessidades" (Declaração..., 1990: 46). Entre várias outras coisas, menciona-se que este tipo de desenvolvimento é "construído a partir dos valores e cultura do povo" (idem). Sem dúvida, trata-se de uma legítima e importante aspiração, mas que se movimenta, no limite, sobre a linha fina e, neste contexto, paradoxal de aceitar desenvolvimento como categoria universal. De qualquer forma, aqui o dilema político é central e de difícil solução para os que se situam criticamente fora do centro do sistema mundial:

"Se desenvolvimento está associado a um movimento histórico que começa a desdobrar-se na Europa séculos atrás, impondo suas concepções e necessidades por todas as partes, estaremos condenados a um 'eterno retorno' às questões como que tipo de desenvolvimento queremos? Queremos algum tipo de desenvolvimento?" (Ribeiro, 1990: 293).

Sem querer cair em um sociologismo exacerbado, mas considerando o caráter no mais das vezes avassalador e os trabalhos "desiguais e combinados" do desenvolvimento, será possível optar efetivamente em termos localistas radicais? Um pragmatismo histórico nos induziria a crer que não. A história da expansão do sistema político-econômico capitalista, e os antropólogos mais do que ninguém o sabem, é sinônimo de desrespeito às formas de relacionamentos sociais, econômicos, políticos e culturais das populações nativas. Além do mais,

a economia de mercado, especialmente em um mundo cada vez mais integrado transnacionalmente, torna altamente problemáticas, senão impossíveis, pretensões autárquicas que não estejam sintonizadas com algum nicho diferencial de integração com a economia global (Harvey, 1989). A possibilidade de autonomia, de qualquer forma, traz a necessidade, minimamente, de retomar uma antiga discussão na teoria do desenvolvimento sobre o grau e formas de integração ao sistema político-econômico mais amplo.²⁰ A própria idéia básica de crescimento econômico compatível com a preservação da natureza é passível de ser exposta a severas críticas dada a realidade da história econômica mundial. Mais ainda, desenvolvimento sustentável supõe uma fé na racionalidade dos agentes econômicos articulados em ações rigorosas de planejamento (ideologia central do modelo de desenvolvimento e das formas de expansão transnacionais do capitalismo em vigor) que compatibilizem interesses tão diversos quanto a busca de lucro do empresário, a lógica do mercado, a preservação da natureza e, quem sabe, até justiça social, já que a miséria é uma das maiores causas da degradação ambiental. A exploração de um segmento social por outro(s), não sendo problematizada de frente, acaba sendo aparentemente resolvida como mais um subproduto da instalação de um modelo racional, adaptado às realidades do nosso tempo, sobretudo em termos de controle da eficiência do processo produtivo e do crescimento populacional. Não será pelas dificuldades inerentes a coadunar um feixo tão amplo de contradições, sem uma teoria do social que lhes dê sentido, que a idéia de um desenvolvimento sustentável tem sido freqüentemente recebida como uma contradição, em termos, pelos cientistas sociais? (Veja, por exemplo, Santos, 1991.)

Isabel C. M. Carvalho afirma que "para entender melhor a que veio e a quem atende o conceito de desenvolvimento sustentável é preciso fazer sua genealogia, reconstituindo as relações de força que o produziram. Sua matriz é o projeto desenvolvimentista liberal aplicado ao meio ambiente. Desde a Conferência de Estocolmo, em 1972, ficou claro que a preocupação dos organismos internacionais quanto ao meio ambiente era produzir uma estratégia de gesto desse ambiente, em escala mundial, que entendesse a sua preservação dentro de um projeto desenvolvimentista. Dentro dessa perspectiva produtivista, o que se queria preservar de fato era um modelo de acumulação das riquezas onde o patrimônio natural passava a ser um bem. O apelo à humanidade e ao bem-estar dos povos era usado como álibi, sempre citado ao lado dos objetivos de crescimento econômico, emprestando uma preocupação humanista a intenções não tão nobres" (Carvalho, 1991: 11). Sem dúvida, o Relatório Brundtland e outros documentos sobre desenvolvimento sustentável, longe de contestar o

RIBEIRO, Gustavo Lins. *Ambientalismo e desenvolvimento sustentado. Nova ideologia/utopia do desenvolvimento.*

crescimento econômico, o coloca como uma solução ao mesmo tempo que acena a bandeira de um melhor "futuro comum", caso este caminho seja trilhado:²¹

"Desenvolvimento sustentável é definido como aquele que 'atende às necessidades do presente sem comprometer a capacidade das *gerações futuras* também atenderem às suas' (p. 9); 'é um processo de mudança no qual a exploração dos recursos, a orientação dos investimentos, os rumos do desenvolvimento tecnológico e a mudança institucional estão de acordo com as necessidades atuais e *futuras*' (p. 10); 'é um desenvolvimento que mantém possíveis as *opções futuras*' (p. 46); 'é uma correção, uma retomada do crescimento alterando a qualidade do desenvolvimento' (p. 53); 'é uma mudança no teor do crescimento, a fim de torná-lo menos intensivo de matéria-prima e mais equitativo em seu impacto' (p. 56)" (Santos, 1991: 3).²²

"O desenvolvimento sustentável procura atender às necessidades e aspirações do presente sem comprometer a possibilidade de atendê-las no *futuro*. Longe de querer que cesse o crescimento econômico, reconhece que os problemas ligados à pobreza e ao desenvolvimento só podem ser resolvidos se houver uma nova era de crescimento na qual os países em desenvolvimento desempenhem um papel importante e colham grandes benefícios (p. 44)" (Carvalho, 1991:12).

"Em essência, o desenvolvimento sustentável é um processo de transformação no qual a exploração dos recursos, a direção dos aumentando o potencial de produção quanto assegurando a todos a mesma oportunidade (p. 46)" (idem).

"A avaliação global desta Comissão é que a economia internacional deve acelerar o crescimento mundial, respeitando porém as limitações ecológicas (p. 97)" (idem).

Na verdade, em se tratando de um processo em curso onde a amplitude do seu espectro ideológico tanto quanto a variabilidade e conflito de interpretações ainda estão sujeitos a oscilações e apropriações múltiplas, a discussão sobre desenvolvimento sustentável também aponta para um esforço de "reeticização" do capital ao incorporar, fundamentalmente, em seus cálculos a preocupação com as gerações futuras, o "conceito de equidade intergerações, de caráter profundamente moral" (Brown, Flavin & Postel, 1990: 218).²³ Igualmente importantes são as propostas de reformas e problematizações que dizem respeito ao fim da "obsolescência planejada", à eficiência do uso de recursos energéticos e dos renováveis e não renováveis, ao uso de fontes alternativas de energia como a solar e a eólica, à reciclagem de produtos e controle do desperdício na produção e

no consumo, ao surgimento de uma nova ética de consumo, à conversão dos gastos na corrida armamentista para gastos de alcance social (veja, por exemplo, Brown, Flavin & Postel, 1990). Neste sentido, talvez um dos esforços mais interessantes que vem sendo realizado seja o de mudar os critérios de contabilidade de crescimento, progresso e riqueza, através da modificação dos indicadores utilizados, sobretudo aqueles vinculados ao macrocálculo de desenvolvimento, como Produto Nacional Bruto (PNB):

"os indicadores econômicos são falhos num aspecto fundamental: não fazem distinção entre o uso de recursos que sustentam o progresso e o de recursos que minam o progresso. (...) o PNB inclui a depreciação de maquinarias e equipamentos, porém não leva em conta a depreciação do capital natural, que inclui recursos não renováveis como o petróleo e recursos renováveis como as florestas" (Brown, 1990: 21).

O cálculo do PNB de um país como a Indonésia, que incorporasse o "esgotamento do capital natural, considerando apenas o consumo do petróleo, a erosão do solo e o desmatamento (...) [demonstraria] que a taxa de crescimento econômico da Indonésia, de 1971 a 1984, inicialmente avaliada em 7%, foi na realidade de apenas 4%. O sistema convencional não somente supervaloriza às vezes o progresso como também pode indicar a ocorrência de progresso quando na realidade está havendo queda" (idem).

Hazel Henderson (1990) chama a atenção para o fato de o PNB e outras estatísticas de mensurar crescimento econômico terem sido elaborados na Segunda Guerra Mundial (veja nota 7), transformando-se na *lingua franca* que define o debate global sobre desenvolvimento econômico, servindo preferencialmente aos operadores de câmbio e especuladores dos mercados de capitais (Henderson, 1990: 70). Admitindo que é impossível encontrar "algoritmos de desenvolvimento que sejam adequados para todos os países, já que este foi o erro ao tentar-se espalhar conformidade industrial a todo o planeta em nome de 'crescimento econômico'" (idem: 72), Henderson propõe o uso de estatísticas, algumas já imediatamente disponíveis, sobre um grande conjunto de multidimensionados aspectos de progresso social, para guiar a contabilidade e o planejamento governamental: indicadores de investimento em recursos humanos; habilidades humanas e produtividade; comparações entre orçamentos civis e militares; estoques de capital de infra-estrutura implantada menos depreciação; estoques de capital de recursos naturais, parques, diversidade genética das espécies etc.; qualidade ambiental; eficiência energética; estatísticas de renda per

capita formuladas para mostrar as distâncias entre ricos e pobres; equivalentes de paridade de poder de compra (idem: 73-4).²⁴

O movimento ambientalista brasileiro, na sua vertente mais à esquerda, que engloba movimentos sociais populares e de defesa de minorias étnicas, tem procurado associar problemas ambientais à realidade social.²⁵ Sem entrar na polêmica sobre o status do documento preliminar no governo brasileiro para a Conferência de 92 (CIMA, 1991), creio que passagens como as que se seguem refletem tanto posições do relatório Brundtland como discussões no campo do ambientalismo brasileiro:²⁶

"Já não tem sentido opor meio ambiente e desenvolvimento, pois o primeiro é simplesmente o resultado do segundo. Os problemas de preservação do meio ambiente são os de um desenvolvimento desigual para as sociedades humanas, e nocivo para os sistemas naturais. (...) Retomar o caminho do desenvolvimento supõe o fortalecimento da democracia, mas, ao mesmo tempo, a necessidade de estabilizar a economia, incorporá-la às correntes de intercâmbio tecnológico mundial, implantar padrões mais austeros de consumo e melhorar a distribuição de renda. Se isto já não constituísse um desafio sem precedentes para a região [América Latina, GLR] e para o Brasil, há consenso a respeito de que qualquer alternativa de desenvolvimento, para que tenha permanência no tempo, terá de ser ambiental e socialmente sustentável, ou seja, terá de dar prioridade às necessidades básicas das gerações atuais e futuras, bem como garantir a renovação dos estoques atuais de recursos" (pp. 3-4).

"Não se deve perder de vista portanto que os problemas ambientais, além de constituírem desafios tecnológicos ou financeiros, são agravados por situações de iniquidade social e desigualdade na distribuição de poder intra e internacional" (p. 4).

"(...) existe consenso de que 'pobreza' e 'degradação ambiental' estão intimamente relacionadas: este, sem dúvida, tende a desaparecer quando se abandona o nível do discurso e procura-se especificar empiricamente as relações de causalidade entre ambos os processos. Se não são poucos os que defendem que a degradação ambiental provoca e agrava as situações de pobreza, igualmente numerosos são os que atribuem à pobreza sócio-econômica a responsabilidade primeira pelo mau uso dos recursos naturais e conseqüente empobrecimento do ambiente físico e humano. (...) Convém sublinhar que predominou uma relação *circular* entre pobreza e degradação ambiental. Com efeito, o círculo vicioso da degradação social e ambiental se estabelece não como

resultado de processos absolutamente independentes, e tão pouco causais entre si, senão a partir de um *estilo de desenvolvimento* que, em definitivo, dispõe sobre os padrões de articulação entre os seres humanos, assim como entre estes e a natureza" (p. 5).

"A análise precedente impõe substituir enfoques ingênuos, exclusivamente 'conservacionistas' acerca da relação entre pobreza e sustentabilidade ambiental, pelo reconhecimento de que os problemas ecológicos revelam disfunções de caráter social e político (os padrões de relações entre seres humanos e a forma como está organizada a sociedade em seu conjunto), assim como decorrem de distorções estruturais no funcionamento da economia (os padrões de consumo da sociedade e a forma como esta se organiza para satisfazê-lo). Tal como foi assinalado anteriormente, o Brasil enfrenta não somente situações de degradação ambiental associadas a 'excesso' de desenvolvimento (isto é, poluição e desperdício de recursos), como situações caracterizadas por condições de 'ausência' de desenvolvimento, ou de desenvolvimento deficiente (isto é, pobreza e desigualdade sócio-econômica). Um enfoque deste tipo, ecopolítico ou ecossocial, parte da base de que a origem dos problemas ambientais se encontra não na complementaridade, senão na oposição histórica entre seres humanos e natureza. Em situações de extrema pobreza isto significa dizer que o ser humano empobrecido, marginalizado ou excluído da sociedade e da economia nacional não possui nenhum compromisso para evitar a degradação ambiental, uma vez que a sociedade não logre impedir sua própria degradação como pessoa. Em poucas palavras, o homem somente protegerá a natureza na medida em que seja protegido. Assume portanto um aspecto central do debate sobre as possibilidades de um desenvolvimento sustentável imaginar formas de concertação social que permitam equacionar o conflito homem-natureza no interior de cada sociedade nacional, bem como entre estas e as sociedades do mundo desenvolvido" (p. 6).

Em realidade, inclusive as discussões mais sofisticadas sobre ambiente/desenvolvimento sustentável como as precedentes, que procuram fazer uma sociologia desta relação, apontam, mais do que para o delineamento de um conceito, para uma posição programática, um metarrelato com características utópicas, que estabeleça um campo discursivo comum, possibilitando alianças entre ambientalistas e agentes sociais interessados em crescimento econômico. Em uma conjuntura de crise dos grandes metarrelatos, utopias e ideologias relacionados com o Iluminismo, o fato de se referir a um metarrelato utópico e totalizante proporciona uma alta eficácia ao ambientalismo em geral e lhe permite constituir-se em campo de negociação política.²⁷ Em outras palavras, e reforçando, a crise dos metarrelatos da modernidade, com suas categorias

transcendentais interpretativas e normativas, abre espaço para o desdobramento do ambientalismo como metarrelato da contemporaneidade, que resgata os sonhos do Iluminismo, da razão prática, de racionalidade via adequação dos meios aos fins últimos (planejamento e tecnologias bem articuladas produzem desenvolvimento sustentável) e os funde, em maior ou menor grau, na sua variabilidade de formulações, com uma razão contemplativa, histórica, romântica, que apela para a natureza como modelo de harmonia e possibilidade utópica de sobrevivência. Em síntese, entendo desenvolvimento sustentado como a noção central que articula e neutraliza interesses divergentes internamente ao campo político (in)formado pelo grande metarrelato utópico ambientalista. Por esta razão, torna-se importante deter-se sobre algumas formulações de importantes empresários capitalistas sobre o assunto.

DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL, SUA RECEPÇÃO NO MUNDO EMPRESARIAL

Em trabalho anterior (Ribeiro, 1990), sublinhei que o ambientalismo, além de ser uma ideologia/utopia em crescente expansão e ter tornado obrigatórias palavras como ecologia no léxico de planejadores e políticos, vinha se traduzindo em impactos econômicos palpáveis. O exemplo mais evidente, ao nível macro, continua sendo as medidas contra países como o Brasil que, após um efetivo *lobby* do ambientalismo internacional junto ao Congresso norte-americano e a agências multilaterais, viu importantes empréstimos do Banco Mundial para seu setor elétrico serem sustados devido a problemas ambientais que os enormes projetos hidrelétricos planejados para a bacia amazônica causariam. Com efeito, o fluxo de capital em escala global é, no presente, visivelmente influenciado e regulado pela ação de agências multilaterais, as quais têm sido eficazmente pressionadas por ativistas do ambientalismo americano e europeu (Aufderheide & Rich, 1988). Conseqüentemente, o ambientalismo tornou-se uma questão importante a ser considerada no planejamento de desenvolvimento em escala global.

A seguir explorarei a idéia de que não apenas em um nível mais macro a influência do ambientalismo é cada vez maior. Nesta seção, permanecerei na linha de considerar a discussão sobre desenvolvimento sustentável como indicativa do estabelecimento de um campo de negociações, uma tentativa de encontrar um terreno comum entre ambientalistas, os novos interlocutores neste cenário, os agentes sociais que são (ou eram) considerados os maiores

degradadores da natureza, os empresários, sobretudo aqueles vinculados à indústria, motor do modelo de expansão e crescimento da economia capitalista. Nos basearemos em documentos e artigos que são expressivos deste esforço de construção consensual e em tentativas de definições conceituais em torno da noção (Lorentzen, 1991; Schmitheiny, 1991; Fortes, 1991).

Primeiramente, é interessante notar a iniciativa de elites empresariais internacionais de confeccionar documentos programáticos, como o *Business Charter for Sustainable Development* (Carta de Princípios sobre Desenvolvimento Sustentável), elaborado no âmbito da Câmara de Comércio Internacional e que "contém dezesseis princípios sobre gerenciamento ambiental na indústria" (Lorentzen, 1991: 6). Igualmente importante foi a criação do *Business Council for Sustainable Development* (Conselho Empresarial para o Desenvolvimento Sustentável), integrado por cinquenta líderes empresariais de várias nações e destinado a assessorar o secretário-geral da Conferência das Nações Unidas para o Meio Ambiente e Desenvolvimento, UNCED-92 (Lorentzen, 1991: 6; Fortes, 1991: 5).

Como combinar crescimento e conservação? Ao responder esta pergunta, por ele mesmo formulada, Stephan Schmidheiny, o principal conselheiro para Negócios e Indústria do secretário-geral da UNCED-92 e presidente do Conselho Empresarial mencionado acima, em documento apresentado no "Seminário Meio Ambiente e Desenvolvimento" da Confederação Nacional do Comércio e da Confederação Nacional da Indústria, no Rio de Janeiro, em março de 1991, se refere expressamente ao fato de que o desenvolvimento sustentável resultou do confronto/aprendizagem mútua entre empresários e ambientalistas:

"Até poucos anos atrás, a proteção ambiental era basicamente um conceito defensivo (...) [que] estava destinado a chocar-se com a cultura dos negócios baseada em incentivos e empreendimentos. É lógico que ambientalistas e indústrias tornaram-se oponentes. Recentemente, entretanto, cada grupo tem começado a aprender com o outro. (...) O processo de aprendizado mútuo empreendido por ambientalistas e empresários está conduzindo a uma compreensão muito importante da situação ecológica no planeta. O resultado tem sido o que considero o maior progresso até o presente momento na interação entre homem e natureza: o conceito de Desenvolvimento Sustentável. Esse conceito pode dar continuidade ao desenvolvimento econômico-social, para fazer face às necessidades dos que vivem hoje, sem comprometer a capacidade de futuras gerações enfrentarem suas próprias necessidades" (Schmidheiny, 1991: 8-9).

Stephan Schmidheiny é uma liderança reconhecida entre empresários e executivos participantes deste campo de debates. Tanto Erling Lorentzen, presidente do Conselho de Administração da Aracruz Celulose S.A., quanto Márcio Fortes – o primeiro, membro do Conselho Empresarial para o Desenvolvimento Sustentável, e, o segundo, seu coordenador executivo no Brasil – mencionam Schmidheiny nos seus artigos aqui citados (Lorentzen, 1991; Fortes, 1991).²⁸ Este empresário suíço tem procurado elaborar uma leitura "positiva" do ambientalismo, que incorpore elementos centrais do mundo dos negócios, como crescimento, mercado, custos e benefícios traduzíveis em uma contabilidade:

"(...) a sociedade ainda está longe de ser sustentável, largamente porque (...) o valor do meio ambiente ainda não está refletido nos preços pelos quais empresários e consumidores fazem suas escolhas no mercado. (...) A questão real é como os empresários podem realmente incluir o valor do meio ambiente nas suas operações e, a partir daí, conservar o mundo natural para futuras gerações" (op. cit.: 9).

"Sob a ótica dos negócios, o desenvolvimento sustentável tem quatro implicações básicas: 1) Uma mudança para a economia de oportunidade que facilite o acesso empresarial aos mercados e à capacidade tecnológica. Isso inclui melhor acesso ao crédito, aos mercados e à tecnologia apropriados. 2) Uma mudança para uma economia de conservação que incentive a inclusão de valores ambientais nas práticas comerciais. Isso significa uma reciclagem, um remanejamento e uma economia de reparo na qual o mundo em desenvolvimento usufruiria de muitas vantagens. 3) Uma mudança para uma economia que promova investimento a longo prazo e lucros reais, ao invés de maximização de lucros a curto prazo. 4) Uma mudança para uma cultura de poupança, ao invés de uma cultura baseada no consumo imediato. Isso se aplica igualmente a indivíduos, corporações e governos" (Schmidheiny, 1991: 9-10).

Fazendo diversos apelos, entre os quais o de que os governos evitem o uso de legislações apenas restritivas, mas também, ao contrário, que procurem "desenvolver uma estrutura legal que mude as regras do mercado para dar incentivos financeiros à atividade industrial sustentável" (p. 10), Schmidheiny termina com uma afirmação que, apesar do tom de cooperação de seu artigo, se levada a cabo dentro das regras de relacionamento econômico prevalescentes, congelaria as relações de força entre os Estados-Nações:

"O ônus para o Norte é liderar o estabelecimento de estruturas econômicas e novas tecnologias que encoragem o desenvolvimento sustentável de uma forma global. Somente dessa maneira poderão os países como o Brasil evitar os mesmos erros que já cometemos no Norte" (op. cit.: 11).

Já Márcio Fortes (1991), em artigo representativo de suas posições em um simpósio denominado "Desenvolvimento sustentável na América Latina: a visão empresarial", além dos elogios ao novo modelo de desenvolvimento emergente e suas vantagens em termos de legado para o futuro e de correções das evidentes distorções da contemporaneidade, se preocupa em resumir um conjunto de critérios, "a partir da ótica e da experiência empresarial", que "devem caracterizar (...) a era do desenvolvimento sustentável". São então listados e desenvolvidos em maior ou menor extensão os seguintes itens: uso parcimonioso dos recursos não renováveis, uso sustentável dos recursos renováveis; melhoria da qualidade ambiental; conservação da biodiversidade; busca do equilíbrio econômico social. Este último teria de considerar a "redução da pobreza; melhoria da distribuição de renda entre indivíduos e regiões; e aceleração da industrialização equalizadora dos países em desenvolvimento" (Fortes, 1991).

As definições de desenvolvimento sustentado de empresários são um índice da recepção das discussões ambientalistas entre industriais "esclarecidos", e como eles tentam casar a idéia de sustentabilidade com várias de suas preocupações, sobretudo com uma das essências da noção de desenvolvimento para o empresário: crescimento. Schmidheiny (1991: 9), por exemplo, afirma que "o crescimento é essencial para promover melhorias na qualidade da existência humana". Para Fortes (1991), "só a aceleração do desenvolvimento poderá engendrar soluções para os problemas ambientais. Enfim, crescer no presente garantindo o futuro". Já para Lorentzen (1991: 5-6), "grande parte dos problemas ambientais que o país enfrenta só será superada através de um processo contínuo de desenvolvimento. Mas este processo só terá sustentabilidade futura e só assegurará a plena inserção do Brasil na comunidade internacional se o meio ambiente for adequadamente protegido. Para isto, o modelo de desenvolvimento brasileiro deve basear-se no conceito de desenvolvimento sustentável. De acordo com este conceito, o desenvolvimento econômico e a proteção do meio ambiente não são conflitantes, mas complementares, um dependendo do outro. O crescimento econômico gera as condições necessárias para que o meio ambiente seja

protegido. Por outro lado, a proteção ambiental, em equilíbrio com outras necessidades humanas, é fundamental para um crescimento que seja sustentável".

Ao que tudo indica, ao evadir a consideração da diferença de poder político-econômico entre os "sujeitos" e os "objetos" do desenvolvimento, estas interpretações acabam por se alinhar com um tipo de explicação segundo a qual os problemas da miséria e das desigualdades sócio-econômicas serão resolvidos com o crescimento do bolo, tido como pressuposto de uma distribuição mais equitativa da riqueza social.

Além do mais, a inserção do Brasil, por exemplo, na "nova ordem econômica internacional" se dá praticamente (ou pragmaticamente) na mesma posição dependente prevalescente. Como Isabel C. M. Carvalho notou com relação à noção de desenvolvimento sustentado do Relatório Brundtland, "nessa concepção permanecem os financiados e os financiadores. Embora mude a qualidade do desenvolvimento, a distinção entre quem deve guiar e quem deve ser guiado no percurso de transição é mantida" (Carvalho, 1991: 13). Esta autora aponta, ainda, para o caráter essencial de reforma desta "nova" proposição: "O desenvolvimento sustentável reafirma o atual modelo de desenvolvimento, aperfeiçoando-o, na medida em que propõe um melhor manejo de seus custos sociais e ambientais. O fato de advogar uma sociedade mais produtiva com um menor custo sócio-ambiental não implica necessariamente uma opção por uma ordem mais justa e participativa. Pode-se chegar a um alto nível de eficiência, com novas e 'limpas' tecnologias, e até mesmo com uma diminuição dos índices de pobreza absoluta, sem que se altere significativamente o grau de participação política e a ética das relações sociais" (idem).

À GUIA DE CONCLUSÃO

Em 1979, já dentro do período que anunciava e amadurecia a crise das formulações ideológicas/utópicas do século XIX ainda amplamente em vigor no século atual, Alvin Gouldner procurava, nos marcos da suposição da existência de *um* grande sujeito transformador da realidade social, definir a existência de uma nova classe formada por uma aliança de intelectuais e técnicos fundada sobre a detenção e manipulação do saber.²⁹ Esta concepção de que os homens que detêm o saber ou a informação são os que irão ou deveriam deter o poder tem uma longa genealogia desde a República de Platão até Lyotard (1990), passando

por Saint-Simon (1965). O filósofo francês Lyotard, para muitos o primeiro filósofo do pós-modernismo, considera o seguinte:

"Sabe-se que o saber tornou-se nos últimos decênios a principal força de produção, que já modificou sensivelmente a composição das populações ativas nos países mais desenvolvidos e constitui o principal ponto de estrangulamento para os países em vias de desenvolvimento. Na idade pós-industrial e pós-moderna, a ciência conservará e sem dúvida reforçará ainda mais sua importância na disputa das capacidades produtivas dos Estados-Nações. Esta situação constitui mesmo uma das razões que faz pensar que o afastamento em relação aos países em vias de desenvolvimento não cessará de alargar-se no futuro. (...) Sob a forma de mercadoria informacional indispensável ao poderio produtivo, o saber já é e será um desafio maior, talvez o mais importante, na competição mundial pelo poder" (1990 [1979]: 5).

Um dos principais autores do debate sobre pós-modernismo, o arquiteto Charles Jencks, caminha na mesma direção e chega a cunhar um nome para a nova classe, o *cognitariado* (em óbvia alusão ao termo *proletariado*):

"Em um mundo pós-moderno, o fato social fundamental é o crescimento revolucionário daqueles que criam e passam informação ou, para dizê-lo de outra forma, a súbita emergência do que parece ser uma nova classe, a substituição do proletariado pelo *cognitariado*. Mas claro que estes novos trabalhadores não são classe trabalhadora, nem exatamente classe média, mas sim uma *paraclasse*. Estatisticamente, a sua maioria é de funcionários, secretários, pessoas no ramo dos seguros, dos mercados de capitais, professores, gerentes, burocratas governamentais, advogados, escritores, bancários, técnicos, programadores e contadores. Seus salários diferenciam-se tanto quanto seu modo de vida e status e, supondo-se que se pudesse subdividir este grande grupo em camadas, finalmente graduadas desde *cognicratas*, no topo, a *cogniproles*, na base, as distinções seriam amplamente ilusórias, porque as divisões internas estão sempre mudando com relação umas às outras, já que há uma mudança constante de empregos e suas especificações. Indivíduos movem-se internamente ao grupo abrangente. Faz mais sentido contrastar esta *paraclasse* com grupos históricos anteriores, para entender mudanças em poder e na produção" (Jencks, 1989: 44).

Se há algo estimulante na crítica pós-moderna é a sua pretensão de interpretar o presente sem medo de romper com os cânones recebidos. Ao procurar posicionar-se diante das poderosas mudanças em curso, os pós-modernos tornam-se altamente sensíveis aos ventos correntes e ousam formular

alternativas interpretativas. Há um aspecto que cabe ressaltar. Ao procurar um "novo sujeito da história", ou onde ancorar as relações de poder político e de transformação, alguns autores pós-modernos não deixam de mover-se em um universo de preocupações próximo ao marxismo clássico. Com a emergência exuberante e avassaladora do capitalismo industrial no século XIX, fazendo com que tudo que é sólido se desmanchasse no ar, Marx propõe a existência de duas classes fundamentais vinculadas à dinâmica da grande indústria. No final do século XX, com o capitalismo transnacional, planetarizado, na era da imediatez e simultaneidade, quando a indústria têxtil e a própria metalurgia deixaram de ser (em um caso há mais tempo, noutra mais recentemente) setores de ponta para a acumulação, e as indústrias eletrônica, de informação e de comunicação tomam a dianteira em todos os sentidos, se modificam, por exemplo, relações de trabalho, ideologias de gerenciamento, distribuição geográfica e organização do processo produtivo, a importância do capital financeiro unificado globalmente via satélite e as posições internas ao sistema mundial. Neste clima de transformações, onde as perplexidades e incertezas se instauram, não parece estranho que se tente interpretar uma "nova classe", uma "paraclasse" com relação ao feixo mais evidente de atores que ganham crescentemente peso nas determinações da reprodução da vida social contemporânea.

Neste sentido, o trabalho de Alvin Gouldner, polêmico, sem dúvida, representa um esforço diferenciado de procurar delinear esta "nova classe". Neste texto, é interessante notar que, para Gouldner, antes mesmo de o "ambientalismo" ter a visibilidade que tem, a "ecologia ambientalista" e a teoria dos sistemas eram algumas das ideologias centrais da "nova classe". A "nova ideologia ecológica" propiciaria maior iniciativa de ação, se caracterizaria por ser "multicientífica", possibilitando um arco de alianças amplo entre "vários tipos de *intelligentsia* técnica" e – via rechaço ao domínio sobre a natureza – "intelectuais humanistas" (Gouldner, 1980: 65). Gouldner menciona os antecedentes românticos da ecologia e o fato de ela se basear em uma metáfora orgânica para diferenciá-la da teoria de sistemas (que "apela a una metáfora mecanicista más afín a la conciencia tecnocrática", p. 65). Desta forma

"Si la ecología tiene un fuerte matiz populista, la teoría de sistemas está imbuída de um elitismo más fuerte (...) Pero ambas ideologías apuntan tácitamente al problema de la *desunión* de la Nueva Clase, y pueden ser interpretadas como diferentes esfuerzos para tender un puente entre sus diversas facciones rivales y divergentes. Sin embargo, el elitismo de la teoría de sistemas circunscribe la solidaridad social que puede promover, limitándola – a lo sumo – a la *intelligentsia* técnica; la capacidad de la ecología para promover la unidad,

aunque también en una visión multicientífica, es, al menos en algunas de sus versiones, accesible para un público más vasto y puede engendrar una solidaridad más amplia, que incluye a los humanistas tanto como a la *intelligentsia* técnica" (Gouldner, 1988: 66).

Além destas características levantadas por Gouldner e que dizem respeito a aspectos gerais do ambientalismo, cabe, para finalizar, ressaltar as características de utopia presentes na idéia de desenvolvimento sustentado e que se movimentam em parâmetros de racionalidade próximos, senão idênticos, aos do projeto Iluminista: manipulação do futuro; suspensão de conflitos e correção de deficiências através da implementação de uma solução ótima; apelo à possibilidade de estabelecer uma etapa mais avançada do que a anterior, se determinado modelo for estabelecido e seguido; conceber a humanidade como uma só e com o mesmo destino *universal* (organizando-a sob um mesmo eixo temporal como ocorre com a idéia de progresso – destino, aqui, sendo uma categoria fundamental de *futuro* comum); recuperação de uma noção de totalidade centralizada na relação homem/natureza e na construção de uma visão holística da realidade; manutenção do planejamento como requisito fundamental, já que desenvolvimento sustentável requer uma nova e complexa síntese de planejamento nacional adequada às novas tecnologias e contratos sociais.

TABELA 1*

CONSERVATION INTERNATIONAL

Endereço: 1015 18th St. N.W. – Washington, D.C. 20036

Telefone: (202) 429-5660

Fundação: 1987. Membros: 2.700. Pessoal Administ.: 42, nos EUA. Orçamento Anual: US\$ 3,8 milhões. Política brasileira: Provavelmente interessada na criação e manutenção de uma reserva biológica, mas sua política brasileira ainda está sendo formulada.

ENVIRONMENTAL DEFFENSE FUND

Endereço: 1616 P. St. N.W. – Washington, D.C. 20036

Telefone: (202) 387-2100

Fundação: 1968. Membros: 100 mil. Pessoal Administ.: 80, mais 16 advogados. Orçamento Anual: US\$ 5,8 milhões em 1987. Política brasileira: *Lobby* junto ao Banco Mundial e ao BID, quando as condições ambientais dos empréstimos não são cumpridas, contato próximo com seringueiros no Acre.

GREENPEACE FOUNDATION

Endereço: 1436 U St. N.W. – Washington, D.C. 20009

Telefone: (202) 462-1177

Fundação: 1971. Membros: 2,5 milhões no mundo. Pessoal Administ.: 200, nos EUA. Orçamento: US\$ 22 milhões em 1987. Política brasileira: Interessada principalmente na preservação da floresta tropical; provavelmente abrirá escritório no Brasil proximamente.

NATIONAL WILDLIFE FEDERATION

Endereço: 1400 16th St. N.W. – Washington, D.C. 20036

Telefone: (202) 797-6603

Fundação: 1936. Membros: 5,8 milhões no mundo. Pessoal Administ.: 650, nos EUA. Orçamento Anual: US\$ 70 milhões. Política brasileira: Trabalho com a ETF fazendo *lobby* junto aos bancos multilaterais; trabalho no Brasil com SOS Mata Atlântica, Funatura, Instituto de Estudos Amazônicos.

NATURAL RESOURCES DEFENSE COUNCIL

Endereço: 1350 New York Ave., N.W. – Washington, D.C. 20005

Telefone: (202) 783-7800

Fundação: 1970. Membros: 104 mil. Pessoal Administ.: 135. Orçamento Anual: US\$ 11 milhões. Política brasileira: Faz *lobby* junto ao Banco Mundial com outros grupos para assegurar a preservação da floresta tropical.

NATURE CONSERVANCY

Endereço: 1815 North Lynn St. – Arlington, V.a. 22209

Telefone: (703) 841-5300

Fundação: 1951. Membros: 1 milhão. Pessoal Administ.: mil. Orçamento Anual: US\$ 58 milhões em 1988. Política brasileira: Serve como consultora gratuita para grupos que desejem comprar grandes extensões de terra para reservas naturais.

WORLD RESOURCES INSTITUTE

Endereço: 1709 New York Ave., – Washington, D.C. 20006
Telefone: (202) 638-6300

Fundação: 1982. Membros: Não é uma organização deste tipo. Pessoal Administ.: 85. Orçamento Anual: US\$ 4,2 milhões. Política brasileira: Sobretudo uma organização de pesquisa e *think tank*, não oferece bolsas nem administra programas; realizou um seminário no Brasil em 1988 sobre os "Swaps" de conversão da dívida em investimentos ambientais.

WORD WILDLIFE FUND

Endereço: 1250 24th St. N.W. – Washington, D.C. 20037
Telefone: (202) 293-4800

Fundação: 1961. Membros: 600 mil. Pessoal Administ.: 150, nos EUA. Orçamento Anual: US\$ 35 milhões em 1990. Política brasileira: Provê bolsas para ONGs brasileiras que fazem pesquisas ecológicas, educação ambiental e treinamento de conservacionistas; tem trabalhado com SOS Mata Atlântica, Funatura, Jardim Botânico, Fundação Brasileira para Conservação da Natureza, Museu Goeldi.

TOTAL: US\$ 200,800,000.00. PESSOAL: 2.358. MEMBROS: 10 milhões.

* Agradeço ao boletim *Brasil Watch* a permissão para reproduzir estes dados. As informações são de 1989.

NOTAS

(1) Uma primeira versão deste trabalho foi apresentada e discutida junto ao *ôrésauò* sobre "Cultura e Desenvolvimento" do Instituto de Estudos da Religião (ISER), Rio de Janeiro, durante o ano de 1991. Agradeço as sugestões de Carlos Eduardo Rabelo de Mendonça, Maria Laura Viveiros

de Castro, Luis Eduardo Soares, Lygia Segala, Otávio Guilherme Velho, Regina Novaes e Rubem César Fernandes. Como de praxe, é inteiramente minha a responsabilidade pelos conteúdos deste texto.

(2) Como se verá, desenvolvimento, neste texto, será designado como noção, ideologia, utopia e sistema ideacional. Efetivamente ele pode se referir desde a uma tentativa de sistematização acadêmica para a interpretação de mudança sócio-econômica até a conjuntos de idéias que orientam e legitimam a ação dos atores sociais.

(3) Sobre modernidade, veja-se, por exemplo, a polêmica Herman/Anderson (Berman, 1987 e 1989; Anderson, 1989), artigos como os de Habermas (1989) e livros como os de Rouanet (1987). F. Robertson, em um dos melhores trabalhos sobre a relação antropologia/desenvolvimento/planejamento, aponta para mistificação ao redor da planificação de desenvolvimento e afirma que, na disjuntiva entre o conhecimento popular e racionalidade estatal-tecnocrática, marcada por relações assimétricas de poder, em realidade "ninguém tem uma compreensão adequada de desenvolvimento planejado" (1984: 305).

(4) Nas Ciências Sociais, desenvolvimento é um tópico sobre qual uma vasta literatura tem sido produzida. Contemporaneamente, é cada vez mais comum ter autores de diferentes disciplinas e nacionalidades que afirmam a existência de uma crise nos "modos de pensar desenvolvimento". Para interpretações sobre as mudanças na realidade contemporânea assim como sobre seus efeitos sobre a teoria do desenvolvimento, veja, por exemplo, Harvey (1989), Zentes (1988), Dube (1988) e Frankel (1987). Veja também Binder (1986).

(5) Aqui cabe lembrar que Auguste Comte, fundador do positivismo, filosofia da maior importância para a consolidação de uma visão do mundo e uma perspectiva de história ajustadas à consolidação da razão técnico-científica própria ao industrialismo e seus aparatos burocrático-administrativos, foi discípulo de Saint-Simon. Para o que se segue, ver, por exemplo, Herman (1987: 71-2), Durkheim (1958) e Perroux (1965).

(6) Henderson (1990: 69), ao criticar o economicismo dos indicadores econômicos e dos itens mais comumente aceitos em sistemas de contabilidade nacional, afirma: "Não apenas essas estatísticas per capita escondem as diferenças crescentes entre ricos e pobres em muitos países, mas também desconhecem inteiramente a estimativa de 50% de todas as atividades produtivas, mesmo nos países industrializados, não pagas e informais. Estes e outros erros nas contabilidades nacionais advêm do fato de que foram desenhadas na Segunda Guerra Mundial para fins militares e estratégicos, mais do que para objetivos humanos e de desenvolvimento social".

(7) Retomarei esta questão mais adiante.

(8) Não deixa de ser provocativa a contemporaneidade dos comentários de Manheim (1972: 275-6), publicados originalmente em 1929, também num contexto de muitos desencantos: "Neste estágio maduro e adiantado de desenvolvimento, a perspectiva total tende a desaparecer em proporção ao desaparecimento da utopia. Somente os grupos de extrema esquerda e de extrema direita, na vida moderna, acreditam haver uma unidade no processo de desenvolvimento (...) Toda vez que a utopia desaparece, a história deixa de ser um processo que conduz a um fim último. O quadro de referência de acordo com o qual avaliamos os fatos deixa de existir, restando-nos uma série de acontecimentos, todos idênticos no que se refere à sua significação interna. Desaparece o conceito de tempo histórico, que conduzia a época qualitativamente diferente, e a história se torna cada vez mais semelhante ao espaço não diferenciado. Todos os elementos de pensamento enraizados nas utopias são agora vistos de um ponto de vista cético e relativista".

(9) "Abandonando una perspectiva futurista que enfoca los problemas exclusivamente a través de algun modelo de sociedad futura, nos abrimos a las tensiones y contradicciones existentes. Ellas pierden su conotación peyorativa. Ya vimos la valorización de la heterogeneidad por parte de la cultura postmoderna. Ella permite enfrentar la complejidad social sin pretender reducirla de

inmediato. Hoy ya no se trata tanto de tolerar el discurso (que remite a un sentido comun o mayoritario) como de fomentar una multiplicidad de sentidos, sin presuponer una instancia última. Desde este punto de vista, la incertidumbre es un rasgo distintivo de la postmodernidad. No obstante esa nueva disposición por asumir la ausencia de certezas, ello tiene un límite. Más allá de cierto punto, el desencanto deja de ser una benéfica pérdida de ilusiones y se transforma en una peligrosa pérdida de sentido" (Lechner, 1988: 135).

(10) Minhas próprias concepções sobre esta questão estão baseadas no clássico de Karl Mannheim (1972) e no trabalho de Paul Ricoeur (1986).

(11) Para uma história do ambientalismo no Brasil contemporâneo, onde são exploradas suas diferenças, veja Viola (1987, 1991). Anna Bramwell (1989), em seu livro sobre a história do ambientalismo internacional, mostra a complexidade político-ideológica do movimento ecológico.

(12) Segundo a mencionada autora "... havia apoio no mais alto nível de poder Nazista para as idéias ecológicas – especialmente se se incorpora a atitude de Hitler e Himmler sobre vegetarianismo e direitos animais" (Bramwell, 1989: 196); "havia dois níveis de apoio ecológico no Terceiro Reich. O primeiro ao nível ministerial, o segundo ao nível de planejamento e administrativo" (p. 197). Bramwell cita a presença de altos funcionários, alguns célebres como Rudolf Hess, e, num contexto de disseminação de idéias naturistas e antroposóficas, fatos como a preocupação com a "retenção de plantas selvagens para formar um banco de gens e de potencial de resistência"; posições antifertilizantes artificiais, pró-agricultura natural, simples, mais camponesa, independente do capital. Além disso, a "Alemanha Nazista foi o primeiro país na Europa a criar reservas naturais" (p. 199), criou leis para proteger o habitat da vida selvagem, leis antiviviseção e teve atuação intensa na proteção das florestas.

(13) Veja Tabela I, no final do texto, para uma seleção de algumas das mais importantes. De fato há grupos de origem e atuação radicais nos Estados Unidos. Agradeço a Eduardo Viola por levantar a questão, bem como por me informar de que "a pesquisa empírica aponta para a vinculação entre as culturas ambientalistas e liberal e, em doses menores, também a radical, nos EUA" (comunicação pessoal).

(14) A respeito de outro influente paradigma na discussão sobre desenvolvimento, Leonard Binder (1986: 10) afirma o seguinte: "Muitos críticos da teoria liberal do desenvolvimento têm argumentado que ela pode ser melhor entendida como um reflexo ideológico dos interesses capitalistas americanos e imperialistas do terceiro mundo. Apesar de isto não ser totalmente incorreto, creio que a origem da teoria liberal do desenvolvimento se encontra numa extensão bastante natural do paradigma dominante (ideológico, é claro) a este novo campo, da aspiração, senão da convicção, de que o pluralismo pragmático poderia ser a base de uma ciência universal da política tanto quanto uma explicação e justificativa do sistema político americano". E complementa: "Esta teoria liberal do desenvolvimento foi virtualmente ubíqua no final dos anos 50, começo dos 60. Seu defeito não está em subordinar os interesses das nações em desenvolvimento à classe governante nos Estados Unidos, mas em estender uma imagem de nós mesmos, como alguns liberais gostariam que fôssemos, às potencialidades de outros países muito diferentes" (op. cit.: 11-2).

(15) *Apocaliticismo* que para Zencey "preenche um desejo de escapar ao fluxo de tempo real e ordinário, para fixar o fluxo da história em um único momento de importância aplastadora".

(16) O trabalho mais avançado nesta direção é o do economista David Pearce com os seus colaboradores (Pearce et al., 1989). O livro de Daly & Cobb (1989) também aponta para este objetivo.

RIBEIRO, Gustavo Lins. Ambientalismo e desenvolvimento sustentado. Nova ideologia/utopia do desenvolvimento.

O Departamento de Meio Ambiente do Banco Mundial tem produzido vários trabalhos numa perspectiva similar (ver, por exemplo, Dixon & Fallon, 1989; Costanza et al., 1990).

(17) Sobre etnodesenvolvimento, veja-se também Davis (1988), UNESCO (1981) e o livro *Autodesarrollo indígena en las Américas* (IWGIA, 1989), onde etnodesenvolvimento foi substituído por "autodesarrollo indígena", aparentemente porque os participantes indígenas do simpósio organizado pelo "International Work Group for Indigenous Affairs" "no gustaran del concepto 'etno-desarrollo', y prefirieron ver cualquier desarrollo en la forma de autodeterminación" (IWGIA, 1989: 10).

(18) Este livro, *Salve o planeta. Qualidade de vida – 1990*, do "World Watch Institute", é o sétimo volume de uma série amplamente consumida em todo o mundo, inclusive em mais de 800 cursos em colégios e universidades norte-americanos. Além do português, está publicado em espanhol, árabe, chinês, japonês, indonésio, alemão, italiano, polonês, francês, russo e inglês, e naturalmente o será em norueguês, sueco, holandês, húngaro e coreano.

(19) Esta declaração resultou de um encontro de 31 associações de lideranças da África, Sudeste Asiático, Sul da Ásia, Pacífico Sul, América Latina, Caribe, América do Norte e Europa, em Manila, Filipinas, de 6 a 10 de junho de 1989 (Declaração..., 1990: 45).

(20) Sem dúvida também levanta interessantes questões quanto ao lugar e eficácia da resistência indígena e popular à destruição de seus repertórios culturais.

(21) As citações do Relatório "Nosso Futuro Comum" (1987), ou relatório Brundtland, são feitas a partir de Santos (1991). Também são utilizadas definições encontráveis na versão preliminar dos "Subsídios Técnicos para Elaboração do Relatório Nacional do Brasil para a Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento" (CIMA, 1991).

(22) As citações de Santos foram retiradas de CMMAD (1988). Os grifos são meus.

(23) Agradeço a Luís Eduardo Soares e a Rubem César Fernandes por chamarem a atenção para este importante aspecto.

(24) Não se pode deixar de notar que em diversos modos esta discussão se assemelha às críticas feitas pela sociologia do desenvolvimento, nas décadas de 60 e 70, ao economicismo reducionista e ocultador das diferenças sociais dos grandes indicadores de desenvolvimento como, por exemplo, renda per capita.

(25) A influência do chamado sócio-ambientalismo é patente no Brasil. No V Encontro do Fórum das ONGs Brasileiras, ocorrido entre 1º de maio e 2 de junho de 1991 e preparatório à Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, se compôs a Nova Coordenação Nacional do fórum, que contava então com quase mil entidades filiadas. Ficou assim: "ONGs: SOS Mata Atlântica; EDI – Centro Ecumênico de Documentação e Informação; FASE Nacional – Federação dos órgãos de Assistência Social e Educação; AS-PTA – Assessoria e Serviço a Projetos em Agricultura Alternativa; BASE – Instituto Brasileiro de Análises Sociais e Econômicas; SER – Instituto Superior de Estudos da Religião. MOVIMENTOS SINDICAIS: CUT Nacional; CNS – Conselho Nacional dos Seringueiros; Movimento de Mulheres; Movimento Negro; Movimento Juventude; Movimento Indígena; CRAB – Comissão Nacional dos Atingidos por Barragens; FAMERJ – Federação das Associações de Moradores do Rio de Janeiro. REPRESENTAÇÃO REGIONAL: No sul, UPAN (RS), União Protetora do Ambiente Natural, Fórum Estadual (SC); no norte, Fórum Permanente de Debates da Amazônia (AM); no nordeste, SEAN – Secretaria das Entidades Ambientistas do Nordeste (Caatinga – PE), Fórum Estadual (BA), Fórum Rio Parnaíba

(PI); no sudeste, Fórum de Minas (MG), Apedema (SP), Fórum Rio (RJ), Apedema (RJ); no centro-oeste, Viva Alternativa (DF)" (INESC, 1991: 8).

(26) A polêmica sobre este documento preliminar, encomendado a cerca de 80 especialistas em temas ambientais e correlatos, gira em torno da sua responsabilidade. A profusão de autores confere a estes "Subsídios Técnicos" um caráter desigual tanto em termos técnicos quanto ideológicos, que dá, freqüentemente, a impressão de se estar diante de uma colcha de retalhos. Sublinhe-se que vários dos autores são acadêmicos de grande reputação, alguns com expressiva liderança tanto no meio acadêmico quanto em ONGs.

(27) "Por metarrelatos se entienden las categorías trascendentales que la modernidad se ha forjado para interpretar y normar la realidad. Estas categorías obedecen al proyecto Iluminista y tienen por función integrar, bajo una dirección articulada, el proceso de acumulación de conocimientos, de desarrollo de las fuerzas productivas y de ordenamiento sociopolítico. Así, categorías tales como la progresión de la razón, la emancipación del hombre, el autoconocimiento progresivo o la autonomía de la voluntad, fueron elaboradas para dar sentido unitario al amplio espectro de fenómenos políticos, procesos sociales y manifestaciones culturales. Todos estos metarrelatos se remiten, a su vez, a una glorificación de la idea de progreso, es decir, a la convicción de que la historia marcha en una direccionalidad determinada en la que el futuro es, por definición, superación del presente. Los metarrelatos constituyen, en suma, categorías que tornan la realidad inteligible, racional y predecible. (...) En esto, tanto el liberalismo clásico como el marxismo se inspiran en una matriz iluminista común, invocando principios universales que por mucho tiempo han exhibido enorme capacidad movilizadora" (Hopenhayn, 1988: 61-2).

(28) Eliezer Batista, presidente da Rio Doce Internacional, é outro membro brasileiro deste conselho (Lorentzen, 1991: 7).

(29) O livro de Gouldner foi publicado em espanhol em 1980.

BIBLIOGRAFIA

- ANDERSON, Perry. "Modernidad y Revolución". In Nicolás Casullo (org.), *El debate modernidad post-modernidad*. Buenos Aires, Puntosur, 1989.
- AUFDERHEIDE, Pat e RICH, Bruce. "Environmental Reform and the Multilateral Banks", *World Policy Journal*. Spring, 1988.
- BERMAN, Marshall. "O Fausto de Goethe: a tragédia do desenvolvimento". In Marshall Berman, *Tudo que é sólido desmancha no ar*. São Paulo, Companhia das Letras, 1987.
- _____. "Las Señales en la Calle (Respuesta a Perry Anderson)". In Nicolás Casullo (org.), *El debate modernidad post-modernidad*. Buenos Aires, Puntosur, 1989.
- BINDER, Leonard. "The Natural History of Development Theory", *Comparative Studies in Society and History*, 28: 3-33, 1986.
- BLOMSTROM, Magnus e HETTNE, Bjorn. *Development Theory in Transition. The Dependency Debate and Beyond: Third World Responses*. Londres, Zed Books, 1988.

- DODDS, E. R. *The Ancient Concept of Progress, and other essays on Greek literature and belief*. Oxford, Oxford University Press, 1973.
- DUBE, S. C. *Modernization and Development. The Search for Alternative Paradigms*. Londres, Zed Books, 1988.
- DURKHEIM, Emile. *Socialism and Saint-Simon*. Editado com uma "Introdução" por Alvin W. Gouldner. Londres, Routledge & Kegan Paul Ltd., 1958.
- FORTES, Márcio. "O desenvolvimento sustentável", *Jornal do Brasil*, Caderno "Ecologia", 22/7/1991, p. 5.
- FRANKEL, Boris. *Los utopistas post-industriales*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Vision, 1987.
- FURTADO, Celso. "Da ideologia do progresso à do desenvolvimento". In *Criatividade e dependência na civilização industrial*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978.
- GOULDNER, Alvin W. *El futuro de los intelectuales y la nueva clase*. Madrid, Alianza Editorial, 1980.
- HABERMAS, Jurgen. "Modernidad, un proyecto incompleto". In Nicolás Casullo (org.), *El debate modernidad postmodernidad*. Buenos Aires, Puntosur, 1989.
- HARVEY, David. *The Condition of Post-Modernity*. Oxford, Basil Blackwell, 1989.
- HENDERSON, Hazel. "New Indicators for Culturally Specific, Sustainable Development". *IFDA Dossier*, 75/76: 68-76, jan./abr., 1990.
- HOPENHAYN, Martín. "El debate postmoderno y la dimensión cultural del desarrollo". In Fernando Calderón (org.), *Imágenes desconocidas. La modernidad en la encrucijada postmoderna*. Buenos Aires, CLACSO, 1988.
- INESC – Instituto de Estudos Sócio-Econômicos. *Informativo INESC*, ano V, n. 14, Brasília, 1991.
- IWGIA – International Work Group for Indigenous Affairs. *Autodesarrollo indígena en las Américas*. Copenhague, IWGIA, 1989.
- JAMESON, F. "Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism", *New Left Review*, 145: 53-92, 1984.
- JENCKS, Charles. *What is Post-Modernity?* Londres/Nova York, Academy Editions/St. Martin's Press, 1989.
- LECHNER, Norbert. "El desencanto postmoderno". In Fernando Calderón (org.), *Imágenes desconocidas. La modernidad en la encrucijada postmoderna*. Buenos Aires, CLACSO, 1988.
- LORENTZEN, Erling. "Gerenciamento ambiental na indústria", *ECORIO*, ano 1, n. 2: 5-7, Rio de Janeiro, 1991.
- LYNTON, Nandani. *Holism and Individualism in Green Party Ideology*. Trabalho apresentado na 88ª Reunião da Associação Americana de Antropologia, Washington, D.C., 1989.
- LYOTARD, Jean-François. *O pós-moderno*. 3 ed., Rio de Janeiro, José Olympio, 1990.
- MANHEIM, Karl. *Ideologia e utopia*. Rio de Janeiro, Zahar, 1976.

- RIBEIRO, Gustavo Lins. *Ambientalismo e desenvolvimento sustentado. Nova ideologia/utopia do desenvolvimento.*
- MAYBURY-Lewis, David. *Development and Human Rights. The Responsibility of the Anthropologist.* Trabalho apresentado no "Seminário Internacional sobre Desenvolvimento e Direitos Humanos", ABA/UNICAMP, Campinas, 5 a 6 de abril de 1990.
- PEARCE, David, MARKANDYA, Anil & BARBIER, Edward B. *Blueprint for a Green Economy.* Londres, Earthscan Publications Ltd., 1989.
- PERROUX, François. "Leitura do saint-simonismo e leitura do nosso tempo". In *Indústria e criação coletiva.* Lisboa, Livraria Moraes Editora, 1965.
- PIANTA, Mario & RENNER, Michael. "The State System and the Consequences for Environmental Degradation". In *Ecological Security and Peace.* Número especial do International Peace Research Newsletter. Rio de Janeiro, vol. XXVII, n. 1, 1989.
- QUIJANO, Anibal. "Modernidad, identidad y utopía en América Latina". In Fernando Calderón (org.), *Imágenes desconocidas. La modernidad en la encrucijada postmoderna.* Buenos Aires, CLACSO, 1988.
- RIBEIRO, Gustavo Lins. "Latin America and the Development Debate", *Indian Journal of Social Science*, vol. III, n. 2: 271-95, 1990.
- RICH, Bruce. "Conservation woes at the World Bank", *The Nation*, 23 de janeiro, 1989.
- RICOEUR, Paul. *Lectures on Ideology and Utopia.* Nova York, Columbia University Press, 1986.
- ROBERTSON, A. F. *People and the State: an Anthropology of Planned Development.* Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
- ROUANET, Sérgio Paulo. *As razões do Iluminismo.* São Paulo, Companhia das Letras, 1987.
- SACHS, Ignacy. *Ecodesenvolvimento, crescer sem destruir.* São Paulo, Edições Vértice, 1986.
- SAINT-SIMON, C. H. de. *La Physiologie Sociale. Oeuvres Choisies.* Introdução e notas de Georges Gurvitch. Paris, Presses Universitaires de France, 1965.
- SANTOS, Selene Herculano dos. *Reflexões críticas sobre o Relatório Brundtland: as questões do "Desenvolvimento sustentável" e da nova ordem econômica internacional.* Rio de Janeiro, Grupo de Defesa Ecológica — GRUDE, 1991, mimeo.
- SCHMIDHEINY, Stephan. *Desenvolvimento sustentável: um desafio global para a indústria.* *ECORIO*, ano 1, n. 2: 8-11, Rio de Janeiro, 1991.
- STAVENHAGEN, Rodolfo. "Etnodesenvolvimento: uma dimensão ignorada no pensamento desenvolvimentista", *Anuário Antropológico*, 85: 11-44, 1985.
- SUNKEL, Osvaldo. "El desarrollo sustentable: del marco conceptual a una propuesta operacional para Chile", *Ifda Dossier*, n. 75/76: 51-62, 1990.
- SZENTESI, Tamás. *The Transformation of the World Economy. New Directions and New Interests.* Londres, Zed Books, 1988.
- UNESCO – United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization. *Reunión de expertos sobre etnodesarrollo y etnocídio en América Latina.* San José, Costa Rica, 1981.

- VIOLA, Eduardo. "O movimento ecológico no Brasil (1974-1986): do ambientalismo à ecopolítica".
In : José Augusto Pádua (org.), *Ecologia e política no Brasil*. Rio de Janeiro, Editora Espaço e Tempo/IUPERJ, 1987.
- _____. *O movimento ambientalista no Brasil (1971-1991): da denúncia e conscientização pública para a institucionalização e o desenvolvimento sustentável*. Trabalho apresentado no GT "Ecologia, política e sociedade", 15º Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu (MG), 1991.
- ZENCEY, Eric. "Apocalypse Now? Ecology and the Peril of Doomsday Visions", *Utne Reader*, 31: 90-93, 1989.

ABSTRACT: This paper aims at adequate innovative interpretations for the understanding of contemporary problems such as environmentalism. The notion of development – a basic one in modern western European Culture – has been taken in such a flexible way that became, almost senseless. This article focus on the changes in such notion that took place under the economical, social and political transformations of the contemporary world.

KEY WORDS: environmentalism, ecology, anthropological theory, development, post modernism, utopia, ideology, sustained development.

Recebido para publicação em maio de 1992.

REFLEXÕES SOBRE UMA ANTROPOLOGIA DAS SOCIEDADES COMPLEXAS

Paula Montero

(Professora do Departamento de Antropologia da FFLCH/USP)

RESUMO: O artigo faz uma reflexão das condições atuais que determinam a reflexão antropológica das sociedades complexas. Para tanto, procura fazer um balanço dos principais conceitos que orientaram a construção histórica da disciplina – tais como o conceito de homem e de cultura – tentando avaliar sua adequação para a análise das realidades contemporâneas. O autor propõe novos caminhos interpretativos para superar alguns dos impasses – tais como o relativismo cultural que a Antropologia enfrenta hoje diante de seus novos objetos.

PALAVRAS-CHAVES: teoria antropológica, modernidade, antropologia das sociedades complexas, cultura, mundialização, crise da antropologia, objetividade, relativismo cultural.

Toda disciplina trabalha com um conjunto de conceitos-chaves os quais ao mesmo tempo delimitam o escopo de suas preocupações e definem sua maneira de abordar os problemas a ela atinentes. A formação e o desenvolvimento da Antropologia como campo científico realizou-se como se sabe em torno de duas categorias fundamentais: a idéia de Homem e a idéia de Cultura. No entanto, apesar da aparente transparência dessas noções, uma longa (e lenta) história está na base de sua construção, bem como toda uma série de sentidos diversos estão a elas agregados de maneira muitas vezes inconsciente. Se usamos e confiamos nesses instrumentos conceituais sem nos perguntarmos pela sua origem é porque, como bem observa Eric Wolf, além de serem amplamente partilhados e facilmente compreendidos (o que nos economiza longas explicações), "são também os que temos à mão".¹

Considero todavia que o momento é propício para que retomemos um balanço desses conceitos, não tanto porque eles me pareçam inadequados à

compreensão das realidades contemporâneas, mas porque é preciso mais clareza a respeito dos problemas aos quais a Antropologia pretende hoje responder, bem como da natureza de sua interpretação. Com efeito, não é mais novidade dizer que o objeto clássico da Antropologia – as sociedades tribais – estão em vias de desaparecimento ou pelo menos em processo de integração, em escala variada, na ordem mundial. O fenômeno da mundialização das culturas acaba afetando um dos alicerces fundamentais da metodologia antropológica que retirava do distanciamento geográfico e cultural a "garantia inesperada de objetividade", segundo expressão de Lévi-Strauss.² Além disso, essa aproximação fez com que os objetos tradicionalmente estudados pelo antropólogo se tornassem "objetos falantes com um ponto de vista próprio".³ Eles aceitam ou se contrapõem às interpretações etnológicas, assumem, recusam ou corrigem as imagens de si que estes estudiosos produziram e até mesmo irrompem com vida própria nos debates que dividem os acadêmicos em torno da natureza da explicação antropológica. Um dos mais interessantes episódios a esse respeito foi a recente controvérsia entre antropólogos e os Maori da Nova Zelândia, relatada por John Wilford, em torno dos mitos de fundação de sua cultura.

Segundo a narrativa tradicional dos Maori, seus antepassados chegaram por volta de 1350 à Nova Zelândia em sete magníficas canoas depois de terem empreendido uma heróica migração desde as distantes ilhas da Polinésia. A lenda da "Grande Esquadra" é um dos elementos centrais da cultura Maori. Ora, antropólogos contemporâneos, como Allan Hanson da University of Kansas, têm afirmado que essa tradição é mais uma invenção da Antropologia europeia do período colonial, interessada em descobrir nos Maori as origens ancestrais da civilização, do que uma autêntica herança passada de pai para filho. No entanto, os Maori atuais aceitam a tradição como fato histórico e recusam raivosamente qualquer tentativa revisionista dos antropólogos brancos.⁴

Esta polêmica é, no meu entender, bastante reveladora do que se poderia chamar de uma "crise de confiança" na atual capacidade explicativa da ciência antropológica.

Qual a natureza da realidade cultural? Com que grau de certeza o antropólogo pode identificar as principais características de uma cultura? As informações que o antropólogo produz podem ser qualificadas como conhecimento sobre uma realidade cultural dada?

Essas são algumas das questões levantadas pelos antropólogos preocupados em refletir sobre o lugar (e o valor heurístico) da interpretação antropológica nas sociedades contemporâneas.

Minha intenção neste ensaio não é evidentemente resolver o debate. No entanto, para que possamos avançar nessa direção, me parece oportuno não apenas lembrar alguns dos pressupostos que estão na base dos instrumentos conceituais que utilizamos, mas também, a partir do diálogo com alguns autores, tentar situar a contribuição da abordagem antropológica para a inteligência dos problemas contemporâneos. Vejamos portanto, rapidamente, de que modo esses dois conceitos-chaves definiram a problemática de nossa disciplina.

A CONSTRUÇÃO DO CONCEITO DE HOMEM E DE CULTURA

A Antropologia, no seu sentido estritamente etimológico, é uma ciência que tem por objeto o estudo do homem. Embora o interesse pelas maneiras de ser do homem possa retroceder talvez até a Antiguidade, a Antropologia como ciência do *humanum* só poderá emergir no século XIX, quando já está definitivamente consolidada na Europa a idéia de Homem como um ser universal. A Antropologia é, portanto, o resultado de um processo mais geral de transformação do pensamento filosófico e moral que tem como ponto de partida a revolução humanista do Renascimento.

Joan Bestard e Jesús Contreras fizeram, a meu ver, um excelente balanço do impacto intelectual que as diversas formas de conhecer os homens não europeus, em particular os índios da América, causaram sobre a reflexão científica acerca do Homem.⁵ Não vale a pena, portanto, retomar essa história tão bem elaborada por esses (e outros) autores, mas nos parece útil lembrar seus marcos mais importantes.

Como se sabe, no início do Renascimento o universo estava circunscrito para o europeu à bacia do Mediterrâneo. Embora desde o século XI, com as cruzadas, já houvesse uma certa expansão das fronteiras culturais da Europa, as crenças em monstros e seres fantásticos que habitavam os lugares distantes e na impossibilidade de vida humana no mundo austral fizeram com que a Idade Média europeia fosse reconhecida por muitos como a Idade dos mundos fechados. Além disso, no escopo do pensamento teológico então predominante, o mundo humano não tinha lugar nem autonomia, posto que era um simples derivado da misericórdia divina. Foi a partir do Renascimento que a visão de mundo europeia começou a colocar o homem no centro de sua reflexão e a fazer da razão o seu instrumento. Sem dúvida a experiência dos descobrimentos, que pela primeira vez colocou de forma sistemática o problema da diferença cultural, foi um passo importante na fundamentação humanística de uma idéia universal

de Homem. É verdade que esse processo de reconhecimento da diferença foi lento. Joan Bestard e Jesús Contreras enfatizam em seu trabalho que os europeus chegaram ao Novo Mundo trazendo esquemas de percepção do outro herdados da Antiguidade clássica e da visão de mundo medieval. Além disso, os conquistadores, obcecados que estavam em obter riquezas e converter, não tinham a menor predisposição para reconhecer e compreender, no outro, sua diferença. Seu interesse não era senão o de "avaliar o comportamento dos povos com que entravam em contato, precisamente para eliminar essa 'alteridade', e assim poder colocar esses novos homens perturbadores nos esquemas de classificação humanos baseados na Bíblia e nos gregos".⁶

Mas, num segundo momento, fica claro para o pensamento europeu que, como bem observou Lévi-Strauss, "uma fração da humanidade só poderia aspirar a se compreender pela referência a outras".⁷ O encontro com as diferenças culturais permitiu ao europeu pensar a reforma dos homens e de sua própria sociedade, até então petrificada pela ordem imutável da vontade divina. A descoberta do "homem natural", que aparecia aos olhos europeus como liberto da autoridade política dos soberanos e da autoridade moral da Igreja, exerceu decisiva influência nas idéias revolucionárias do século XVIII. A existência "real" de um homem "sem rei, sem lei, sem fé" tornava-se a prova material das utopias racionalistas emergentes. No plano filosófico, a teoria da bondade natural vai passando aos poucos de motivo literário a verdadeiro princípio que será, mais tarde, uma das bases ideológicas da Revolução Francesa.

No entanto, se o Renascimento representou a primeira interrogação sobre a existência múltipla do homem, esse "outro" até então era apenas um "objeto-pretexto" da interrogação européia sobre si mesma. O Homem *em geral* não era ainda o foco principal da observação como bem mostram os relatos dos viajantes, mais voltados para a descrição do meio físico e de suas riquezas do que para a compreensão das culturas que encontravam. Será preciso esperar o século XVIII para que se constitua o projeto de fundar uma ciência do homem. Esse projeto exige que se coloque a questão fundamental: quem é o Homem?

A teoria do homem natural de Rousseau, um dos precursores segundo Durkheim e Lévi-Strauss das Ciências Humanas, procura definir, retirando do homem tudo o que ele deve à vida social, seus traços mais essenciais. Começa a constituir-se um saber que toma o homem não apenas como sujeito universal dotado de razão, mas também como objeto de sua própria reflexão. Ao século XIX caberá concluir esse projeto.

O surgimento da Antropologia como ciência do homem acompanhou, como vários autores já sublinharam, o grande movimento da conquista colonial do século XIX. "O humanismo se alarga com o progresso da exploração geográfica", diz Lévi-Strauss. Mas não se trata mais de encontrar no nativo as utopias européias nem tampouco de pensar através dele a emergência social do homem como fizera Rousseau. A Antropologia acompanha os passos dos colonos e administradores: trata-se agora de compreender para dominar. Uma rede de informações se instala; os pesquisadores mandam questionários para os quatro cantos do mundo. Entre 1861, com o livro de Summer Maine sobre a "Lei primitiva", e o final do século, com James Frazer e seu *Ramo dourado*, foram acumuladas enormes quantidades de informações a respeito da lei, dos costumes, da família e das religiões nas sociedades ditas primitivas. O vertiginoso aumento do conhecimento sobre os habitantes de diferentes partes do mundo coloca na pauta do século XIX um novo problema: aceito o princípio fundamental da unidade psíquica da humanidade, como explicar a diversidade das culturas humanas?

Como se sabe, a resposta a esse problema se organizou em torno da teoria do progresso. Não é outro o sentido da busca vertiginosa das origens que se tornará a pedra de toque do pensamento filosófico-social do século passado. Quando os antropólogos clássicos, como Tylor, Frazer e também Durkheim, vão buscar nos "povos selvagens" a resposta para as origens da religião, eles estão não apenas aceitando implicitamente a sua condição humana (ainda que no degrau mais baixo da escala evolutiva) mas também a sua racionalidade: é pela religião que o homem começou a explicar o que o rodeava. Assim, a busca das origens nada tem de metafísica. Ao contrário, ela rompe com o conceito rigorosamente filosófico e abstrato de homem e o coloca no interior de uma cultura concreta. Para compreender o homem, o saber antropológico deve, portanto, voltar-se para o estudo de suas variações culturais.

* * *

Assim como a idéia de homem, também o conceito de cultura tem uma longa história. Raymond Williams mostra em seu livro *Culture and Society*⁸ que a emergência da noção de cultura como a entendemos hoje só acontece quando se dá o reconhecimento da separação das atividades morais e intelectuais frente às outras atividades. Até o século XVIII, observa ele, cultura era entendida como

um processo objetivo-ação de cultivar alguma coisa. O movimento histórico que culmina com a Revolução Francesa teria alterado esse sentido transferindo-o por analogia ao crescimento das faculdades humanas. A racionalidade iluminista, em luta contra a visão teológica e intemporal do mundo, dá uma perspectiva evolutiva à cultura. O que os homens realizam no processo da evolução histórica é o progresso, a conquista da barbárie pela civilização. Até o século XVIII, os dois conceitos cultura e civilização eram intercambiáveis. As causas de sua dissociação no sentido da autonomia do conceito de cultura são complexas e acompanham as mudanças da sociedade nesse período. Não cabe aqui retomarmos as análises dessas mudanças. No entanto, parece-nos importante resgatar o fato de que o surgimento da concepção moderna de cultura está ligado à crise do conceito de civilização. Segundo Raymond Williams, são basicamente duas as reações críticas à idéia de civilização. Uma delas tem origem no pensamento romântico – em luta contra as conseqüências da civilização industrial e mecanizada –, que acabou atribuindo ao conceito de cultura a conotação de "desenvolvimento da subjetividade" e fez da arte seu instrumento maior.⁹ A outra vertente é o socialismo utópico e o marxismo, para quem a civilização, embora permita o desenvolvimento progressivo das capacidades humanas, é também produtora de pobreza, degradação e conflitos.

Contrariamente às duas perspectivas anteriores, marcadas pela necessidade de afirmação da autonomia do pensamento com relação ao social, a Antropologia, nascida do encontro com outras culturas, estende a significação do conceito para englobar na cultura os diferentes modos de ser de um povo. Com efeito, vimos que para a concepção iluminista a condição selvagem era um estado a-social, situação limite de existência do indivíduo isolado. Assim, a noção de cultura englobava apenas o desenvolvimento intelectual e estético dos povos civilizados. A Antropologia, ao contrário, ao colocar o homem "primitivo" no âmbito da cultura, estende a abrangência do conceito para compreender as crenças religiosas, o direito, a moral e os costumes. Essa incorporação que dá ênfase à idéia do processo social como modelador dos distintos "modos de vida" acabará por aproximar, como veremos adiante, o conceito de cultura ao de sociedade.

Este rápido distanciamento histórico com relação às noções-chaves com que trabalha a Antropologia – a noção de Homem e de Cultura – nos permite perceber que na base da organização desta ciência estão pressupostos com os quais, implícita ou explicitamente, trabalhamos até hoje. Filha do encontro entre a "civilização" e a "barbárie", ela se funda na afirmação da identidade universal

da psique humana e na promessa de explicação de suas diferenças. No entanto, o humanismo antropológico deve enfrentar agora um novo desafio. Como bem observa Lévi-Strauss, no mundo finito em que passamos a viver neste século o homem não terá mais nada a descobrir sobre ele mesmo, pelo menos em extensão. Resta saber se os meios de investigação que a Antropologia foi obrigada a forjar no contato com as sociedades "residuais" podem ser frutiferamente aplicados a sociedades como as nossas.¹⁰

* * *

Se a noção de cultura tem, como vimos, uma longa história, seu uso científico é particularmente breve. A profusão de sentidos que adquiriu no interior da disciplina antropológica não está, no entanto, na dimensão de sua juventude. Paul Bohannan se queixa de que cada antropólogo define a cultura à sua maneira em função do lugar que lhe é atribuído na sua teoria. Concordemos ou não com a asserção tão radical, o certo é que a imagem por ele utilizada – a de que a cultura seria uma caixa-preta para a maior parte dos antropólogos –¹¹ ilustra bem a posição-chave do conceito no interior desta disciplina, ao mesmo tempo como medida das dimensões de um campo e opção de método.

Apesar da grande variação nas sucessivas definições de cultura, há no entanto um certo consenso entre os estudiosos de atribuir a Tylor, em *Primitive Culture* (1871), a primeira formulação científica do conceito: "esse todo complexo que inclui conhecimento, crenças, arte, moral, leis, costumes e todas as capacidades e hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade". Segundo Pietro Rossi,¹² esse alcance global que Tylor dá à noção de cultura está em continuidade com a tradição intelectual alemã que, de Herder a Gustav Klemm, contrapôs a idéia de Kultur ao conceito iluminista de Civilização. No pensamento francês do final do século XVIII, a "civilização" designava o último estágio de desenvolvimento da autonomia racional no seu empenho de dominar as forças da natureza. A ela opunha-se a barbárie, estado social mas privado de organização social e o estado a-social dos povos selvagens. Se Tylor tem em comum com a maior parte dos autores do século XIX, de Bachofen a Spencer, a adoção de um ponto de vista evolutivo que coloca as sociedades selvagens na fase originária do desenvolvimento da humanidade, contrariamente ao pensamento iluminista ele reconhece a existência de uma cultura primitiva

homogênea e estruturalmente diferente da civilizada. Além disso, reclamando-se da influência romântica de Gustav Klemm, Tylor realiza a passagem entre o conceito parcial de cultura (que apenas tem em conta o desenvolvimento das idéias) e o conceito total (que engloba os costumes e sobretudo os artefatos). Assim constituído como uma totalidade, o conceito tyloriano de cultura tornou-se o ponto de referência das formulações científicas posteriores.

A discussão em torno do conceito científico de cultura parece ter esgotado suas potencialidades em torno dos anos 50. Em 1952, Kroeber e Kluckhohn dedicam um volume à análise da cultura – uma tentativa de classificação sistemática dos diversos tipos de definição do conceito (descritivas, históricas, normativas, psicológicas, estruturais, genéticas etc.) – que, segundo Pietro Rossi, "parece constituir um balanço de uma discussão concluída e não mais suscetível de desdobramentos originais".¹³ Para o autor, um dos motivos do declínio desse debate foi justamente o sucesso do conceito de cultura que se tornou, em vários países, essência da especificidade da pesquisa antropológica. Paradoxalmente, no seu sucesso está também delineada a crise do conceito que perde progressivamente a sua função: a de garantir a autonomia da Antropologia frente a outras ciências sociais. Assim, embora a Antropologia já estude as sociedades complexas há pelo menos meio século, a questão teórica posta no uso de seus conceitos-chaves não foi, de nenhum modo, superada pela prática da disciplina. Ao contrário, ela se repõe diante das novas tendências presentes no mundo contemporâneo, em particular a intensa renovação tecnológica que afeta de modo singular as redes de sociabilidade e a integração mundial das culturas.

A reflexão antropológica brasileira também não ficou imune a esse debate. Embora não seja nossa intenção fazer um balanço dessa rica produção que já tem, como sabemos, uma longa tradição,¹⁴ as transformações da sociedade brasileira na década de 60, e principalmente 70, colocaram novos problemas para os estudiosos, particularmente para aqueles que se dedicavam a investigar a sociedade nacional, obrigando-os a repensar a operacionalidade do conceito de cultura.

Alguns artigos do final dos anos 70 e início dos 80 são um bom indício dessa inquietação.¹⁵ Vale a pena, portanto, tentarmos situar rapidamente, no plano mais geral, algumas das dimensões dessa crise.

A CRISE DOS CONCEITOS NA ANTROPOLOGIA CONTEMPORÂNEA

A emergência do conceito científico de cultura traz implícito na sua história, como vimos, a noção de homem universal e da diversidade das culturas. No entanto, razões de ordem social e política, que extravasam o debate travado apenas no interior da disciplina, acabam pondo em questão ambas as premissas.

Como se sabe, o desenvolvimento da Antropologia acompanhou em grande parte a expansão do poder europeu sobre seus domínios coloniais. A Inglaterra foi pioneira em recrutar antropólogos na sua administração colonial para melhor conhecer e controlar as populações do Império. Alguns dos melhores profissionais da etnologia estavam entre eles, tais como Evans-Pritchard e S. F. Nadel. A França por muito tempo preferiu os militares, versados em psicologia dos povos, aos antropólogos na tarefa de domesticar os povos indígenas. No entanto, tão logo aparecem os primeiros sinais de descolonização, ela atrai um número apreciável de profissionais para o recém-criado Office de la Recherche Scientifique Colonial (1943).¹⁶ Grande parte das pesquisas francesas realizadas no período, particularmente na África, teria sido impossível sem ele.

Ao lembrar esses fatos, nossa intenção não é fazer coro aos que acreditam que a Antropologia, cúmplice da devastação dos povos coloniais, deva ser reduzida a um simples instrumento de dominação. Sem negar a importância da crítica quanto ao papel político de qualquer ciência, queremos ressaltar aqui o fato de que a rebelião dos "objetos" tradicionais da Antropologia acompanhou-se de uma crise moral da disciplina que acaba por rasgar o véu de inocência que ainda recobria muitas de suas proposições. Com efeito, como bem observa Michel Panoff, "a imagem do Bom Selvagem, após ter dominado a especulação sobre o Outro no século XVIII, continuará a alimentar esporadicamente a literatura da disciplina até nossos dias".¹⁷ Não é outro o sentido das tentativas funcionalistas de fazer das sociedades "primitivas" entidades coerentes, auto-suficientes e sobretudo a-ideológicas (na medida em que as finalidades coletivas seriam conhecidas de todos os atores em presença). O próprio espetáculo da opressão colonial nas sociedades etnográficas teria, segundo Panoff, levado o antropólogo a recriar a qualquer custo a estabilidade de um passado para sempre abolido. No entanto, a emergência de um mundo pós-colonial obriga o antropólogo a desfazer-se do sonho da integridade de seus objetos antropológicos.

A explosão da integridade dos objetos antropológicos se acompanha de um amplo debate em torno dos conceitos fundamentais da Antropologia e tem como

consequência a crise das condições de interpretação das culturas por parte desta ciência. Vejamos um pouco mais de perto os argumentos envolvidos nessa controvérsia.

A dura realidade da descolonização traz no seu bojo a crise do humanismo, peça-chave do edifício epistemológico das ciências humanas. Não é mais possível esquecer que o princípio da "identidade subjetiva do espírito humano", garantia da transparência da cultura tribal para o pensamento antropológico, foi postulado pelo colonizador para desvendar o coração do colonizado. A pretendida imanência acabou por revelar-se uma afirmação da universalidade do logos ocidental e como tal se tornou inaceitável para o colonizado.¹⁸ Essa situação colocou a Antropologia diante de um difícil paradoxo: se ela se recusa a ver que a ciência, e particularmente as disciplinas que se interessam pelo Homem, foi e continua sendo o produto exclusivo de sociedades "não primitivas", sua reiteração do princípio da identidade do espírito humano será apenas um alibi para não enfrentar a problemática do poder que se esconde sob o manto da diversidade cultural; se ela, ao contrário, faz a crítica desse instrumento afirmando a igualdade entre as culturas, sua defesa do relativismo, é percebida como um obstáculo ao desenvolvimento e é posta em questão por aqueles que a Antropologia pensava defender. É nesse sentido que o otimismo de Lévi-Strauss, quando reafirma o papel do humanismo antropológico no mundo moderno, pode parecer bem inocente. "Depois do humanismo aristocrático do Renascimento e o humanismo burguês do século XIX, a Antropologia marca o aparecimento, para o mundo finito que se tornou nosso planeta, de um humanismo duplamente universal."¹⁹ Essa dupla universalidade se fundaria segundo ele num "humanismo democrático" que incorporaria todas as culturas do mundo e num "humanismo generalizado" que levaria à conciliação do homem com a natureza. É verdade que a Antropologia teve o mérito de denunciar os argumentos racistas que fundavam as desigualdades entre as culturas nas diferenças biológicas. No entanto, não basta hoje afirmarmos e reivindicarmos para a Antropologia o espetáculo da diversidade cultural. Não estão sem razão aqueles que acusam os antropólogos de terem contribuído, voluntariamente ou não, para a manutenção das desigualdades culturais ao negarem, dissimulando-a, a inferioridade de outros povos. As guerras coloniais e as lutas políticas nos países em desenvolvimento na América Latina puseram a nu a violência contida nos confrontos culturais. É preciso que a Antropologia se dê os instrumentos teóricos para pensar os processos através dos quais se faz a incorporação, aliás nada democrática, da diversidade neste mundo planetário que é o nosso. O próprio Lévi-Strauss reconhece que a "Antropologia deverá transformar-se na sua natureza mesma, e

confessar que há, de fato, uma certa impossibilidade, de ordem tanto lógica quanto moral, de manter como *objetos científicos* as sociedades que se afirmam como *sujeitos coletivos* e que, como tais, reivindicam o direito de se transformar".²⁰

A crítica ao postulado da transparência das sociedades simples, ou, o que dá no mesmo, da imanência possível entre o pesquisador e seu objeto, abre uma crise de confiança na capacidade explicativa da ciência antropológica. Com efeito, a garantia de objetividade da ciência antropológica está assentada para muitos autores na capacidade do pesquisador de superar a distância cultural e identificar-se com o diverso. Para Lévi-Strauss, o caráter distintivo da Antropologia com relação às outras Ciências Humanas reside no fato que ela "faz da subjetividade um meio de demonstração objetiva".²¹ Além disso, o postulado da imanência do observador também está na base do método de observação da disciplina. Se a Antropologia tem a ambição de compreender a totalidade da vida social é porque, pela aplicação de si ao outro, pretende atingir os fatos do funcionamento geral da cultura. E mais ainda, para além das diferenças, o que a Antropologia busca, como diz Lévi-Strauss, "são as propriedades invariantes que se manifestam por detrás dos gêneros de vida social mais diversos".²²

No entanto, as lutas políticas nas décadas de 50 e 60 contra o colonialismo obrigaram os antropólogos a repensarem as bases da construção do método antropológico como parte de uma história política e econômica que incorporou a diferença na órbita material e intelectual do Ocidente. Segundo autores como Jean Copans, o pressuposto da diferença, que está na base da construção antropológica, sempre foi tido como independente das relações coloniais que a instituíram enquanto diferença. Na verdade, observa ele, "o objeto da Antropologia só pode ser definido excluindo a discussão da relação ideológica que o produziu".²³ Também a ambição de totalidade padeceria da mesma ilusão. Ela se assenta no postulado de um modelo integrado de cultura: totalidade singular e encarnação da diferença construídas pelo arbitrário da exclusão dos "ruídos" que pudessem pôr em questão o modelo. É sustentado por essa aparente unidade do objeto antropológico que o pesquisador supõe poder identificar-se com ele e compreendê-lo totalmente, sem intermediações distorcivas. Na verdade, observa Copans, por não inserir na sua observação a análise mais vasta das relações com a sociedade européia, o antropólogo "tende a tomar a parte pelo todo".

Mas não é apenas a garantia da objetividade e a totalidade que estão em jogo na crise de interpretação que assola a Antropologia contemporânea. A

própria noção de cultura que lhe dava suporte parece estar também ameaçada. Autores como Clifford Geertz²⁴ têm procurado mostrar que o desmantelamento dos impérios coloniais acabou por fazer desmoronar uma das condições básicas da "veracidade" do trabalho antropológico: a garantia de que a cultura estudada e o público leitor estariam física e moralmente separados. Segundo ele, o discurso antropológico tradicional – que descreve o funcionamento de uma cultura distante – destinava-se a uma audiência que, por não estar em contato direto com aquela realidade, devia ser persuadida de que as coisas ali se passavam exatamente do modo como o pesquisador as expõe. O mecanismo básico dessa persuasão seria da ordem da linguagem: pela descrição detalhada da vida cotidiana desses povos o antropólogo convence sua platéia de que efetivamente penetrou na experiência do nativo e a compreendeu.²⁵ Desse modo, a interpretação científica das culturas nada mais seria do que um efeito de discurso. No entanto, diz Geertz citando S. Tyler, o mundo contemporâneo, ao colocar em contato o objeto e sua audiência, tornou o realismo menos persuasivo, pois desvendou a ilusão das tentativas de descrever essas "não-entidades como 'cultura' e 'sociedade' como se fossem observáveis".²⁶ Se a identificação com o outro é um efeito de ficção e a generalização impossível, cabe ao discurso etnográfico, como propõe o autor, aproximar-se da literatura renunciando à explicação em prol da evocação.²⁷

Finalmente, para além da crise de conceitos e de interpretação, a incorporação progressiva das sociedades não capitalistas no sistema econômico mundial tem levado à gradual extinção dos objetos de investigação tradicionais da ciência antropológica. Desaparecem rapidamente aquelas sociedades integradas e estáveis que os antropólogos do período colonial teimavam em reconstituir. A Antropologia estaria pois correndo progressivamente o risco de tornar-se uma ciência sem objeto. É certo que ela poderia ainda por alguns anos permanecer fiel a si mesma dedicando-se, como querem alguns, à análise do imenso estoque de documentos coletados no último quarto de século, sobre essas culturas em extinção. No entanto, tendo forjado seu conceito de cultura e seus métodos de observação junto aos povos "primitivos", poderá a Antropologia deslocar-se para novos objetos sem perder sua autonomia? De que maneira o conceito de cultura, que supunha a possibilidade de uma compreensão total das sociedades simples, ainda pode ser útil ao estudo das sociedades complexas às quais, por muito tempo, considerou fora de sua competência? Como a Antropologia, que forjou seu instrumental de análise na observação de sociedades "frias", poderá dar conta do intenso dinamismo que define as relações sociais no mundo contemporâneo?

Essas são, a nosso ver, algumas das questões que preocupam o fazer antropológico atual. Evidentemente, para responder a elas, seria preciso realizarmos um balanço das tentativas de compreensão antropológica, nestes últimos trinta anos, das dinâmicas sociais das sociedades complexas. A tarefa é por demais extensa para que possamos realizá-la nos limites deste ensaio. No entanto, as formulações acima nos indicam com clareza que a transformação dos objetos antropológicos e a crise correlata de seus instrumentos conceituais implicam uma transformação de suas finalidades e métodos. Para caminharmos nessa direção me parece que vale a pena retomarmos o conceito de cultura e, levando em conta, a partir do que foi dito acima, seus limites e possibilidades, pensarmos em que medida ele ainda nos pode ser útil para a compreensão das sociedades contemporâneas.

* * *

É um curioso paradoxo que a crise da Antropologia coincida com o sucesso desta ciência e de seus conceitos para além dos limites do mundo acadêmico. Por um lado, o próprio movimento histórico que tem levado à extinção dos objetos antropológicos é o movimento que tem tornado os "primitivos" objetos de interesse de um público cada vez mais numerosos. Como bem observa Lévi-Strauss, "mesmo que quiséssemos, já não teríamos a liberdade de não nos interessarmos, digamos, pelos últimos caçadores de cabeças da Nova Guiné, pela simples razão de que estes se interessam por nós, e porque, nós e eles, fazemos parte de um mesmo mundo e, dentro em pouco, da mesma civilização".²⁸ Porque pelo processo de integração mundial as culturas "primitivas" se incorporam de um modo ou de outro na civilização ocidental, os problemas antropológicos deixam de "pertencer a uma especialidade" e interessam a uma parcela cada vez mais expressiva de pessoas. Ainda que nas suas vertentes mais perversas (exploração de mão-de-obra imigrante, turismo etc.), o exótico agora está em nós. Por outro lado, ao mesmo tempo em que a diversidade se incorpora e reproduz no interior das sociedades complexas, o conceito antropológico de cultura deixa de ser um instrumento nas mãos de especialistas e se difunde por outros setores da sociedade contemporânea. Um exemplo recente desse fenômeno está no relatório final da Conferência Internacional da Unesco de 1982 no México, que reuniu cerca de 130 governantes. Contrariamente às concepções anteriores que identificavam cultura ao trabalho intelectual e artístico, a *Declaração do México* dá uma dimensão histórica e antropológica ao conceito: "No seu sentido mais largo, a cultura pode hoje ser considerada como o conjunto dos traços distintos,

espirituais e materiais, intelectuais e afetivos, que caracterizam uma sociedade ou um grupo social".²⁹ Esse não é um acontecimento isolado. A mesma tendência já estava, por exemplo, presente, vinte anos antes, no documento *Gaudium et Spes* elaborado pela Igreja Católica no II Concílio Vaticano (1962). Como explicar essa atualidade da noção antropológica de cultura quando ela parecia ter esgotado sua função no interior da própria disciplina?

A voga da Antropologia e de seus conceitos está, a nosso ver, no epicentro de um fenômeno complexo e de vastas proporções que é a própria crise da civilização ocidental. A despeito da amplitude do problema, parece-me interessante tentar recuperar aqui alguns de seus traços mais característicos para que possamos compreender parte das finalidades a que a ciência antropológica está hoje sendo chamada, apesar dela, a responder.

Desde o final da década de 60 temos nos defrontado com um reiterado pessimismo diante das promessas da cultura ocidental. Já são bastante conhecidas as frustrações que a alimentam. O ressurgimento europeu no pós-guerra e o crescimento americano fizeram o mundo acreditar que o Ocidente representava um modelo universal de desenvolvimento para toda sociedade livre. Com efeito, o sistema ocidental se oferecia como norma capaz de assegurar a liberdade dos mecanismos econômicos e permitir ao planeta um crescimento equilibrado. Ele propagou a idéia do progresso com a convicção de que o futuro era dominável e de que seria possível planificá-lo. "O Ocidente", observa Hervé Carrier, "teve, como nunca antes, a consciência coletiva e a pretensão de guiar o mundo, de fato senão de direito, pelo seu *savoir faire*, seus modelos de governo e a potência de sua tecnologia."³⁰

No entanto, esse modelo cultural entrou em declínio. Sua pretensão universal foi colocada em xeque pelas contradições que ele mesmo engendrou. *The American Dream* está doente.³¹ A crença na possibilidade de um progresso permanente na humanidade tropeçou, por um lado, na evidência da finitude dos recursos naturais e, por outro, na constatação trágica de que o progresso técnico, além de restringir-se a apenas um punhado de nações, não trazia automaticamente o desenvolvimento da humanidade. Além disso, como observa Theodor Adorno de um modo talvez por demais fatalista, "no próprio princípio de civilização está implícita a barbárie" – a pressão civilizatória levou a uma "claustrofobia da humanidade no mundo administrado" que então se revolta, brutal e irracionalmente, contra ela.³² Torna-se evidente que as forças produtivas perderam sua inocência e se transformaram em forças de destruição. O instrumento técnico da paz social – o planejamento – revelou as dimensões de

sua persona: perda da autonomia dos indivíduos, proliferação de formas invisíveis de opressão, entronização da irracionalidade como forma de razão. Finalmente, do ponto de vista político, assiste-se, como vimos no capítulo anterior, à crise do Estado social, que se torna incapaz de oferecer perspectivas para uma conciliação entre desenvolvimento capitalista e democracia. "Um dos dilemas do capitalismo desenvolvido", observa Jünger Habermas, "é que ele não pode viver sem o Estado social nem coexistir com sua expansão contínua."³³ Como consequência disso, aprofunda-se o divórcio entre as necessidades da sociedade e as do indivíduo.³⁴ A discrepância entre os interesses do Estado e os do cidadão leva, por um lado, à corrosão da legitimidade do Estado e, por outro, ao desaparecimento de uma esfera pública liberal capaz de permitir a formação democrática das opiniões.³⁵

Crise do desenvolvimento econômico da humanidade, descrença nas promessas de um mundo melhor contidas no progresso tecnológico, fragilidade da democracia liberal que engendra novas formas de opressão, colapso da legitimidade do poder de Estado – teria a Antropologia, nascida nos antípodas dessa problemática, algo a dizer sobre tão vastas e complexas questões? A rapidez com que esta ciência vem sendo reapropriada em fóruns cada vez mais ampliados nos leva a responder a essa questão de modo afirmativo. Seria interessante analisarmos os usos que dela têm sido feitos por intelectuais, movimentos e instituições. Mas evidentemente tal tentativa não caberia nos modestos limites deste ensaio. Parece-nos, no entanto, que seria oportuno recuperar aqui o que foi dito acima sobre os pressupostos e os limites da ciência antropológica. Desse modo, talvez possamos avançar um pouco no sentido de uma reflexão a respeito das possibilidades de compreensão das sociedades contemporâneas através dos instrumentos da Antropologia.

PARA UMA ANTROPOLOGIA DAS SOCIEDADES COMPLEXAS

Diante do problema da crise da civilização ocidental como modelo para si e para as outras sociedades, Lévi-Strauss propõe que olhemos na direção das sociedades diferentes das nossas e procuremos as respostas que elas têm dado aos problemas que hoje nos afligem. O autor distingue três grandes dilemas contemporâneos: a sexualidade – revolucionada pelos métodos da reprodução artificial; o desenvolvimento econômico – cujos resultados não caminham sempre na direção de um progresso maior; e o pensamento científico – que se tornou incapaz de dar sentido ao mundo que nos cerca. A Antropologia tem evidenciado, com sua longa tradição no estudo dessas questões, que há infinitas

formas de organizar valores e normas culturais. Ao ensejar a comparação com outras sociedades, nos permitiria pois perceber, segundo o autor, que as nossas não são nem universais, nem as mais adequadas, e podem variar em função das opções fundamentais de cada momento histórico.³⁶

Mas recuperar como valor o relativismo cultural que está na base da Antropologia seria o bastante? Seguramente não. O relativismo tomado de maneira isolada como valor tende apenas a reforçar o niilismo ético subjacente à cultura contemporânea e a recusa de interpretação que paralisa certas tendências da atual Antropologia. É preciso ir mais longe e transformar o relativismo em instrumento de compreensão das sociedades complexas. Lévi-Strauss aponta nessa direção quando, por um lado, se pergunta se todas as condutas, até mesmo as puramente econômicas, não esconderiam fatores de outra ordem e, por outro, afirma que na nossa sociedade a História ocupa o lugar do mito. No entanto seu olhar está ainda por demais preso às sociedades tribais para que sua Antropologia se desloque radicalmente – com todos os riscos que esse desvio comporta – para a observação direta das sociedades complexas.

Quais são, portanto, os principais dilemas que a Antropologia enfrenta quando realiza esse deslocamento?

Há uma certa unanimidade entre os autores contemporâneos na constatação de que a mundialização do sistema capitalista não tem acarretado apenas uma homogeneidade nos processos sociais que se estendem para todas as partes do globo. Ao contrário, a incorporação desigual das nações no sistema mundial, por um lado, e fatores internos à própria lógica do capitalismo, por outro, têm reposto e renovado com rapidez as diferenças entre grupos, culturas e nações.³⁷ Ora, uma das tendências mais notáveis no funcionamento das culturas contemporâneas é que essas diferenças, quer já estivessem presentes na bagagem cultural tradicional de um grupo, quer tenham sido criadas hodiernamente enquanto tradição, se tornaram um dos elementos mais importantes na criação de valores coletivos e na construção das legitimidades sociais. É disso que se trata quando mulheres e negros denunciam as crenças que justificavam sua sujeição. É disso que se trata quando os jovens se lançam num movimento de recusa global aos valores legados pelas gerações anteriores. É disso ainda que se trata quando instituições e políticos vão buscar na cultura popular elementos que legitimem a sua atuação. Como bem mostra Pierre Bourdieu, qualquer esfera da vida social se estrutura pelo conjunto das forças em luta pela legitimidade de suas próprias crenças.³⁸ Também Habermas chama atenção para o papel da cultura na organização das sociedades contemporâneas. Para ele, os conflitos de legiti-

midade não são "regularmente travados em termos de conflitos econômicos", mas sim no plano das estruturas que produzem identidades coletivas, tais como língua, etnia, tradição.³⁹ Idéia semelhante está presente no trabalho de Immanuel Wallerstein, quando sublinha o papel dos processos culturais na integração dos Sistemas Mundiais.⁴⁰ Essa convergência da literatura recente em direção aos processos culturais é indício seguro da extraordinária atualidade da cultura no discurso social contemporâneo: o campo da cultura tornou-se uma das principais arenas da disputa política e da produção de legitimidades. Ora, se isso é verdade, não estaria a Antropologia, com sua longa tradição no estudo das culturas, em boa posição para a compreensão de certos processos sociais inerentes às sociedades complexas? No entanto, ainda não há uma avaliação ordenada das conseqüências teóricas implicadas na transposição da observação antropológica das sociedades tribais para as sociedades complexas. A Antropologia das sociedades contemporâneas precisa enfrentar hoje questões que já são antigos debates no âmbito das ciências irmãs. O primeiro deles é o problema da totalidade.

As tentativas de reencontrar nas sociedades complexas os universais o mais próximos possível daqueles observados nas realidades tribais evidenciam alguns dos limites com que se depara a Antropologia atual. O mais evidente é a redução do conceito de cultura a aspectos parciais da vida social. Muitas vezes o pensamento antropológico tem procurado reencontrar nessas sociedades os universos mais próximos do objeto primordial da Antropologia – as culturas tribais. S. F. Nadel, por exemplo, afirma que a principal preocupação da Antropologia "refere-se aos 'espaços intersticiais' da estrutura social, enquanto as outras disciplinas preocupam-se em primeira instância com a estrutura geral propriamente dita, isto é, com instituições específicas, associações, maquinaria legal etc."⁴¹ Nesse sentido, ele sugere que a "especificidade" principal do antropólogo consiste no parentesco e, conseqüentemente, "nas relações que são em grande proporção personalizadas e diretas".

Paradoxalmente, ao procurar restituir nas sociedades modernas as condições para a compreensão da cultura como fenômeno global, a Antropologia desencontra-se com sua tradição clássica e se torna incapaz de compreender a totalidade. Bem sabemos que a compreensão da totalidade tampouco é uma questão pacífica para as outras ciências sociais. Ante as sociedades contemporâneas, a Antropologia enfrenta, com muitos anos de atraso, questões que já estavam presentes na reflexão dos pais fundadores da Sociologia. Em contraste com a Antropologia – que ao lançar seu olhar para as culturas distantes sempre

colocou, de um modo geral, a idéia de ordem no centro de suas interpretações –⁴² pensamento sociológico desde cedo se voltou para a análise das nossas sociedades, localizando nelas seus conflitos e os mecanismos de sua transformação.⁴³ No entanto, diante da mutabilidade e da falta de organicidade dos novos objetos antropológicos, não é solução satisfatória procurar restituí-la, pelo microscópico, ao interior da própria sociedade contemporânea. Por mais diminuto que seja o recorte que se faça da realidade e por maior que seja sua coerência interna, esse objeto estará necessariamente permeado por relações cuja lógica os ultrapassa. A Antropologia não pode mais fazer a economia de uma análise sobre as transformações sociais e os mecanismos de poder embutidos nos processos culturais. A miragem de sociedades coerentes e a-ideológicas precisa ser revista. É preciso que a Antropologia seja capaz de pensar o poder, o conflito e a mudança em sociedades em que a totalidade não está inscrita na sua organização. Limitar a Antropologia das sociedades complexas à análise do microscópico ou das "estruturas suplementares" é renunciar de antemão à compreensão da dinâmica inerente às nossas sociedades. Este é na verdade um dos grandes impasses que se pode apreender num rápido balanço dos resultados obtidos nos estudos antropológicos contemporâneos. Ao delimitar *a priori* o universo de observação a comunidades isoladas, ela se abstém de perguntar sobre sua relação com o contexto econômico, social e político mais amplo. Esse procedimento era compreensível (e menos nefasto) no caso da análise de sociedades distantes, mas se torna problemático quando transposto para nossas sociedades. Canclini nota com razão que esses trabalhos tendem a "marcar a diferença sem explicar a desigualdade". Esse relativismo igualitarista acaba se tornando incapaz de explicar a coexistência e as combinações múltiplas das diversas expressões culturais no interior de uma mesma sociedade.⁴⁴

O segundo problema é o da interpretação. Até muito recentemente o problema da objetividade na descrição etnográfica havia sido "resolvido" pelo procedimento da identificação subjetiva entre pesquisador e pesquisado. No entanto, autores como Paul Rabinow e James Clifford começam a questionar essa inserção do antropólogo no campo, que acaba tornando-o intérprete único da cultura que estuda. Ao criticarem a "onipotência" do observador, esses autores colocam ao mesmo tempo em dúvida a possibilidade de uma interpretação da cultura como uma totalidade coerente: na observação antropológica não há posição privilegiada, não há perspectiva absoluta, não há meio válido para eliminar a consciência de nossa atividade, afirma Rabinow.⁴⁵ Para eles, se o trabalho de campo é um processo de construção intersubjetiva, a relação de empatia entre observador e observado precisa ficar evidente na interpretação. Assim, a Antropologia deveria abrir mão da interpretação (que supõe um só

sujeito cognoscente) em prol de uma compreensão resultante da justaposição das diversas falas do objeto. Vale a pena lembrar que a Sociologia, há mais de noventa anos, debateu-se com questões muito semelhantes. Otávio Ianni nos mostra que já na virada deste século a Sociologia sofre uma de suas profundas crises, e segundo ele a mais fecunda, ao pôr em dúvida a capacidade explicativa de seus principais conceitos e teorias, tais como: sociedade, forças sociais, estrutura global, evolução, causação funcional e contradição. "As explicações globalizantes estavam sendo postas em causa", afirma ele. "Havia um empenho novo com a cultura, o espírito, a vida, a existência, a afetividade (...) que o pensamento clássico parecia não contemplar."⁴⁶ Não é pois surpreendente que o deslocamento da observação antropológica para as sociedades complexas a submeta a crise análoga, com o agravante de que esta reflexão não está inscrita na sua tradição. É assim que eu leio esse súbito aturdimento da chamada Antropologia "pós-moderna" diante dos problemas da interpretação. Talvez por não terem uma perspectiva histórica suficientemente aguçada, parecem estar muitas vezes arrombando portas já abertas, além de acabarem por propor "soluções" bastante frágeis. Para dar conta desse problema, a Sociologia da passagem do século formulou dois paradigmas: o compreensivo, que busca as conexões de sentido (Weber), e o fenomenológico, que busca desvendar as essências singulares do ser social (Husserl). Essas teorias realizam, segundo Ianni, um deslocamento de cunho epistemológico e ontológico: transferem a descrição dos grandes processos sociais para a preocupação com o individual, biográfico, existencial; modificam a relação sujeito/objeto substituindo a exterioridade pela empatia, pela cumplicidade.⁴⁷ Ora, a Antropologia interpretativa, retomando essa tradição,⁴⁸ lança pela primeira vez um olhar sobre si mesma e conclui que o pensamento científico é "um modo arcaico de consciência". Stephen Tyler afirma que "nem a representação, nem a metáfora, nem a alegoria, nem a tradução e a descrição são formas válidas de etnografia";⁴⁹ James Clifford põe a autoridade do autor sob suspeita; e de modo mais radical Vincent Crapanzano abre mão da interpretação e deixa seu objeto falar por si mesmo.⁵⁰ Esse desenvolvimento perverso do paradigma hermenêutico acaba levando a Antropologia, aliás confortavelmente sentada no lugar social da ciência, a abdicar da explicação. Não posso deixar de concordar com Eric Wolf quando, negando ter algo contra os que tomam a Antropologia como uma forma de arte ou de divertimento, afirma que a força de um pensamento está na sua tentativa de explicar alguma coisa.⁵¹

O modo, no entanto, como os conceitos e os temas mais fundamentais da Antropologia se tornaram recorrentes na literatura contemporânea são para mim sinal evidente das potencialidades do pensamento antropológico para a compreensão de problemas inerentes às sociedades contemporâneas. Poderia, por

Néstor Garcia Canclini, ao se perguntar o que converteu as culturas populares em um tema central do estudo do poder, aponta para uma "crise de hegemonia" que solapa a legitimidade dos Estados contemporâneos. Segundo ele, o novo interesse das ciências sociais pela cultura popular está relacionado com o seu fracasso em explicar tantas revoluções frustradas na América Latina e tanta passividade das massas diante dos apelos das vanguardas. Esse fracasso estaria assentado na descon sideração, por parte das teorias, dos processos de mediação cultural que constroem a hegemonia. Por terem privilegiado os aspectos mais espetaculares da ação política – greves, protestos, rebeliões –, esses estudos deixaram de perceber como, na vida cotidiana, o inconformismo se entrelaça à reprodução da dominação. Portanto, "uma investigação atenta das transações e tácticas, dos recursos discretos e contraditórios com os quais as classes populares organizam sua vida, capta mais sutilmente as possibilidades e restrições políticas dos movimentos populares". Dando maior ênfase ao estrutural do que Sa-

Eder Sader, ao apontar certos impasses nas interpretações correntes sobre os movimentos sociais – que os reduzem a simples produtos de determinações estruturais –, enfatiza a impossibilidade de deduzir-se da noção abstrata de "interesse de classe" (decorrente da posição dos agentes na estrutura social) as ações específicas que os agentes desenvolvem na arena política. (...) Ao fazer as características políticas derivarem diretamente de fatores econômicos, o analista opera uma naturalização destes, perdendo a dimensão daquilo que os antropológicos chamaram de "enorme plasticidade do organismo humano": ou seja, a grande gama de respostas possíveis diante de uma mesma solicitação.⁵² O autor é levado, pois, a deslocar sua análise para as mediações simbólicas que transformam uma carência específica em necessidades sociais. Nesse movimento, descobre que a "elaboração cultural das necessidades" depende de três fatores: da maneira como o grupo se vê (sua identidade); do modo como articula seus objetivos práticos com valores; das experiências vividas, fontes de representações que plasman a identidade e dão sentido ao mundo.

exemplos:
não basta compreender o Estado, as instituições e os processos de produção para compreender tanto a ação social quanto a eficácia do poder. Citemos alguns exemplos:
de poder nas sociedades contemporâneas: o parentesco, o cotidiano, a cultura antropológica, que estão na base de muitas interpretações sobre os mecanismos de poder e o simbólico. Para além da grande diversidade das abordagens existe uma problemática comum que torna esses temas relevantes: a constatação de que

der, o autor também sublinha a necessidade de uma teoria que demonstre o modo pelo qual a hegemonia se enraíza no cotidiano.⁵³

Outra tentativa, que vai numa direção um pouco diversa, é a de Raoul Girardet. Este historiador das ideologias lança mão da literatura antropológica e procura compreender as "constelações mitológicas" presentes no imaginário político da França contemporânea. Segundo ele, os mitos da Conspiração, do Salvador, da Idade de Ouro e da Unidade teriam em nossas sociedades funções semelhantes às aquelas preenchidas nas culturas tribais: imprimem o desejo inconsciente de um ideal comunitário, reconstituem a trama da integridade social e explicam à sociedade o que ela é. Fonte de significados, os mitos seriam pois indispensáveis para conduzir o homem à ação.⁵⁴

Esses exemplos – poderiam ser multiplicados – nos mostram que o recurso antropológico já opera de maneira bastante generalizada na literatura contemporânea. E mesmo com o risco, já apontado por Georges Balandier, de trivializar e degradar o recurso antropológico em "comodidade léxica",⁵⁵ as tentativas da sociologia, da ciência política ou da história acabam se tornando mais ricas e de maior alcance do que as da própria ciência que as inspirou.

Parece-nos pois que, se a cultura tornou-se um problema para a consciência contemporânea e a análise do cotidiano e suas mediações simbólicas um caminho para a compreensão de certos processos sociais, a Antropologia como ciência da cultura está na ordem do dia. Mas em sociedades como as nossas – que multiplicaram imensamente a comunicação entre as pessoas e ao mesmo tempo colocaram entre elas um sem número de mediadores – se tornou muito difícil localizar a origem e o alcance das representações. Habermas fala em três formas de publicidade na esfera pública política: sistema de opiniões não formais; domínio da opinião oficiosa; sistema de opiniões de um público político.⁵⁶ Não cabe dúvida de que a Antropologia, coerente com sua tradição, tem muito a dizer a respeito do que se passa pelo menos nesses dois primeiros níveis. Mas é preciso que ela desenvolva um difícil esforço de reflexão, ao mesmo tempo etnográfico e teórico, que ponha em relação o simbólico com as transformações econômicas e políticas mais amplas. Não se trata apenas de dizer que os símbolos são usados como instrumentos de poder. É preciso saber por quem, quando, como e contra o que se constroem nossos símbolos. É preciso elaborar uma teoria que seja capaz de perceber, ao mesmo tempo, o modo como a variedade das experiências são produtoras de certas representações da sociedade e como o pensamento social e político hegemônico se enraíza no cotidiano. É preciso que uma análise das

lógicas próprias à circulação do simbólico supera o abismo que separa as etnografias do cotidiano das sociologias do poder.

NOTAS

- (1) Eric R. Wolf. "Inventing Society". *American Ethnologist*, vol. 15 (nov. 1988), pp. 752-61.
- (2) Claude Lévi Strauss. "Aula inaugural". In: Alba Zaluar (org.), *Desvendando máscaras sociais*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1975. Essa aproximação das culturas tende a eliminar as diferenças entre a Sociologia e a Antropologia na abordagem do social: segundo Lévi-Strauss, na Sociologia Objeto e Sujeito são inseparáveis. A objetividade depende portanto de um desdobramento ilimitado do Sujeito em Objeto, isto é, o primeiro deve arrancar de si mesmo a diversidade. Na Antropologia, essa objetivação é mais fácil porque seu objeto já é naturalmente diverso. O problema da compreensão etnológica não está portanto nos obstáculos à objetivação (como no caso da sociológica), mas nas dificuldades de identificação com uma subjetividade outra.
- (3) Eric R. Wolf. "An Interview with Eric Wolf". *Current Anthropology*, vol. 28 (fev. 1987), pp. 107-18.
- (4) Episódio relatado por John Noble Wilford. "Anthropology Seen as Father of Maori Lore". *The New York Times*, 20 de fevereiro, 1990.
- (5) Joan Bestard & Jesús Contreras. *Bárbaros, paganos, selvajes y primitivos: una introducción a la Antropología*. Barcelona, Barcanova, 1987.
- (6) Idem, p. 52.
- (7) Claude Lévi-Strauss. *L'Anthropologie face aux problèmes du monde moderne*. Tokio, The Siueul Press, 1977.
- (8) Raymond Williams. *Culture and Society (1780-1950)*. New York, Columbia University Press, 1958.
- (9) Raymond Williams. *Marxismo e literatura*. Rio de Janeiro, Zahar, 1979.
- (10) Claude Lévi-Strauss, op. cit., p. 31.
- (11) Paul Bohannan. "Rethinking Culture: A Project for Current Anthropologists". *Current Anthropology*, vol. 14, nº 4, out., 1973.
- (12) Pietro Rossi. *Cultura e antropologia*. Torino, Piccola Biblioteca Einaudi, 1983.
- (13) Pietro Rossi, op. cit., pp. 70-1.
- (14) A Antropologia desenvolvida no Brasil dedicou-se desde muito cedo na sua formação a temas, senão da compreensão das sociedades complexas, pelo menos de fenômenos urbanos. É por exemplo o caso dos precursores, como Nina Rodrigues que estudou os cultos afro-brasileiros, mas também dos antropólogos atuais, tais como José Leite Lopes ou Roberto da Matta, que escreveram respectivamente sobre as relações de poder nas relações de trabalho e na cultura brasileira.
- (15) São poucas e recentes as estudos que fizeram um balanço sobre a história da nossa disciplina. Para além do clássico ensaio de Florestan Fernandez, que data dos anos 50, "Tendências teóricas da moderna investigação etnológica no Brasil" (in *A etnologia brasileira*, São Paulo, Anhembi, 1958), conheço o texto recente de Roberto Cardoso de Oliveira, "O que é isso que chamamos de Antropologia brasileira?", relativo à conferência que proferiu na Fundação Joaquim

Nabuco em 1985. Nesse trabalho, o autor chama a atenção para o fato de que no Brasil o saber antropológico sempre ficou historicamente subordinado à natureza de seu objeto – índios, negros ou brancos. Em razão dessa preponderância do objeto real sobre o objeto teoricamente construído, conclui ele, surgiram duas tradições no campo da Antropologia brasileira: a etnologia indígena e a antropologia da sociedade nacional. Ambas formularam seus problemas a partir dos conceitos de cultura e estrutura. Se essas colocações correspondem ao histórico de nossa disciplina, fica claro que, embora o exercício de uma Antropologia das sociedades complexas tenha já uma longa história no Brasil, a reflexão sobre suas implicações teóricas é muito recente. Parece-nos que, paradoxalmente, é exatamente essa experiência acumulada da Antropologia brasileira que tem tornado atual o debate a respeito dos pressupostos e da especificidade desta disciplina no estudo da vida social contemporânea. A Antropologia que se faz no Brasil desde os anos 70, quando ela "se rotiniza", segundo expressão de Roberto Cardoso, aproximou-se da Sociologia e da Ciência Política e incorporou novos problemas e conceitos. Em particular o uso do conceito de cultura se complexifica. Essa impressão está em parte corroborada pelas análises de outros autores. Os artigos de Gilberto Velho e os de Eduardo Viveiro de Castro, de 1978, chamam atenção para o modo como esse conceito incorpora noções da Sociologia ao ter que levar em conta as relações de produção na sociedade urbano-industrial. Em consequência, prolifera o uso de noções de precisão duvidosa, tais como "subcultura", "cultura popular", "cultura de massa", que, ao mesmo tempo, recortam universos homogêneos de observação e qualificam a diversidade cultural numa sociedade de classe. Ver "O conceito de cultura e o estudo de sociedades complexas: uma perspectiva antropológica", *Artefato*, ano I, nº 1, jan., 1978. Também Eunice Durhan, num rápido retrospecto sobre a produção antropológica brasileira (1940-1970), chama a atenção para o fato de que, ao longo da década de 60, deu-se uma gradual renovação teórica do trabalho antropológico sob a influência do estruturalismo, que passou a inspirar novas tendências de estudo das populações urbanas e rurais. Na década de 70, emergem temas mais políticos, que o marco teórico do estruturalismo não consegue mais equacionar. A Antropologia inicia então seu namoro com o marxismo e começa a ter que lidar com novos problemas e conceitos. Ver "Problemas atuais da pesquisa antropológica no Brasil". Comunicação, Latin American Study Group, reunião Anual da American Anthropologist Association, Washington, 1980.

(16) Os "pecados" da Antropologia americana são mais recentes. Em 1942, a Associação Americana de Antropologia colocou à disposição das forças armadas seus conhecimentos. O exemplo mais conhecido é o estudo da antropóloga Ruth Benedict, *O crisântemo e a espada*, que tinha como intenção explícita "decifrar" os japoneses para melhor combatê-los. Cumplicidade semelhante deu-se na década de 60, quando inúmeros antropólogos e outros cientistas sociais colaboraram com a CIA durante a guerra do Vietnã e na luta contra os movimentos revolucionários da América Latina (como por exemplo o controvertido projeto Camelot, elaborado pelo departamento de Defesa dos EUA em 1964-65. Ver R. Beals, *Politics of Social Research: an Inquiry into the Ethics and Responsibilities of Social Scientists*. Chicago, Aldine, 1969). Mas o problema não se coloca, evidentemente, apenas para os antropólogos do "primeiro mundo". No Brasil, por exemplo, tensão semelhante se deu em torno da colaboração de pesquisadores com a política indigenista desenvolvida pelo Serviço de Proteção ao Índio criado em 1910. Das muitas críticas feitas ao indigenismo, o antropólogo Frans Moomen ressalta duas: a sua ideologia integracionista, que significaria a proletarianização do índio; seu caráter colonialista, que redundaria na perda dos territórios, na deculturação e no genocídio desses grupos (ver Frans Moomen, *Antropologia aplicada*. Ática, São Paulo, 1988).

(17) Michel Panoff. *Ethologie: le deuxième souffle*. Paris, Payot, 1977, p. 96.

MONTERO, Paula. Reflexões sobre uma Antropologia das sociedades complexas.

(18) Ver a esse respeito as denúncias de Franz Fanon em *Peau Noir, Masques Blancs*. Paris, Seuil, 1952; e James Baldwin e Margareth Mead. *Le racisme en question*. Paris, Calmann-Lévy, 1972.

(19) Lévi-Strauss, op. cit., p. 31.

(20) Lévi-Strauss. "A crise moderna da Antropologia", *Revista de Antropologia*, USP, jan.-jun., 1962, p. 25.

(21) Claude Lévi-Strauss. *Antropologia estrutural 2*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1976, p. 23.

(22) Claude Lévi-Strauss., op. cit., p. 22.

(23) Jean Copans. *Antropologia: ciência das sociedades primitivas?* Lisboa, Edições 70, 1971, p. 33.

(24) Clifford Geertz. *Works and Lives*. Califórnia, Standford University Press, 1988.

(25) Dentro dessa mesma perspectiva que nega a possibilidade da compreensão da cultura como uma totalidade, George Marcus e Dick Cushman elencam uma série de convenções textuais presentes na etnografia clássica que permitiu a obtenção desse efeito de realidade holística. Entre as mais importantes estão: o antropólogo retira-se do texto para garantir neutralidade; apresenta-se sempre o povo em geral; passa-se rapidamente do particular para o típico. Assim, o que era uma experiência fragmentada se torna um todo coerente e integrado. George Marcus e Dick Cushman, "Etnographies as texts". In: *Annual Review of Anthropology*, II: 25-69.

(26) Clifford Geertz, op. cit., p. 136.

(27) Para um balanço dessa tendência na Antropologia contemporânea, ver Teresa Pires do Rio Caldeira, "A presença do autor e a pós-modernidade em Antropologia", *Novos Estudos CEBRAP*, nº 21, jul., 1988, e Roberto Cardoso de Oliveira, *Sobre o pensamento antropológico*, São Paulo, Tempo Universitário, 1988.

(28) Lévi-Strauss, op. cit., p. 20.

(29) Declaração do México – Relatório final. Conferência Mundial sobre as Políticas Culturais (México, 26 de julho-6 de agosto, 1982).

(30) Hervé Carrier. *Culture notre avenir*. Roma, Presse de l'Université Gregorienne, 1985, p. 16.

(31) *The American Dream* é uma expressão consagrada do folclore ideológico americano. É uma noção que está revestida de um sentido de predestinação e que moldou a política americana desde a guerra de Independência. Em interessante análise sobre o declínio da América como modelo cultural para o mundo, Gerald Massadié mostra como, nos anos 60, o sonho americano começa a perder sua credibilidade e inocência. Ver *Requiem pou Superman: la crise du mythe américain*. Paris, Laffont, 1988.

(32) Theodor W. Adorno. "Educação após Auschwitz". In: Gabriel Cohn (org.). *Theodor W. Adorno*. São Paulo, Ática, 1986.

(33) Jünger Habermas. "A nova intransparência: a crise do Estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas". In: *Novos Estudos CEBRAP*, nº 18, set., 1987, p. 110.

(34) Ver a esse respeito Herbert Marcuse. "L'idée de progrès à la lumière de la psychanalyse". In: *Freudo-marxisme et sociologie de l'aliénation*. Paris, Anthropos, 1965.

(35) Sobre essa problemática, ver Jünger Habermas, *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo, Brasiliense, 1983; "Comunicação, opinião pública e poder". In: Gabriel Cohn (org.), *Comunicação e indústria cultural*, São Paulo, Cia. Ed. Nacional, 1975, 2ª ed.; e *Legitimation Crisis*. Beacon Press, 1975.

(36) Lévi-Strauss, op. cit., cap. 2, pp. 39-71.

(37) Autores como Marshall Sahlins têm sido críticos sistemáticos da idéia de que a expansão global do capitalismo teria feito dos povos colonizados objetos passivos e transformado sua cultura em bens adulterados. Discorda de Emmanuel Wallerstein, cuja teoria do Sistema Mundial reduziria a cultura a um reflexo do "modo de produção". Para Sahlins, ao sublinhar apenas o modo como outras culturas são submetidas ao capitalismo, essa teoria reduz a Antropologia a uma "etnografia global do capitalismo". Ver "Cosmologias do capitalismo: O setor transpacífico do Sistema Mundial", Conferência apresentada na XVI Reunião Brasileira de Antropologia, 1988.

(38) Pierre Bourdieu. *La distinction*. Paris, Minuit, 1979.

(39) Jünger Habermas, op. cit., p. 223.

(40) Immanuel Wallerstein. "Typology of Crises in the World-System", Fernand Braudel Center for the Study of Economics, Historical Systems & Civilizations, 1984; "Societal Development, or Development of the World-System?", idem, 1984; e "Historical Systems as Complex Systems", idem, 1985.

(41) S. F. Nadel. "Compreendendo os povos primitivos". In: Bela Feldman-Bianco (org.), *Antropologia das sociedades contemporâneas*, São Paulo, Global, 1987, p. 69.

(42) Roberto Cardoso de Oliveira. *Sobre o pensamento antropológico*. São Paulo, Tempo Universitário, 1988.

(43) Otavio Ianni. "A interpretação na sociologia contemporânea". V Congresso Estadual dos Sociólogos do Estado de S. Paulo, ago., 1989, mimeo.

(44) Néstor García Canclini. "Cultura y poder: Donde está la investigación?", Conferência no Simpósio "Cultura popular e resistencia política". New York, Columbia University, abr., 1985, p. 10, mimeo.

(45) Paul Rabinow. *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Un. of California Press, 1977.

(46) Otavio Ianni, op. cit., p. 21.

(47) Otavio Ianni, op. cit., p. 22.

(48) Roberto Cardoso de Oliveira procura compreender o surgimento da Antropologia interpretativa examinando sua receptividade à hermenêutica; ver op. cit., p. 99.

(49) Stephen Tyler. "Postmodern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document". In: Clifford e Marcus. *Writing Culture: the Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley e Los Angeles, Un. of California Press, citado por Roberto Cardoso, op. cit., p. 100.

(50) Teresa Pires do Rio Caldeira. "A presença do autor e a pós-modernidade em Antropologia". *Novos Estudos CEBRAP*, nº 21, jul., 1988.

(51) "A Conversation with Eric Wolf", *American Ethnologist*, vol. 14, (mai., 1987), pp. 346-66.

(52) Eder Sader. *Quando novos personagens entram em cena*. São Paulo, Paz e Terra, 1988, p. 41.

(53) Néstor García Canclini. "Cultura y poder: Donde está la investigación?", Conferência no Simpósio "Cultura popular e resistência política". New York, Columbia University, abr., 1985, mimeo.

(54) Raoul Girardet. *Mitos e mitologias políticas*. São Paulo, Cia. das Letras, 1987.

(55) Georges Balandier. *Modernidad y poder: el desvio antropológico*. Madrid, Ed. Júcar, 1988.

MONTERO, Paula. Reflexões sobre uma Antropologia das sociedades complexas.

(56) Habermas distingue três níveis de compromisso na formulação das opiniões não formais que podem vir a ser um caminho fértil da exploração antropológica: a) no nível mais baixo desse domínio de comunicação estão as evidências culturais excluídas de qualquer reflexão; b) no nível médio estão as experiências fundamentais, pouco discutidas mas verbalizadas; c) finalmente estão as evidências frequentemente discutidas, onde a família, os grupos de idade e de vizinhança formam o foco para as opiniões que vêm de fora (meios de comunicação, política, Estado etc.). Ver "Comunicação, opinião pública e poder". In: Gabriel Cohn (org.), *Comunicação e indústria cultural*, São Paulo Cia. Ed. Nacional, 1975, 2ª ed., pp. 195-8.

BIBLIOGRAFIA

ADORNO, Theodor W. "Educação após Auschwitz". In: Gabriel Cohn, (org.). *Theodor W. Adorno*. São Paulo, Ática, 1986.

AKOUN, André (org.). *Dicionário de Antropologia*. Lisboa, Verbo, 1963.

BALANDIER, Georges. *Modernidad y poder: el desvío antropológico*. Madrid, Ed. Júcar, 1988.

BEALS, R. *Politics of Social Research: an Inquiry into the Ethics and Responsibilities of Social Scientists*. Chicago, Aldine, 1969.

BESTARD, Joan & CONTRERAS, Jesús. *Bárbaros, selvajes y primitivos*. Barcelona, Barcanova, 1987.

BOHANNAN, Paul. "Rethinking Culture: A Project for Current Anthropologists". *Current Anthropology*, vol. 14, nº 4, out., 1973.

BOURDIEU, Pierre. *La distinction*. Paris, Minuit, 1979.

_____. *Le sens pratique*. Paris, Minuit, 1980.

CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. "A presença do autor e a pós-modernidade em Antropologia". *Novos Estudos CEBRAP*, nº 21, jul., 1988.

CANCLINI, Néstor García. "Cultura y poder: Donde está la investigación?". Conferência no Simpósio "Cultura popular e resistência política". New York, Columbia University, abr., 1985, mimeo.

CARRIER, Hervé. *Culture notre avenir*. Roma, Presse de l'Université Gregorienne, 1985, p. 16.

COPANS, Jean. *Antropologia: ciência das sociedades primitivas?* Lisboa, Edições 70, 1971.

DURHAM, Eunice. *Malinowski*. São Paulo, Ática, 1986.

_____. "Os problemas atuais da pesquisa antropológica no Brasil". Reunião Anual da American Anthropological Association, dez., 1980.

FANON, Franz. *Peau Noir, Masques Blancs*. Paris, Seuil, 1952.

GEERTZ, Clifford. *Works and Lives*. California, Standford University Press, 1988.

GIRARDET, Raoul. *Mitos e mitologias políticas*. São Paulo, Cia. das Letras, 1987.

HABERMAS, Jünger. "A nova intransparência: a crise do Estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas". *Novos Estudos CEBRAP*, nº 18, set., 1987, p. 110.

_____. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São. Paulo, Brasiliense, 1983.

- "Comunicação, opinião pública e poder". In: *Gabriel Cohn (org.). Comunicação e indústria cultural* (org.). Cia. Ed. Nacional, 1975, 2ª ed.
- Legitimation Crisis*. Beacon Press, 1975.
- IANNI, Otavio. "A interpretação na Sociologia contemporânea". V Congresso Estadual dos Sociólogos do Estado de S. Paulo, ago., 1989, mimeo.
- KUPER, Adam. *Antropólogos e Antropologia*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1973, pp. 91-2.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *L'Anthropologie face aux problèmes du monde moderne*. Tóquio, The Simul Press, 1977.
- _____. "Aula inaugural". In: *Alba Zaluar (org.). Desvendando máscaras sociais*. Rio de Janeiro, Ed. Francisco Alves, 1975.
- _____. "A crise moderna da Antropologia", *Revista de Antropologia*. USP, jan.-jun., 1962, p. 25.
- _____. *Antropologia estrutural 2*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1976, p. 23.
- MARCUS, George, e CUSHAM, Dick. "Ethnographies as texts". *Annual Review of Anthropology*, II: 25-69.
- MARCUSE, Herbert. "L'idée de progrès à la lumière de la psychanalyse". In: *Freudo-marxisme et Sociologie de l'aliénation*. Paris, Anthropos, 1965.
- MEAD, Margareth. *Le racisme en question*. Paris, Calmann-Lévy, 1972.
- MOONEN, Frans. *Antropologia aplicada*. São Paulo, Ática, 1988.
- NADEL, S. F. "Compreendendo os povos primitivos". In: Bela Feldman-Bianco (org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo, Global, 1987, p. 69.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Sobre o pensamento antropológico*. São Paulo, Tempo Universitário, 1988.
- _____. "O que que é isso que chamamos de Antropologia Brasileira?" Conferência Joaquim Nabuco, nov., 1985.
- PANOFF, Michel. *Ethologie: le deuxième souffle*. Paris, Payot, 1977.
- RABINOW, Paul. *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Califórnia, Un. of California Press, 1977.
- ROSSI, Pietro. *Cultura e Antropologia*. Torino, Piccola Biblioteca Einaudi, 1983.
- SADER, Eder. *Quando novos personagens entram em cena*. São Paulo, Paz e Terra, 1988.
- SAHLINS, Marshall. "Cosmologias do capitalismo: O setor transpacífico do Sistema Mundial". Conferência apresentada na XVI Reunião Brasileira de Antropologia, 1988.
- TYLER, Stephen. "Postmodern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document". In: Clifford e Marcus. *Writing Culture: the Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley e Los Angeles, Un. of California Press.
- VELHO, Gilberto & CASTRO, E. Viveiros. "O conceito de cultura e o estudo das sociedades complexas; uma perspectiva antropológica". Rio de Janeiro, *Artefato*, ano I, nº 1, 1978.
- WALLERSTEIN, Immanuel. "Typology of Crises in the World-System", Fernand Braudel Center for the Study of Economics, Historical Systems & Civilizations, 1984.
- _____. "Societal Development, or Development of the World-System?". idem, ibidem, 1984.

MONTERO, Paula. Reflexões sobre uma Antropologia das sociedades complexas.

WALLERSTEIN, IMMANUEL. "Historical Systems as Complex Systems". *idem, ibidem*, 1985.

WILFORD, John Noble. "Anthropology Seen as Father of Maori Lore". *The New York Times*, 20 de fev., 1990.

WILLIAMS, Raymond. *Culture and Society (1780-1950)*. New York, Columbia University Press, 1958.

_____. *Marxismo e literatura*. Rio de Janeiro, Zahar, 1979.

WOLF, Eric R. "An Interview with Eric Wolf". *Current Anthropology*, vol. 28 (fev., 1987).

_____. "Investing Society". *American Ethnologist*, vol. 15 (nov., 1988).

ABSTRACT: The goal of this article is to evaluate the contemporary conditions that determine anthropological thought on complex societies. To attain this goal the main concepts that guide the historical development of Anthropology – as the concepts of man and culture – are focused to consider how adequate they are to analyse contemporary realities. The author suggests some new interpretative guidelines to overcome theoretical hindrances – as cultural relativism that limits Anthropology in the face of its new subjects

KEY WORDS: Anthropological theory, modernity, anthropology of the complex societies, culture, globalization, the crises of anthropology, objectivity, cultural relativism

Recebido para publicação em abril de 1992.

TRANSE, SACRIFÍCIO, COMUNHÃO E PODER NO XANGÔ DE PERNAMBUCO

Roberto Motta

(Professor do Departamento de Ciências Sociais da
Universidade Federal de Pernambuco)

RESUMO: Este artigo quer demonstrar que o transe e o sacrifício nos Xamãs de Recife realizam uma "equação" através da qual a personalidade do devoto se funde com a personalidade do santo. Essa fusão representa uma tentativa de superar a pobreza e a aflição. Mais do que qualquer função econômica, psicológica, medicinal e educativa, o transe e o sacrifício são "bons para ser".

PALAVRAS-CHAVES: sacrifício, xangô, transe, identidade, cultura popular, religiosidade.

INTRODUÇÃO

Esta comunicação, apesar das aparências, apesar do formato à primeira vista mais literário do que antropológico, pretende demonstrar três ou quatro teses. Em primeiro lugar, a equivalência virtual entre transe e sacrifício, experiências concomitantes ou pelo menos complementares. Não há, no Xangô de Pernambuco, possessão de orixá que não acompanhe, ou não se siga com o atraso de talvez algumas horas, a matança de animais. Ambos, transe e sacrifício, realizam a *equação da santidade*, através da qual, ou pela mediação da vítima ou pela intuição do transe, a personalidade do devoto se funde com a personalidade do santo.

Ora, essa fusão – é a segunda tese deste trabalho – representa uma tentativa de superar a pobreza e a aflição (e qual experiência religiosa não representa, em sua raiz, resposta à aflição e à pobreza essencial da condição humana?), de aliviar a angústia da morte, a tensão entre necessidade e contingência, ser e nada. Além de qualquer função econômica, psicológica, medicinal e educativa, que possamos com justeza atribuir aos ritos de iniciação – eu próprio tenho defendido a opinião,

em artigos publicados desde 1975, no Recife e em São Paulo, de que o Xangô é bom para comer, bom para organizar e bom para pensar –, estou certo de que esses ritos acima de tudo são *bons para ser*, para transportar os fiéis do mundo das aparências, dos "ta pros doxan" dos filósofos eleáticos, do transitório, da decadência e da morte, ao mundo segundo da verdade, dos "ta pros aletheian", da estabilidade, da juventude e da vida eterna.

O transe que se realiza – é a terceira tese deste artigo despretensioso – através de um brilho que se irradia e satura o conhecimento e a afetividade do devoto, impedindo o processamento normal das mensagens e sua retransmissão por meio do discurso ordinário, significa também – quarta e última tese – a compenetração da consciência individual e da consciência coletiva. Pois o que são os deuses, afinal de contas, senão, em bom estilo durkheimiano, emanações da identidade de um grupo, que durante o êxtase se reafirma perante todos e cada um, cancelada, durante aquele momento, a contradição entre comunidade e poder, suspensa por um instante (em que até Sísifo descansa sobre sua pedra) a expropriação da mais-valia econômica e psicológica que tanto caracteriza o processo ritual do Candomblé e do Xangô.

Porém julgo que já ultrapassei a parte teoricamente mais abstrata, mais "metafísica" desta comunicação. A partir de agora tentarei demonstrar minhas idéias através de uma série de vinhetas, de exemplos concretos extraídos de minha longa convivência com os xangôs de Pernambuco. Passo imediatamente à descrição de uma festa de outubro no terreiro arquetípico de Badia, herdeira das tias do Pátio do terço.

FESTA DE OUTUBRO

Água fervendo. Cheiro forte dos temperos. Conversa sobre obrigações. Todo mundo falando em xangosês. Raminho comunica que vai voar para Rondônia, para fazer a cabeça de alguns filhos. Começa o "amassi". Manuel, que devia vir para cantar as folhas, está atrasado e é substituído por um "assipa". "Ei, esse é o Ogum de dona Cecinha? Ele também vai comer?" Limpeza com galinhas, esfregadas nos corpos dos fiéis, para tirar nossas impurezas e nossos males. Um bode, quatro aves degoladas no pegi. Eu, Baraô! "Ejé balé caraô!" Oh, possa o sangue derramado na terra dar-nos a paz! "Tiriri lonan!" Ó poderoso na estrada! Tudo com a maior naturalidade. As fofocas continuam. Sal no sangue.

Damira acaba de chegar. "Nego teve putra obrigação esta manhã. Dois bichos de quatro pés e dezoito de pena."

Mau cheiro. Até agora dois bodes e oito aves. São dez e meia da manhã e a matança começou há vinte minutos. Mais um bode para Ogum. "Ogum pá, ô!" Oh, como ele mata! Dois frangos e outra vez dois frangos. Na cozinha já se prepara a refeição. Mais um bode para Odé. Mesma toada. Dois frangos. Gestos de dança (os gestos graciosos do jovem caçador). Um bode para Obaluaê e duas aves. Dentro e fora do pegi continuam os cochichos e os risinhos. Sublimes gestos de dança. Atotô! Tememos teu poder! Cresce a animação. Cheiro de penas dentro de água fervendo.

Oxum. Duas cabras. Suas filhas fazem odubalé. Toada "eran, eran, eran orixá", carne, carne, carne de deusa. Cheiro forte de aguardente. Sangue escorrendo. Forças vitais à solta. Cheiro insuportável de sangue. Os açougueiros descansando no terraço (os jovens auxiliares dos babalorixás). Raio de sol entrando pela telha de vidro. Meio-dia astronômico. As pessoas começam a comer.

Iansã. Uma cabra. De novo "ejé balé cararô". Duas aves. Brincadeiras. "Dona Iansã, dê juízo e vergonha a essa filha da senhora."

Iemanjá. Este seu Vasconcelos é cliente de Badia e parece que é ele que dá a obrigação. "Ejé balé cararô." Um carneiro. Duas aves. Um peixe. Foguetes. Um guiné. Um pato. O pato em cima da cabeça da iaô. Uma galinha sangrada por cima dela. Iaô sai do pegi toda melada de sangue e assim ficará por algumas horas ou mesmo dias. (Todos os anos Badia realiza a iniciação de uma de suas filhas durante os ritos de outubro.)

Xangô. Libações em cima da pedra. Um carneiro, com fitinhas brancas e vermelhas, degolado com todo o respeito devido ao personagem divino. Explosão de fogos. Até agora onze bichos de quatro pés, 26 aves, um peixe. Ainda Xangô. Mais três aves. Badia reza por saúde e felicidade. Toadas com os "oriki", os epítetos, os nomes de glória de Xangô. Um guiné. Raminho me oferece um pedaço de carne. Uma poça vermelha na gamela de Xangô.

"Louvado seja Nosso Senhor Jesus Cristo!" Todo mundo surpreendido. "Já?" Badia entra. "Que foi que houve, Raminho?" "A gente não pode matar pra Oxalá com esse sol quente, com azeite espalhado pelo chão. Vamos almoçar e

descansar. Ó Roberto, que tal um copo de cerveja bem geladinha?" (17 de outubro de 1981.)

CABEÇA NA CABEÇA

Degolam-se bichos com uma faca afiadíssima e derrama-se o sangue, até a última gota, em cima das pedras, da cabeça das pessoas ou de ambos. Depois se deposita a cabeça do animal no assentamento do santo. Mas, se se trata de um sacrifício iniciatório ou pós-iniciatório, primeiro se sobrepõe a cabeça da vítima à cabeça do devoto. O transe é requerimento indispensável nesse momento. Desaparecem as fronteiras entre os extremos e o termo médio do silogismo sagrado, através do qual, por intermédio do bicho, o fiel se identifica com o seu santo. Dificilmente eu acho nas minhas notas um só exemplo de sacrifício sem pelo menos um esboço dessa mistura de cabeças (e portanto de almas, pois a cabeça é a alma), quer nos terreiros que eu chamo "adamitas" (influenciados por Pai Adão, que floresceu na década de 30, e por sua progênie ritual), quer nas casas nagô e xambá ou mesmo no centro de um pai-de-santo tão irreverente, libertino e inovador como Mário Miranda. Às vezes as pessoas, mesmo as que não pertencem à "seita", se ajoelham e esfregam as cabeças nas cabeças dos bodes e carneiros (se estes estiverem bem amarrados). Outras vezes o pai-de-santo toca na testa dos bichos e das pessoas. Mas seja qual for o gesto ou mesmo sem gesto algum (o que é muito raro), o certo é que os sacrifícios são sempre oferecidos se não *sobre* elas, ao menos na *intenção* das cabeças das pessoas.

Lembro-me de uma grande obrigação, realizada faz algum tempo na casa de dona Severina, uma das muitas ialorixás deste nome em Pernambuco, filha de seu Manuel Mariano, que foi o oficiante principal da cerimônia. A matança compreendeu quatro bichos de quatro pés (um cabrito para Exu, dois carneiros para Xangô, uma cabra para Oxalá), além, naturalmente, de dezenas de galináceos. Passo a transcrever as minhas notas.

"Cabrito de Exu. Cabeça cortada (...) colocada no assentamento. (...) carneiro para Xangô; toda a congregação (as damas em primeiro lugar) toca a cabeça do animal. Cabeça do bicho na cabeça de uma mulher. Agora cabeça em cima da pedra. Devota com sangue na boca e nas mãos. Agora cabeça em cima da pedra. Devota com sangue na boca e nas mãos. Outro carneiro para homem louro. Mesmo tratamento. (...)

Cabra de Oxalá (...) sangue aos borbotões. Mulher cai em transe, chupa o sangue. Cabeça da cabra em cima de sua cabeça."

ROGÉRIO E O JERIMUM

Vou agora dar o exemplo de um pequeno sacrifício, na verdade de um sacrifício vegetariano. Numa das visitas que, durante meu trabalho de campo, fiz a uma mãe-de-santo chamada Olga de peixinhos, encontrei um casal de noivos. Seu casamento dependia de Rogério (assim se chamava o rapaz) encontrar um trabalho. Desconfio que os búzios lhe recomendaram a receita do oráculo "obê-obará" (quatro abertos e doze fechados, fala Xangô). Olga veio com um prato de beguiri, que colocou nos pés de Xangô; depois trouxe um grande jerimum, de que tirou um pedacinho para Rogério mastigar; em seguida sobrepôs o fruto à cabeça do rapaz, tocou o axerê e fez com que Rogério esboçasse alguns movimentos de dança. Fim do sacrifício.

Mas, quando foi de noite, Rogério veio retirar o beguiri e o jerimum de cima do assentamento de Xangô e levou-os para os matos. Chegou vestido com uma roupa velha para despachar junto com o jerimum, mas trouxe também uma roupa nova embrulhada. Quando ele estorou o jerimum, deu mais três passadas adiante, tirou a roupa velha, rasgou, deixou lá e a vestiu inteira. E pediu a Xangô a sua felicidade. "Assim como este jerimum vai nascer e ramar, eu hei de pegar e crescer em dinheiro para fazer o que necessito com fé em Deus e em Xangô."

Esperemos que tenha arranjado um emprego, casado com a sua noiva, e que viva próspero e feliz. Notemos, neste episódio encantador, que Rogério não apenas esboçou os sagrados movimentos do orixá Xangô; através de um simples jerimum, o jerimum dos pobres normalmente interdito aos filhos de Xangô, ele também, da maneira mais simples, representou a equação da santidade.

O HUMOR DE DEDÉ

Nunca me esquecerei de Dedé. Creio que ele já tivesse perto de trinta anos quando o conheci, por volta de 1976, mas ainda era o adolescente que pretende vencer na vida, terminar o ginásio, arranjar um trabalho de bancário ou funcionário público, tornar-se uma pessoa respeitada etc. "Tudo é possível com

esforço e um pouco de sorte, o senhor não acha, professor Roberto?" Dedé, também conhecido por Rosalinda (eu jamais o chamei assim, pois adivinhava seu sofrimento), era um homossexual declarado, uma espécie de "bicha louca". Há algumas décadas, foram seus parceiros que atraíram as furiosas imprecações de Edison Carneiro, Ruth Landes e Roger Bastide contra "a canalha das ruas". Órfão ou abandonado ainda muito pequeno, Dedé foi criado por alguma madrinha num bairro pobre do Recife. Já adolescente, foi ser empregado numa pensão da zona, dessas que antigamente existiam no bairro do Recife propriamente dito, onde também se colocava à disposição dos clientes menos convencionais.

Não sei como foi que Dedé acabou parando na casa de R., que, como todo mundo da "seita" já se cansou de saber, é pai e patrão de membros de todas as minorias sexuais, que encontram em seu terreiro companheirismo, aceitação, compreensão humana e sobrenatural. Ninguém tem de mudar nada em seu comportamento habitual. É preciso apenas que a pessoa se abstenha "da espécie humana" (segundo a fórmula perfeita de um de meus informantes) durante alguns dias ou semanas, quando das grandes obrigações.

Dedé provavelmente tinha se submetido aos ritos preliminares da iniciação, pois chamava R. de "meu pai". Mas seu pai o cedeu a outro pai, digo a outro pai e a uma mãe, a Josué e Almira, os quais, com duas filhas na primeira infância e nenhuma outra família, carnal ou ritual, morando com eles em seu novo terreiro, acharam de extrema conveniência ter consigo alguém que, além de uma grande saudade da família que realmente nem conhecera, combinasse habilidades domésticas associadas, no contexto recifense, umas a personalidades masculinas e outras a personalidades femininas. Ele se encarregava tanto da "toilette" das menininhas (a mais velha, moreninha, filha de Xangô, a mais moça, bem alvinha, pertencente a dona Oxum), quanto, como rapaz adulto e bem constituído, da segurança da casa durante as freqüentes viagens dos proprietários.

A princípio Dedé floresceu no novo ambiente. Eu sempre o encontrava alegre e exuberante. Sua língua tornou-se afiadíssima e ele se comprazia com o desempenho de ainda outro papel, o de bobo da corte, às vezes provocando o desmentido apenas formal de seus novos progenitores espirituais, "Oxente, Dedé, o povo vai pensar que foi a gente que disse isso". Eu próprio, alvo ocasional de suas tiradas humorísticas, podia muito bem perceber o que vinha dele ou de mais alto. Para falar com franqueza, as gracinhas de Dedé não deixaram de contribuir

para o meu afastamento de Josué e Almira, embora eu suspeite que por isso dedé foi feito no bode expiatório bem mais do que realmente merecera.

De fato, seu humor tinha ultrapassado os limites. Ele mangava das pessoas, dos animais e até dos deuses até nos momentos mais graves do sacrifício. Eu me lembro de que, no assentamento de uma filha de Iansã, filha essa ainda por cima dona de um terreiro adjacente ao terreiro de Josué e de Almira, Dedé, depois de contemplar fixamente a capa de uma cabra que havia entrado no pegi como se fosse a pessoa da deusa, fez de repente, em voz bem alta e tom desmunhecado, o seguinte comentário: "Ah, que bacana! A cabra morreu como uma dama, de camisola cor-de-rosa!". Se essa observação era para rir ou chorar, a congregação não decidiu. Eu me lembro de que uma das oficiantes voltou-se para Dedé e passou-lhe um carão: "Não era camisola coisa nenhuma, seu engraçadinho. Todo mundo viu que era uma capa".

Eu próprio faria duas observações. Primeiro, realmente não posso resolver se Dedé reinventou a tragédia – que afinal de contas significa, na etimologia, o canto de bode – ou a comédia. Sei, para dizer com as palavras de Nietzsche, que "condensou numa imagem (...) a proximidade do deus".¹ Deu a "clareza e a firmeza da poesia" (ibidem), ou pelo menos do símbolo e da metáfora, àquela "animação dionísica, capaz de comunicar esse dom artístico a toda uma multidão, que se descobre cercada por uma legião de espíritos aos quais sabe que se encontra essencialmente unida. (...) Este processo se encontra no começo da origem do drama. (...) É fenômeno de caráter epidêmico: toda uma turba experimentava a magia dessa transformação".²

SER E NADA

Em segundo lugar, tenho por certo que, sem que nem ele nem os outros participantes da cerimônia se apercebessem da sutileza, Dedé atinou com o sentido mais profundo do sacrifício. É *bom para ser*. É como se transferisse o fiel deste mundo, o mundo das aparências, da instabilidade e da morte, para o mundo da verdade, da permanência, da vida eterna. Pois os filhos-de-santo parecem, ao mesmo tempo, aceitar, como se constituíssem dois momentos antitéticos mas complementares de uma contradição vivida na prática ritual e mesmo nas atividades quotidianas, os pontos de vista tanto do idealismo platônico quanto do

mais radical empiricismo. Por um lado, os orixás, transcendendo a contingência, representam o princípio absoluto da realidade e da identidade. Mas também parece que os deuses só existem através dos movimentos sempre renovados dos fiéis, do sangue que escorre, dos animais derrubados sobre as pedras, das vozes cantando e dos corpos dançando.

A contradição entre ser e nada é a suprema contradição entre todas as que rompem e dilaceram o tecido do culto e a própria vida de seus adeptos. Os santos são modelos e arquétipos que superam todo utilitarismo e fazem impossível qualquer interpretação que só leve em conta custos e benefícios. A dança e o transe detêm o tempo e anulam a morte. Esta vitória sobre a contingência e a pobreza é a culminância de todas as cerimônias e o objetivo final da iniciação. Dedé tinha toda razão, com sua história de morte de cabra, pois a morte dos animais ao mesmo tempo imita e prepara nossa morte, e dá sentido a nossa vida e a nossa morte, fundindo-as com o ser indestrutível dos deuses.

IDENTIDADE E COMUNIDADE

Apesar de seu caráter de modelos místicos, convém insistir que os orixás derivam de experiências quotidianas, concretas, materiais e sociais. Não tenho nenhum outro motivo para supor que constituam princípios inatos de qualquer espécie ou deles derivem. Os santos, para repetir a formulação de Edward Tylor, pertencem "àquele todo complexo, que inclui conhecimento, crença, arte, direito, costume e muitas outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem enquanto membro de uma sociedade".

Os fiéis recebem seu ser do ensinamento, da tradição, da memória de uma comunidade. As identidades individuais – para dizer com palavras de Durkheim – emanam da *comunhão de uma igreja*. Quando se chega ao nível do sacrifício e do transe, a expropriação da mais-valia sagrada, as contradições internas dos terreiros têm menos importância do que a "refeição moral" causada pelos rituais que refletem as operações do ser indestrutível da sociedade.

A festa e o transe representam a descoberta de uma identidade muito profunda, que por um momento elimina as diferenças de classe, quer estas se originem no mundo exterior, quer nos próprios terreiros. São ritos de renovação, significam a volta à aurora comunitária depois da noite da expropriação e da dominação. Para ilustrar minha tese, eu poderia invocar muitos exemplos tirados de meu longo trabalho de campo. Vou limitar-me a apenas um, mostrando a lenta

e elaborada fusão dos fiéis individuais num único grupo, que se expressa na movimentação da dança e na emoção do transe. Tiro-o de minhas notas do já remoto 5 de abril de 1975, dia do amassi e do assentamento de Manuel da Costa.

"Ao líquido verde das folhas, Malaquias acrescenta água, mel e feijões. Num pires chegam pós de várias cores. Malaquias despeja o pó branco. Abre-se o rito de Oxalá."

"Manuel é batizado com o amassi, ao mesmo tempo em que se atacam as toadas do Velho, tudo à base de 'funfum', que é branco em Nagô. Também se aproveita para batizar ou renovar o batismo de vários objetos de Oxalá."

"Vem depois Iemanjá. Malaquias acrescenta o resto dos pós e sal à bacia do amassi. Manuel é batizado outra vez. Canta-se para Iemanjá e se esboçam movimentos de dança."

"Júbilo domina todos os presentes. O Xangô atinge o ponto mais alto. É uma reunião íntima, a portas fechadas. É aí, longe do desrespeito dos olhares estranhos, que a pequena congregação vibra na afirmação de sua identidade sem máscaras. Quem está presente possui seu segredo, manifestado entre outros segredos. O Xangô brilha na noite, como um diamante nunca exposto à luz do dia. 'Ela brilha na noite como uma rica jóia, pendurada na orelha de um etíope.'"

"Os rostos se transfiguram e a união mística se consuma mais significada do que realizada."

"Iemanjá também é dos homens que marcam seu ritmo ao som de pequenos instrumentos e na madeira das mesas."

"Todos se levantam quando Das Dores, marejada de Iemanjá, se balança como as ondas levando ao pegi os objetos recon-sagrados da Santa."

"Depois é a vez de Obaluaê. Quatro setas de estanho representam seu assentamento banhado no amassi, digno sinal de Apolo que fere de longe."

TRANSE

O transe certamente é bom para pensar. Entretanto vai muito além dos discursos e conceitos. É aqui chego à quintessência do método dialético, que gosto de usar na interpretação do Xangô. O transe é eminentemente bom para pensar porque supera o pensamento. Há nele um tal excesso de representação que as faculdades cognitivas dos fiéis se saturam com a força da mensagem e já não a processam de maneira habitual. O arroubamento extático surge então como resposta à contradição entre o alcance aparentemente ilimitado do símbolo e da comunhão e a estreiteza de nossa capacidade para lidar com sua grandeza e assimilá-la.

Emprego como sinônimos os termos *transe*, *êxtase* e *arroubamento extático*. No culto do Xangô, o transe é eminentemente extático, pois a pessoa se encontra demasiadamente compenetrada por seu deus e seu grupo para poder articular seus sentimentos de maneira racional e conceitualmente distinta. Mas existem, na área do Recife, outros cultos mediúnicos, como o kardecismo, nos quais o transe (se realmente ainda transe) equivale à substituição da personalidade habitual do devoto por uma outra personalidade, que se exprime através de palavras que traduzem conceitos e raciocínios. Aí já não podemos falar de *êxtase* ou *arroubamento*. Porém estou pronto para admitir que, em certas ocasiões, a possessão kardecista substitui o transe típico do Xangô.

Minha descrição do transe tem muito de subjetivo. Mas resulta da observação cuidadosa e freqüente dos gestos e das expressões de outros participantes das cerimônias, já que eu próprio nunca tive a experiência do *êxtase*, embora eu pense que participei do entusiasmo que o precede. A observação também me leva a concluir que, sendo o transe esperado em momentos decisivos dos ritos de iniciação, alguns fiéis podem tentar atingi-lo, ou até fingir que o atingiram, para atender a todos os requerimentos rituais. Estou certo de que o filho-de-santo é normalmente capaz de avaliar a intensidade e a autenticidade dos transe que presencia, mas a etiqueta dos terreiros proíbe que se façam, pelo menos

abertamente, comentários desairosos sobre o assunto, se se pode atribuir um mínimo de boa fé à pessoa que se comporta como se estivesse em transe, isto é, se o transe seria normal naquele momento e se o fiel fez tudo o que estava a seu legítimo alcance para atingi-lo.

O transe representa a coincidência de dois termos contraditórios. O Santo, totalmente outro em relação à vida quotidiana do fiel, transforma-se em todo o seu ser e passa a estar inteiramente dentro do próprio fiel. O êxtase contradiz a alienação quotidiana do devoto nos níveis econômico, societal e simbólico de sua vida. Contradiz inclusive a alienação a que é sujeito dentro dos terreiros, pois sabemos que mesmo aí ele sofre a expropriação de sua mais-valia material e simbólica. Pierre Verger fala do transe como de "alguma coisa que é mais do que um reflexo condicionado", pois se trata de "uma manifestação ressuscitada dos mais profundos recessos do inconsciente" (Pierre Verger, *Notes sur le culte des Orisa et des Voudun*, Dakar, IFAN, 1957, p. 79). No êxtase, suspensas por alguns momentos as contradições que dilaceram sua vida, o devoto recupera inteiramente sua identidade e personalidade.

Além de bom para pensar, o transe é bom para organizar e isto tanto mais porque supera a contradição entre comunidade e poder dentro dos próprios terreiros. O eu sublimado da experiência extática deriva de uma comunhão de saber e de memória e, portanto, transformando-se em seu deus, o fiel representa e se transforma no próprio grupo de culto.

FESTA DA NOIVA

Já no fim do processo de iniciação, depois do feito propriamente dito – do oberê, a cerimônia dos cortes –, o iniciado passa cerca de uma semana em resguardo no terreiro. De acordo com os pedidos dos búzios e com sua disponibilidade financeira, ele oferece algum sacrifício adicional em *joitá* e *joegê*, o terceiro e o sétimo dias depois da obrigação principal. É uma espécie de retiro espiritual, para que o neófito, sob a supervisão da mãe-de-santo e de suas acólitas, medite sobre o significado de seu santo. Ele aprende os detalhes do novo estilo de personalidade e comportamento que adotou, absorvendo e assimilando a tradição do grupo. Finalmente, numa tarde de domingo, ele surge de dentro do casulo dos pais e padrinhos. É a festa do *iaô*.

Convites, muitas vezes impressos, terão sido enviados para chefes de terreiro, fiéis, amigos e parentes. A princípio parece que se trata de um toque como outro qualquer. Mas, quando o sol começa a esfriar, o pai-de-santo interrompe a solenidade. É a jovem noiva (pois tal é o sentido originário do iorubá "yawo") que vai se levantar e resplandecer. Com um pálio – pálio nupcial de remotas tradições – em cima de sua cabeça, ela sai do pego, com o traje e as insígnias de seu orixá, enquanto a congregação a aclama e joga sobre ela grãos de arroz.

Mas é o santo, mais que a própria iaô, que é assim festejado. Nesse momento, o transe é indispensável, pois sem ele não se consumaria a união mística. Em nível ainda mais profundo, a congregação celebra sua identidade coletiva. A festa se condensa num único transe. Primeiro a iaô é seguida por suas irmãs de santo. Se é filha de Iansã, as outras filhas de Iansã, depois que a caçula deu duas ou três voltas no salão, começam a acompanhá-la no transe da deusa. Um pouco depois chegam os outros santos. E aqui, mesmo sem desconhecer suas muitas contradições, encontramos outra vez o Xangô como bom para pensar e bom para organizar. A representação pessoal se funde com a comunitária. A identidade é gerada na efervescência da comunhão.

NOTAS

(1) *The Birth of Tragedy*, Walter Kaufmann, trans., New York, Vintage Books, 1967, p. 66.

(2) *Op. cit.*, p. 64.

ABSTRACT: Possession and sacrifice among the shamans of Recife are viewed as elements of an "equation" through which the believer's personality merges itself to the saint's personality. This is way to cope with poverty and affliction. Possession and sacrifice are thus "good to be" much more than having economic, psychological, medical or educational purposes.

KEY WORDS: sacrifice, xango, possession, identity, popular culture, religious ethos.

Recebido para publicação em março de 1988.

CAPOEIRA E CIDADANIA: NEGRITUDE E IDENTIDADE NO BRASIL REPUBLICANO

Roberto Kant de Lima e Magali Alonso de Lima

(Professores do Departamento de Antropologia da Universidade Federal Fluminense)

"A pobre raça escravizada não teve nunca o direito de entrar na história; seu trabalho intelectual foi anônimo, bem como seu trabalho físico. Ainda mesmo em fatos altamente épicos, em fenômenos extraordinários, como o do Estado dos Palmares, a história é anônima. Como se chamava o herói negro, o último Zumbi, que sucumbiu à frente dos seus nos Palmares? Ninguém sabe."

ROMERO, Silvio. *História da literatura brasileira*. Tomo Primeiro. 4ª ed. Rio de Janeiro e São Paulo, José Olympio Editora, 1949.

RESUMO: O artigo propõe uma releitura da história brasileira, em particular das análises sobre a República. Sua hipótese central é a de que o nosso modelo republicano de controle social guardou continuidade com o modelo imperial, de ênfase fiscalista e inquisitorial. Em tal sistema, as diferenças sociais sempre serão sinal de direitos substancialmente distintos. O estudo da capoeira, instituição fortemente vinculada à identidade negra no Brasil, será aqui um pretexto para compreender as questões colocadas para a cidadania no Brasil.

PALAVRAS-CHAVES: Antropologia urbana, capoeira, negro, negritude, identidade, Brasil republicano, diferenças sociais, cidadania, relações de poder, raça.

INTRODUÇÃO: CAPOEIRA, DIFERENÇA E CIDADANIA

Afirma-se que a sociedade brasileira passou, desde o século passado, por importantes transformações institucionais: de monarquia a república, de escravocrata a sociedade de homens livres, de agrícola a industrial, de rural a urbana.

Tal percepção aponta para uma compreensão linear e institucional da realidade e da história, certamente adequada a um propósito explicativo limitado, mas incapaz de esgotar a análise e interpretação de muitos dos fatos verificáveis entre nós. Neste texto, espera-se demonstrar que outras formas de perceber e comentar a sociedade brasileira e suas transformações são não só possíveis e plausíveis, como enriquecedoras das versões tradicionais, às quais vêm acrescentar densidade e riqueza de perspectivas.

A ênfase deste trabalho, portanto, será o exame de uma *perspectiva* ou *ponto de vista* distinto do tradicional, aplicado ao exame de uma instituição brasileira que coloca em contato segmentos diferenciados de nossa sociedade, permitindo, portanto, a problematização de suas relações e o aprofundamento da discussão sobre a convivência de diferenças, em público, em nosso modelo de controle social republicano. A hipótese de que se vai partir aqui é a de que nosso modelo republicano de controle social guardou continuidade com o modelo dominante no Império Colonial Português, de ênfase fiscalista e inquisitorial, cujos princípios são facilmente identificáveis em nossos modelos de controle social, presentes em nossas leis processuais penais, da Colônia à República, em que pesem as mudanças institucionais efetivadas a nível político-jurídico-constitucional. (Cf. Mendes de Almeida, 1973; Mendes de Almeida Júnior, 1920.) Este modelo prevê a intervenção e fiscalização do Estado para promover a justiça em uma sociedade de *desiguais*, *compensando* a desigualdade pela tomada e iniciativa em investigações preliminares, cercadas de *sigilo* para aqueles que nelas estão envolvidos. Tais procedimentos são fortemente inibidores da explicitação de identidades em público, especialmente daquelas que não estão de antemão catalogadas – e, portanto, conhecidas e permitidas – nas classificações de uma sociedade hierárquica: tudo o que eu faço, em público, pode ser usado contra mim, *sem o meu conhecimento*. A diferença, aqui, sempre é sinal de direitos *substancialmente* distintos, de privilégios de tratamento e de julgamento, ainda presentes em nossas leis processuais penais, como é o caso da *prisão especial* para aqueles que têm educação de nível superior e da *competência por privilégio de função*. Em ambos os casos, *crimes comuns*, praticados por *pessoas especiais*, são objeto de tratamento privilegiado pela justiça chamada *comum* (arts. 295 e 84-87 do Código de Processo Penal; cf. Kant de Lima, 1986, 1989).

Tais modelos se opõem àqueles de extração liberal clássica, de origem anglo-americana, consolidado na República dos Estados Unidos da América do Norte por ocasião de sua independência, onde a explicitação da diferença é condição *sine qua non* para a convivência entre iguais, todos diferentes, e, por

isso mesmo, obrigados a se submeter a *regras universais* que garantam a todos o convívio social, em ordem.

Por isso mesmo, como já apontaram alguns autores, o preconceito que se estabelece contra os negros, imigrantes forçados da África para a América, é diferente no Brasil e nos Estados Unidos: enquanto lá ele se exprime de maneira a cristalizar, inarredavelmente, *uma* identidade pública, concebida como relacionada com a *origem* e instituindo-se em rótulo que será o pressuposto de segregações, mas também de reivindicações, aqui será diluidor do conflito em público, pleno de nuances ou *marcas*, próprias das formas de resolução de conflitos em sociedades hierarquizadas: nem negros, nem brancos, aos *mulatos* cabe, em público, desmentir a existência da discriminação que persiste nos interstícios da cultura e da sociedade (Nogueira, 1985; Da Matta, 1987).

Ora, a transformação de uma sociedade escravista, imperial, hierarquizada, em uma sociedade de cidadãos, de homens *livres*, republicana e *igualitária*, a nível institucional, colocou problemas concretos para a forma de administração dos conflitos no Brasil República. De uma representação da estrutura social na qual "cada coisa estava em seu lugar", houve necessidade de reordenar o modelo de forma a atribuir, novamente, um lugar a cada coisa, sem que, a nível jurídico-político, o caos – previsto para a coexistência dessas diferenças, por igual, em público – se instalasse.

A solução mitológica para evitar tal caos foi a instituição do chamado "mito da democracia racial", que somente será contestado muitos anos depois, quando pesquisas empíricas mostrarem sem sombra de dúvida a existência do preconceito e da discriminação racial do Brasil (Fernandes, 1972, 1978; Nogueira, 1985). De acordo com esse mito, resolve-se o problema da convivência das identidades públicas distintas – mas iguais, em uma República – de brancos e negros, não só pela negação do conflito entre elas, mas, principalmente, pela proibição de sua *explicitação em público*. Ora, tal mecanismo implica impedir, bloquear, qualquer forma de produção de identidades públicas, potencialmente geradoras da contestação e da desordem; desconhece-se, politicamente, os *sujeitos* da relação social, a qual é preciso negociar sob regras iguais e universais, em público; *evita-se*, literalmente (Radcliffe-Brown, 1973), contato entre negros e brancos pela invenção sociológica do mulato. Brancos e negros, *qual cidadãos*, não se tocam em público, pois estão supostamente unidos, previamente, pela biologia, pelo *sexo* e pelo *sangue*, fatores *naturais*, apolíticos, dos quais só nos resta aceitar a imposição. *A Natureza*, portanto, vai ser a grande ordenadora

dessa situação conflituosa, uma espécie de incoercível determinante de nossas características sociais e culturais (Da Matta, 1987).

É assim que as *identidades públicas*, inclusive nossa própria identidade enquanto Nação no convívio internacional, apresentam-se naturalizadas, tendo esta última sido, mesmo, objeto de reflexão de insignes autores de nosso pensamento social, como Euclides da Cunha, Nina Rodrigues e Silvio Romero, por exemplo. Estavam todos engajados em uma tarefa ingente – é impossível demonstrar nossa viabilidade enquanto povo e projeto nacional, apesar das deficiências *naturais*, seja de raça, seja de *clima*, que nos dificultariam a formação da consciência e da identidade nacional. Impossível tarefa, porque os cânones da *ciência normal* da época, do conhecimento solidamente estabelecido nas obras de autores como Buckle, Gobineau, Spencer, Broca etc., delimitavam ferreamente a discussão aos seus próprios termos (cf., por exemplo, Romero, 1949; Cunha, 1911; Nina Rodrigues, 1957, 1982).

Dentro dessas concepções, o *clima* e a mestiçagem ameaçavam nosso futuro enquanto Nação. E, como essas eram *categorias* do campo intelectual da época, hábitos diretores do pensamento, *problemáticas obrigatórias*, não havia como escapá-las, cabendo apenas aos nossos intelectuais, para serem como tal reconhecidos, legitimados e consagrados como autores *contemporâneos*, concordar em discuti-las, caracterizando aquilo que Bourdieu chama de *consenso* no *dissenso*, quando o campo de forças que é o campo intelectual mostra sua divergência em torno das mesmas *questões consagradas* (Bourdieu, 1974).

Ora, o conceito de *raça*, à época, era pré-mendelismo, quer dizer, era um conceito tipológico, baseado numa classificação de fenótipos, que se repetiam em cadeias intermináveis de tipos e subtipos naquilo que Leach chamou um dia de "classificação de borboletas", atribuindo este método a Radcliffe-Brown (Leach, 1974). Tal conceito foi substituído no campo da Antropologia biológica, quando ainda é usado por aqueles que nele vêem alguma utilidade, pelo de *população*. A raça, assim, constitui-se em um isolamento populacional onde se podem fazer certas afirmativas em termos estatísticos sobre a recorrência de determinados gens: nem todos os *indivíduos* da população, entretanto, portarão tais características genéticas – como o tipo do sangue, por exemplo – que ali serão apenas mais freqüentes do que em outras *populações* isoladas (cf. Dunn e Dobzhansky, 1951; Comas et alii, 1960).

Já no que toca às relações entre o *homem*, a *raça* e o *meio ambiente* – problemática obrigatória na virada do século –, também para outros caminhos apontou o desenvolvimento da ciência. Em que pese a insistência dos sociólogos, ainda hoje preocupados em afirmar a dependência da cultura às determinações biológicas, seu argumento é próprio da economia burguesa – onde o *interesse individual* explica o comportamento cultural, para eles geneticamente determinado. Assim é que prevalece no campo intelectual das Ciências Sociais a afirmação de que os homens têm características bastante distintas dos animais, sendo impossível explicar a cultura através da biologia (Sahlins, 1978).

O ser humano, nesta perspectiva, não tem uma programação genética dada que o habilite a sobreviver sem o aparato cultural. Assim, a cultura se define como um mecanismo de controle, um conjunto de *regras*, planos, instruções, receitas, programas que governam o comportamento dos seres humanos, os quais *dependem* de tais mecanismos extragenéticos para ordenar seu comportamento e sobreviver (Geertz, 1978: 56). Assim, a cultura, ao mesmo tempo em que se apresenta ao ser humano como um conjunto de respostas que permitem sua existência e reprodução, constitui-se em um conjunto de normas artificiais forjadas pelos seres humanos daquela cultura específica. O ser humano, diferentemente dos animais – os quais também podem possuir inteligência e linguagem, mas jamais uma gramática –, possui a metalinguagem, a regra da regra, a qual o faz constituir-se em indivíduo, mas somente através de uma *tradição* cultural, única. Não se pode falar, deste ponto de vista, em Homem, produto da *raça* ou do *meio*, mas em homens, produtores e produtos de sua cultura: "Ser humano certamente não é ser Qualquer Homem; é ser uma espécie particular de homem, e sem dúvida os homens diferem" (cf. Geertz, 1978: 65).

Em conseqüência, a cultura não se institui dentro dos cânones de uma *razão prática*, instrumental, adaptativa, que responde aos desafios colocados pela Natureza – seja o quadro genético, seja o meio ambiente. A cultura, essa regra da regra, baseada e consolidada na *tradição*, constitui-se como uma *especulação* que vai não só permitir aos homens sobreviver, mas que o façam de uma certa maneira, moldando-lhes a própria natureza, seu meio e suas características biológicas. A cultura não é uma roupa que vestimos nos corpos de indivíduos psicológicos, biológicos e sociais que preexistem a ela, mas é o próprio tecido que permite a emergência de tais seres, em sua humanidade que só pode ser apreendida no específico (Mauss, 1974; Sahlins, 1979; Da Matta, 1987, primeira parte).

Desta forma, como se vê, questões ligadas à discussão da *raça* e do *meio* se desnaturalizam, para apresentarem-se em sua roupagem mais clara como questões políticas, de relações entre grupos e destes com uma natureza por eles inventada e produzida: a Natureza dos Homens é cultural. Assim, só existe no plural, acoplada às culturas que a determinam e que se constituem em fatores determinantes da forma específica como os diferentes homens se instalam e movem em suas culturas e sociedades. Não é nem um aparato genético intrínseco, como a linguagem nos animais, nem extrínseco, como resposta a um meio hostil: se são os homens que fazem a cultura, são também os fatores culturais, que poderíamos chamar de gramática dessa linguagem, feita pelos homens, que os tornam indivíduos distintamente aptos a viver em distintas sociedades.

Ora, apesar de tais desenvolvimentos no estudo da cultura e do seu papel na formação dos seres humanos, o senso comum, atento às diferenças e distinções entre os homens, continua a atribuí-las a distintos fatores *naturais*, especialmente no que toca à cor da pele enquanto suporte para o exercício de discriminações de ordem social ou política (Lévi-Strauss, 1960).

Por isso, vale a pena mergulhar no estudo das instituições culturais que, apesar desta "naturalização", insistiram em manter-se como autônomas e independentes, características de uma *identidade pública* – e política – *diferente*, que recusou o rótulo cômodo do anonimato. O estudo da capoeira, instituição fortemente vinculada à identidade negra no Brasil, parece oportuno para discutir e exemplificar algumas das questões colocadas para a cidadania em nosso país. Além disso, por suas características de produção cultural dominante, e por constituir-se também em uma forma de *luta*, desperta reações significativas no modelo do controle social voltado a impedir a *explicitação* das identidades e *dos conflitos*, em público.

Essas características, como se verá, marcarão profundamente o tratamento dado a esta instituição no início do período republicano, no Brasil, marcado pela ingente necessidade de "ordenar" o meio social, obrigando segmentos da população a se tornarem livres e disponíveis para o mercado de trabalho industrial. A capoeira vai representar, então, dupla ameaça: profissão autônoma e opção de lazer não regulamentada, ambos indesejáveis na nova ordem que se quer administrar. Sua existência se constitui, portanto, em desafio ao sistema de discriminação social e racial imposto ao negro, ocupando lugar de destaque junto às formas de reação ao sistema de controle social existente. Resposta sutil, temida

e, por isso mesmo, digna de se constituir em um capítulo dessa história ainda inacabada que é a do racismo e da prática da cidadania em nosso país. Contar essa *estória* é, assim, exemplificar o tratamento que nossa sociedade dá à diferença, em público, seja entre indivíduos, grupos ou classes, esteja ela fundada nos seus corpos, sexo, cor, posição social ou origem étnica, ontem como hoje, em nossa República.

Tanto mais oportuna, em **nosso** entender, porque problematiza temas que tanto ocuparam o patrono deste concurso, sabidamente preocupado com relações raciais, modelos jurídicos de controle social e com a identidade e o futuro de nosso país. Reflexão, aliás, atualíssima, como mostra recente entrevista de um capoeira famoso ao *Jornal do Brasil*: para mestre Camisa, a capoeira é não só um veículo de disciplina e integração social, mas, fundamentalmente, de expressão de identidade nacional autônoma e independente, a ser exportada como a imagem dos brasileiros e do Brasil (*Jornal do Brasil*, domingo, 1989: 18-9).

CAPOEIRA E NATUREZA: A DETERMINAÇÃO

Tradicionalmente, a capoeira tem sido retratada como a transformação de um tipo de *dança* religiosa africana dos negros bantos de Angola numa forma de *luta*:

Creemos não haver dúvidas de que a capoeira fosse, inicialmente, praticada entre os angolas, não como meio de defesa, mas dança religiosa (Penna Marinho, 1981: 23-4).

A capoeira surge, assim, como uma instituição característica dos negros africanos escravizados no Brasil, tendo, inclusive, após a Abolição, sido exportada juntamente com aqueles que retornaram para o continente africano (Areias, 1983: 18-9).

A necessidade de sobreviver nas duras condições da escravidão é apontada como a principal causa da origem da capoeira brasileira. Os escravos, perseguidos pelos capitães-de-mato em suas tentativas de fuga, utilizavam essa técnica para defender-se:

Ao contrário do que alguns afirmam, o angola não trouxe da África a capoeira luta, pois dela ali não precisava, uma vez que dispunha de suas armas para combater seus inimigos. Ela nasceu em nosso país, durante a guerra dos Palmares, no século XVII, como instrumento de defesa e, sobretudo, de fuga, para não permitir que o escravo fugitivo se deixasse agarrar, pois os capitães-de-mato tinham interesse em capturá-lo vivo, uma vez que constituía uma peça principal dos despojos de guerra. A capoeira servia para que o negro oferecesse tenaz resistência a vários soldados...

É tanto verdade que a *capoeira* nasceu no Brasil, que o termo para exprimi-la é de origem tupi e não africana (*O Berimbau*, 1981).

As características da capoeira, assim, foram definitivamente associadas às supostas condições em que sua prática se verificava: em momentos cerimoniais e ritualísticos e nas capoeiras em que os escravos fugidos enfrentavam seus perseguidores.

Seria inevitável que essas interpretações misturassem às efetivas condições sócio-culturais e políticas, que provocaram o surgimento da capoeira, os estereótipos que sempre estiveram colocados aos negros em nossa produção intelectual. Era lógico, portanto, a associação Negro-Misticismo-Natureza como elementos de um sistema de justificação da escravidão e da inferiorização dos negros em nossa sociedade:

Movidos pelo instinto natural de preservação da vida, os escravos descobrem no seu corpo a essência da sua arma. Tendo como *mestra a mãe natureza*, notando nas brigas dos *animais* as marradas, coices, saltos e botes, utilizando-se das estruturas das manifestações culturais trazidas da África (como, por exemplo, brincadeira, competições etc., que lá praticavam em momentos cerimoniais e ritualísticos), aproveitando-se dos vãos livres que aqui abriam no interior das matas e capoeiras, os negros criam e praticam uma luta de autodefesa para enfrentar o inimigo.

Assim, *imitando* gatos, macacos, cavalos, bois, aves, cobras etc., os negros descobrem os primeiros golpes dessa luta:

- das marradas, quem sabe, pode ter surgido a mortal cabeçada;
- dos coices dos cavalos, bois e outros animais, pode ter surgido a chapa ou esporão;
- da forma de ataque da arraia, do teiú ou do jacaré, que irando os corpos tentam atingir o adversário com a cauda, pode ter surgido o rabo-de-arraia, ou meia-lua-de-compasso;
- dos pulos e botes dos animais, podem ter surgido os saltos da capoeira, como o salto do macaco, o pulo do gato e o aú; e
- das pernadas e calços, nas horas de brincadeiras e correria, pode ter surgido a rasteira.

Curioso é notar que os primitivos movimentos de ataque e defesa do jogo da capoeira têm muito de semelhante com os movimentos de ataque e defesa desses *animais*.

É o surgimento da arma de corpo, enfrentando rifles e canhões para defender a qualquer custo o direito à vida.

(...) Essa "arma" é assimilada e, mais tarde, batizada com o nome de "capoeira de Angola" (Areias, 1983: 15; grifos nossos).

Também se encontram referências a estas características da capoeira em Edison Carneiro e A. Burlamaqui, citados por Inezil Penna Marinho (Penna Marinho, 1981: 24-6).

Ora, os escravos, como já dizia Antonil (Andreoni, 1967: 159 ss), eram, durante a escravatura, "as mãos e os pés do senhor". Seu corpo, apropriado compulsoriamente como instrumento de produção por um sistema que lhe era estranho, era assim dissociado, brutalmente, de sua expressão e significado próprios. Os atributos valorizados, responsáveis pela criação de estereótipos até hoje presentes em nossa cultura, diziam sempre respeito a suas funções no trabalho braçal. Os negros bons são submissos, robustos, trabalhadores, *ladinos*. Os negros *ruins* são fracos, indolentes, desobedientes, *boçais*. Juntamente com essa incorporação estereotipada, à falta de reconhecê-los como seres humanos, arrancados de suas sociedades de origem, lá portadores de sofisticados sistemas políticos, econômicos e culturais, exaltam-se sistematicamente características de seu *temperamento* que os aproximam de uma natureza próxima à animalidade – são sensuais, musicais, infantis, foliões. A sociedade escravocrata, explicitamente

em nossos países da Europa, *essas naturezas abruptas, retardatárias que formam o grosso contingente do delito e do crime*. As suas impulsividades são tanto melhor e mais frequenteadas para o ato anti-social, quanto as obrigações da coletividade lhes aparecem mais vagas, quanto elas são, em uma palavra, menos adaptáveis às condições da sua moralidade e do seu psíquico. O negro crioulo conservou vivaz os *instintos brutais do africano; é rixoso, violento nas suas impulsões sexuais*, muito dado a embriaguez, e esse fundo de caráter imprime o seu cunho na criminalidade colonial atual (Nina Rodrigues, 1957: 117; grifos nossos).

Não há dúvida, entretanto, de que tais representações podem ter várias leituras. Indolência, vadiagem, sexualidade, musicalidade, capoeiragem podem ser consideradas também formas legítimas de resistência ao embrutecimento e à discriminação, da mesma forma como o foram as fugas, as automutilações, os suicídios e as revoltas (cf. Goulart, 1972).

No entanto, não era o negro escravo, mesmo liberto, que iria ser eleito como o representante ideal do *capoeira*. No Brasil, como se viu, a solução para o estigma da escravatura foi a constituição de um tipo intermediário entre brancos e negros, encarregado de diluir o conflito originado da existência de duas camadas de posição social, direitos e deveres distintos em uma mesma sociedade juridicamente republicana e democrática. As teorias raciais nada mais fazem do que justificar essa distinção como consequência de *atributos naturais* pertencentes, respectiva e indissolúvelmente, à raça branca e à raça negra. O mulato, dentro das representações européias correntes que defendiam a *pureza das raças* no século passado, era até mesmo considerado um ser híbrido e inferior, porque impuro. O ponto de vista europeu, entretanto, não podia vingar no Brasil, como, aliás, anteviu Silvio Romero (Romero, 1949). Por causa do papel estratégico do mulato, com sua ambigüidade encarregado de encobrir o conflito social expresso no conflito "racial", sua posição foi utilizada como recurso para a assimilação da população negra (Da Matta, 1987).

Assim:

Embora originária dos negros, a capoeira foi assimilada e desenvolvida, encontrando campo fértil e novas qualidades a explorar, pelos mestiços-mulatos.

em nossos países da Europa, *essas naturezas abruptas, retardatárias que formam o grosso contingente do delito e do crime*. As suas impulsividades são tanto melhor e mais frequenteadas para o ato anti-social, quanto as obrigações da coletividade lhes aparecem mais vagas, quanto elas são, em uma palavra, menos adaptáveis às condições da sua moralidade e do seu psíquico. O negro crioulo conservou vivaz os *instintos brutais do africano; é rixoso, violento nas suas impulsões sexuais*, muito dado a embriaguez, e esse fundo de caráter imprime o seu cunho na criminalidade colonial atual (Nina Rodrigues, 1957: 117; grifos nossos).

Não há dúvida, entretanto, de que tais representações podem ter várias leituras. Indolência, vadiagem, sexualidade, musicalidade, capoeiragem podem ser consideradas também formas legítimas de resistência ao embrutecimento e à discriminação, da mesma forma como o foram as fugas, as automutilações, os suicídios e as revoltas (cf. Goulart, 1972).

No entanto, não era o negro escravo, mesmo liberto, que iria ser eleito como o representante ideal do *capoeira*. No Brasil, como se viu, a solução para o estigma da escravatura foi a constituição de um tipo intermediário entre brancos e negros, encarregado de diluir o conflito originado da existência de duas camadas de posição social, direitos e deveres distintos em uma mesma sociedade juridicamente republicana e democrática. As teorias raciais nada mais fazem do que justificar essa distinção como consequência de *atributos naturais* pertencentes, respectiva e indissolúvelmente, à raça branca e à raça negra. O mulato, dentro das representações européias correntes que defendiam a *pureza das raças* no século passado, era até mesmo considerado um ser híbrido e inferior, porque impuro. O ponto de vista europeu, entretanto, não podia vingar no Brasil, como, aliás, anteviu Silvio Romero (Romero, 1949). Por causa do papel estratégico do mulato, com sua ambigüidade encarregado de encobrir o conflito social expresso no conflito "racial", sua posição foi utilizada como recurso para a assimilação da população negra (Da Matta, 1987).

Assim:

Embora originária dos negros, a capoeira foi assimilada e desenvolvida, encontrando campo fértil e novas qualidades a explorar, pelos mestiços-mulatos.

E isso facilmente se explica:

"Os negros, dizem, são embrutecidos, e não o podiam ser menos sob certo regime. Os brancos são débeis, fruto do calor e da ociosidade. Os mestiços, porém, híbridos quanto à cor, têm o espírito ativo e forte o músculo. Natureza complexa maravilhosamente dotada. Filha do trabalho, ela apresenta o germe de todas as forças; congênere superior."

"A classe dos mulatos, muito acima dos negros pelas suas possibilidades naturais, encontra – por isso mesmo – maiores oportunidades para libertar-se da escravidão; ela é que fornece com efeito a maior parte dos operários qualificados; é ela também a mais turbulenta e, por conseguintes, a mais fácil de influenciar a fim de se fomentarem essas agitações populares em que um dia ela deixará de ser um simples instrumento, pois examinando-se esses mestiços no seu estado de perfeita civilização, particularmente nas principais cidades do Império, já se encontram inúmeros gozando da estima geral que conquistaram com seu êxito nas ciências e nas matemáticas ou na poesia, na cirurgia ou na pintura, êxitos cuja utilidade ou encanto deveriam constituir um título a mais em prol do esquecimento futuro dessa linha de demarcação que o amor-próprio traçou mas que a razão deverá apagar um dia!"

Por todas essas qualidades, *mais inteligente que o negro e mais destro* que o branco, o mulato se tornaria o tipo ideal do capoeira arrogante por excesso na sua preocupação de demonstrar que nada possuía da submissão do negro escravo (Penna Marinho, 1981: 26-7; grifos nossos).

O mulato, assim, por sua figuração ambígua, pode desempenhar no Brasil qualquer dos papéis atribuídos pelos preconceitos da época às supostas

características das também fictícias raças *branca e negra* (cf. Lyra Filho, 1973: 340-1).

No caso da *capoeira*, juntamente com a eleição do *mulato* para representante típico de sua prática, consagrou-se sua avaliação social como potencial instrumento de *agressão à ordem social*. Foi assim vista pelos historiadores que, aceitando esta interpretação preconceituosa, fizeram-lhe a leitura de prática marginal, executada por marginais.

CAPOEIRA E POLÍTICA: A MANIPULAÇÃO

A versão "oficial" da história da capoeira confere a ela papel bastante relevante, desempenhado no ocaso do Império e início da República. Provavelmente porque sua prática se tornou visível nas grandes cidades brasileiras, são unânimes as opiniões que a colocam como atividade geradora de condições de *criminalidade*. Não bastassem os preconceitos raciais sobre a criminalidade já referidos acima, vem a estes juntar-se a explicação de difíceis condições econômicas enfrentadas pelos escravos recém-libertos para justificar sua criminalização e a utilização que então faziam de sua técnica tradicional de luta corporal. Ou seja, a criminalidade, ao invés de ser encarada como um componente de afirmação política e cultural, de reação e revolta contra a ordem opressora estabelecida, é justificada ou por determinantes raciais ou por determinantes econômicos. É como se para ser criminoso bastasse ser pobre e preto. As justificativas em seu papel despolitizador da identidade negra se equivalem:

(...) *Soltos*, na vida nominalmente livre, muitos escravos não tiveram como ganhar o pão honesto. *Inaptos para o trabalho rendoso*, eles teriam que optar entre a *insolvência física e moral*. Esta última, para uma *gente anônima e sem compromisso* contraído com os homens de cima, tornou-se inelutável. Daí, degenerar-se a capoeiragem em práticas turbulentas de *agressão inopinada e desforra covarde*. Então, já não haveria apenas *capoeiras*, mas *facínoras* a granel. As distorções vinham de tempos idos, embora não fossem notadas em termos compactos. *Os mulatos que não tiveram vez na distribuição dos cargos remunerados* tramaram por meios

infiéis os arranjos da vida (Lyra Filho, 1973: 337; *grifos* nossos).

Note-se, aqui, a explicitação de hierarquia substantiva paradoxalmente presente numa sociedade de cidadãos supostamente iguais: *os negros, soltos na vida, inaptos para o trabalho rendoso, traídos por seus senhores, tornam-se infiéis: só lhes resta a desforra covarde e a agressão inopinada, que transforma os mulatos, de capoeiras, em facínoras. Quer dizer, aqueles que o mercado não assimila enquanto clientes, nada resta senão o crime. Uma contradição nos termos, porque o mercado político, na República, é juridicamente concebido como formado de agentes iguais teoricamente e não de desiguais.*

Tais interpretações, frise-se, perpassam *todas* as versões históricas da capoeira, tanto as daqueles que a condenam como as dos que tentam defendê-la. No último caso, a tentativa é sempre a de resgatá-la, apesar de sua característica marginal.

Residindo nos *morros e periferias*, circulando normalmente nos locais de maior movimento da cidade, como portos, estações ferroviárias, mercados e feiras, os negros mal conseguiam um trabalho que lhes garantisse a sobrevivência. E, com os berimbaus, pandeiros e reco-recos, enquanto não apareciam afazeres, os negros formavam suas rodas e *vadiavam freneticamente no jogo da capoeira*. A cena atraiu os turistas e transeuntes, dos quais era conseguido algum dinheiro trocado para o leite, a farinha e o *sagrado gole da sarna cachaça*.

Nessa situação, sem o ofício e jogados à sorte do "Deus dará", considerados pela ideologia dos detentores do poder uma "raça inferior", por um passado que não escolheram, e sem terem como conseguir o sustento, os negros empregam-se em assaltos, crimes e emboscadas. Roubam casas nobres, casais de namorados, invadem repartições públicas, empregam-se como mercenários a mando de políticos da época, e até se travestem de mulher, para atrair os já achegados turistas e aplicar-lhes o conto.

Vagando e vadiando pela cidade, dividindo-se e organizando-se em grupos, os negros caminham cada vez mais para a marginalidade. Surgem as famosas *malhas de capoeira*, com

integrantes hábeis e manhosos, extremamente *traíçoeiros* nos golpes e *exímios* no jogo da capoeira.

Os rivais Guaiamuns e Nagoas, no Rio de Janeiro, formam os mais temíveis grupos desta época, constituindo-se em verdadeiro terror para a burguesia e classe média, além de eterna enxaqueca das milícias daqueles tempos.

E, assim, conhecedores da cidade e dos lugares mais propícios para os ataques, as maltas, com seus chefes, distribuía-se pelos quatro cantos e determinavam os seus raios de ação. E aí do grupo que interferisse no raio de ação do outro. Travavam-se verdadeiros combates e carnificinas entre os mesmos (Areias, 1983: 29-30).

Como se vê, a *ambigüidade* do mulato, meio caminho entre o escravo e os cidadãos, aqui se representa na topografia urbana, nos locais de *entrada* e *saída*, de *ir* e *vir*, que caracterizam, sempre, aqueles que não se enquadram em categorias definidas de sistemas classificatórios (cf., por exemplo, Douglas, 1976) e/ou daqueles que não encontram um lugar na "estrutura" social, permanecendo em um estado de liminaridade (Turner, 1974). No caso, a *ambigüidade* ou *liminaridade*, como sabemos, representa *perigo* potencial à ordem estabelecida, indício de conflito a ser a todo custo evitado em uma sociedade que se representa como harmônica e complementar, tendo mesmo a *cordialidade* como seu *ethos* (Da Matta, 1987).

A espelhar o conteúdo político de sua prática apenas surgem referências a sua suposta utilização por parte de políticos, para fazer valer seus pontos de vista pela força. Ficou famosa a participação dos capoeiras na guerra do Paraguai, em conflitos urbanos nas principais capitais do país, e nas contendidas entre monarquistas e republicanos. Quanto à guerra do Paraguai, Inezil Penna Marinho anota o papel heróico dos capoeiras (Penna Marinho, 1981: 27-8), assim como Edison Carneiro:

As maltas da Bahia foram desorganizadas por ocasião da guerra do Paraguai; o governo da província recrutou a força os capoeiras, que fez seguir para o Sul como "voluntários da Pátria". Manuel Querino conta que muitos deles se distinguiram por atos de bravura no campo de batalha (Carneiro, 1975: 4).

Heróis nacionais, mas também "terror e vergonha da civilização", desempenharam papel importante na constituição da famosa "Guarda Negra", a qual:

(...) Segundo se propalava, surgiu sob a inspiração de José do Patrocínio, com proteção das verbas secretas da polícia do governo de João Alfredo, tendo a função de salvar a monarquia e lutar contra os republicanos. Seus dirigentes exploravam o sentimento de "gratidão" dos negros libertos a 13 de maio de 1888 para defenderem a princesa Isabel. E, como era de se esperar, incorporaram-se todos os capoeiras e mais toda uma avalanche de desordeiros e delinqüentes. Funda-se a Sociedade Beneficente Isabel, uma associação de fanáticos cuja preocupação era dar um caráter maçônico à organização, embora os republicanos soubessem antecipadamente de todas as deliberações que tomavam.

(...) Os capoeiras da Guarda Negra fizeram misérias. Não houve uma reunião fechada ou um comício público dos republicanos que não fosse dissolvido. O grande acontecimento promovido por eles foi a 30 de dezembro de 1888, em um comício republicano na Sociedade Francesa de Ginasta: o comício estava marcado para as doze horas e, no entanto, às onze, já a Guarda Negra estava lá com os seus capoeiras armados de "unhas e dentes". Mal Lopes Trovão foi saudado e Silva Jardim começou a falar, o local se transformou numa praça de guerra, com grande número de mortos e feridos. Sobre este acontecimento, temos um relato de Joaquim Nabuco, que, ao escrever para José Mariano Carneiro da Cunha desejando-lhe felicidade pelo ano de 1889, que acabava de romper, comentava tristemente: "organizou-se nesta cidade uma chamada Guarda Negra, e no domingo houve um combate entre ela e republicanos, na Sociedade de Ginasta. Os republicanos falam abertamente em matar negros como se matam cães. Eu nunca pensei que tivéssemos, no Brasil, a guerra civil depois, em vez de antes da Abolição. Mas havemos de tê-la. O que se quer é o extermínio de uma raça; e, como ela é a que

tem mais coragem, o resultado será uma luta encarniçada. De tudo isso eu lavo as mãos. E os liberais, se subirem ao poder, hão de ter um papel difícil a desempenhar (Araújo, 1983: 35-7).

Proclamada a República, o marechal Deodoro inicia nova fase de repressão à capoeiragem, encarregando Campos Salles e Sampaio Ferraz de sua extirpação, mediante prisão e deportação para a ilha de Fernando de Noronha dos seus adeptos. Tal procedimento encontrava respaldo, inclusive, no fato de que o Código Penal de 1890 havia considerado a *vadiagem* e a *capoeira como infrações penais*. Tais procedimentos são, geralmente, vinculados às transformações que a sociedade brasileira sofria à época, espelhando sua necessidade de exercer o controle sobre o mercado de trabalho "livre" instituído com a Abolição, exigente de grandes contingentes de mão-de-obra de reserva à disposição da incipiente industrialização urbana:

Em três momentos, 1900 a 1904, 1910 a 1914 e 1917 a 1920, atesta-se uma convergência entre as desordens de caráter operário e político-eleitoral, e os aumentos dos índices de criminalidade.

Que os índices de criminalidade aumentaram no período de 1870 a 1930, não resta dúvida, assim como aumentou o espaço urbano carioca, de um modo geral. Cabe ressaltar, entretanto, que no discurso policial tal aumento de criminalidade é relevado, no sentido de justificar uma nova organização da instituição policial. Mais que isto, o referido aumento da criminalidade tem a ver muito mais com *uma nova classificação do que se denomina crime, criminoso, delito, delinqüente, contida no Código Penal*, que embasa, a nível jurídico, a construção da ordem burguesa. Qual seja, a constituição de um mercado de trabalho capitalista no eixo Rio-São Paulo (principalmente) colocava em pauta no momento da transição para o capitalismo dentro da formação social brasileira a necessidade de se criar, institucionalmente, este mercado de trabalho. Neste sentido, encontramos todo um esforço de modo a *obrigar o ingresso neste mercado de trabalho*, regulamentando, por lei, quem estivesse fora dele, dentro de um processo de criminalização (Neder et alii, 1981: 281-2; grifos nossos).

Neste quadro, é bem compreensível a hostilidade que despertava uma atividade que se constituía *autonomamente*, escapando ao controle das camadas dominantes da sociedade da época. Esta atividade, além de se constituir em uma *profissão* não regulamentada, fornecendo elementos que atuavam em setores os mais diversos da vida econômica e social (guarda-costas, leões-de-chácara, capangas etc.), constituía-se em domínio autônomo de lazer (para mestres e alunos de capoeira) que, reproduzindo-se autonomamente em relação ao trabalho industrial, a este não condicionava sua prática, seja quanto ao tempo, seja quanto aos espaços de sua existência. Mais, a capoeira constituía-se em fonte legítima de resistência cultural, ao nível coletivo e individual, sendo que, além deste fator expressivo, compartilhado pelas demais instituições culturais da época, como os candomblés, maxixi, rodas de batuque, erigia-se em instrumento de luta pessoal com vantagem, muitas vezes. Todos, afinal, reprimidos enquanto expressões *públicas da diferença e da identidade*.

Até meados do século XX, as *rodas de batuque* – especificamente as batucadas e, por extensão, as rodas de partido – *confundidas com a prática de tão temida capoeira* eram proibidas e implacavelmente perseguidas pela polícia, visto que, para a sociedade, estavam associadas à marginalidade de seus componentes. Desafiavam, contudo, a proibição, ocupando as esquinas e sendo promovidas na privacidade de lares nos subúrbios, nos morros e nas zonas marginalizadas do Centro da cidade (praça Onze, Estácio, Favela, Tabuleiro da Baiana etc.) e não só por desocupados mas também por operários, artesãos, biscateiros etc. (Araujo, 1978: 36).

Ou ainda:

O *maxixi* era uma dança plebéia, considerada mesmo imoral, atentatória aos bons costumes. Era perseguida pela polícia, pela Igreja, pelos chefes de família, educadores etc. Nos salões elegantes e afrancesados do Rio de Janeiro e das principais cidades brasileiras, no fim do século passado e início deste, ele não ousava sequer se aproximar quanto mais penetrar (Vasconcelos, 1977: 16).

Conseqüência provável das características hierárquicas da sociedade, havia também como que uma solidariedade entre os capoeiras, que os eximia de se confrontarem quando em lados opostos (polícia X infratores, por exemplo), e que exasperava as autoridades constituídas, encarregadas de disciplinar, controlar e tornar úteis e dóceis corpos e mentes para os usos legítimos da sociedade urbano-industrial em constituição, sem, no entanto, admiti-los como *sujeitos* de sua construção.

É interessante observar as repercussões da campanha de repressão aos capoeiras então desencadeada:

Chronica da Semana

O Sr. chefe de polícia d'esta capital, além de ter lavrado um tento, creando um título de glória para o seu nome, encarregou-se de, por sua parte, provar a evidência a excelência, a superioridade do regimen republicano.

As medidas contra a capoeiragem, a prisão de todos esses *facínoras disfarçados em amáveis creaturas*, trouxeram até o Dr. Sampaio Ferraz as bençãos, os elogios insuspeitos de gregos e troyanos, de republicanos e monarchistas... perdão! e de adherentes, que hoje não mais ha monarchistas no Brasil, nem para signal, nem para remedio, nem para figurar no Museu como raro exemplar da espécie.

Terminou o reinado da navalha e da rasteira.

Já não impam de grande aquelles desalmados desordeiros, que não se lembravam nunca de experimentar o fio de sua navalha na própria unha, como fazem os cidadãos barbeiros, mas pura e simplesmente no abdomen dos pacíficos transeuntes occupados com seus negócios.

As passeiatas gingadas em frente das philarmonics, os exercícios da profissão *au grand jour* à vista do respeitável, foram de vez proscritos. Quer dizer que o Dr. Sampaio Ferraz teve coragem de arcar com esta instituição radicada e dar-lhe combate de frente, apesar de saber que constituíam esses capoeiras as bases de muitas candidaturas viáveis, os esteios de muita igreja bem organizada, e os elementos eleitores de

mais decisiva acção maxime quando punham diante do cidadão eleitor o dilema: "Apanha ou vota".

Planta indígena, a capoeiragem vivia aqui como tiririca nos jardins: arrancada reproduzia-se com mais vigor. Parecia impossível extinguir a pernicioso cohorte, parecia perdido trabalho tentar suffocal-a, tantos foram os insucessos quando nos passados tempos os chefes policiaes queriam ou simulavam querer reprimi-la.

Novo Siqueira, o Dr. Sampaio Ferraz declarou guerra de morte à capoeiragem e percebe-se que entrou de animo inabalável na formidável campanha contra os nagôas e guayámus.

Um benemérito o Dr. Sampaio Ferraz. E pois que aos vivos falham expressões para tecer-lhe o merecido encomio, que lhes valha o Dr. Castro Lopes:

– que S.S. escreva ao acima alludido e ha muito falecido Siqueira, pedindo-lhe a opinião e o louvouu, não esquecendo de terminar pela phrase sacramental – Saude e fraternidade (...) (*Gazeta de Notícias*, 1889; grifos nossos).

A capoeira, entretanto, não foi extinta totalmente:

(...) resistiu, *fugindo para os morros*, deixando as ruas da cidade, *tornando-se mais civilizada* (Penna Marinho, 1981: 31; grifo nosso).

Este verdadeiro "processo civilizatório", no mau sentido, por compulsório e etnocêntrico, adequa-se ao espírito hierárquico de nossa República: na *cidade*, a identidade branca e os mulatos assimilados; no *morro*, os não-assimilados ou os que não se conformam. Esta classificação se *rebate* no plano geral de urbanização da cidade do Rio de Janeiro. Ali se destaca a preocupação com a negação de todo e qualquer elemento de cultura popular que pudesse macular a imagem civilizada da sociedade culturalmente dominante, aliada a uma política rigorosa de expulsão dos grupos populares da área central da cidade, que será praticamente isolada para o desfrute exclusivo de certas camadas da sociedade. Resta à população não "escolhida" abrigar-se nos *subúrbios* ou nos *cortiços* e *favelas*.

À fase de repressão pura e simples sucedem momentos em que se procura organizar a capoeira de forma a torná-la expressão folclórica nacionalista ou prática de esporte regulamentado. É esta, por exemplo, a estratégia do governo Vargas, a partir de 1930. Nesta época, o esporte e a educação física tiveram papel destacado como encarregados de contribuir para a formação do chamado "Homem Brasileiro" (Lima, 1979). E mais:

Em 1932, nesse contexto político, *Getúlio Vargas* libera uma série de manifestações populares e dentre estas a *capoeira*. Contudo, o ato do grande estadista nada teve de 'bonzinho' ou gratuito; foi antes de tudo um ato político, uma forma estudada de liberar as "válvulas de escape" da população marginalizada, angariando dela a sua simpatia, ao mesmo tempo que era uma forma de exercer um controle sobre estas manifestações e sobre os atos dos seus praticantes, eliminando, assim, a *inconveniência da desordem e determinando regras e normas para a sua prática*.

No caso da *capoeira*, esta poderia ser praticada livremente, porém desvinculada de qualquer ato considerado marginal, subversivo ou agitador. Poderia ser apresentada como *folguedo* nos festejos populares e como *espetáculo folclórico em recintos estipulados*. Como *luta*, deveria ser exercida apenas como *defesa pessoal e esporte*, praticada em locais fechados e por pessoas consideradas 'idôneas e de bem', devendo, assim, transformar-se em *esporte nacional* (Areias, 1983: 63-4; grifos nossos).

Os efeitos desta mudança de estratégias de controle social, da *repressão* para a *disciplina* (cf. Foucault, 1977), são visíveis, portanto, na capoeira: é *permitida* sua prática, desde que se limite a *formas e espaços* autorizados, como manda a boa ideologia liberal, igualitária e individualista, fundada, entretanto, na *universalidade* das regras e na *igualdade formal* dos cidadãos, todos com direitos iguais a sua diferença nos espaços públicos, o que não era a prática brasileira na República.

Nesta nova roupagem, a capoeira, aparentemente, faz sucesso:

(...) Mestre Bimba é o grande pioneiro na projeção da capoeiragem. Em 1936, faz a primeira demonstração da inovação do seu trabalho, e um ano depois é convidado pelo então governador da Bahia, general Juracy Magalhães, para fazer uma apresentação no palácio para um grupo de amigos e autoridades convidadas, mostrando a eles uma parte da nossa herança cultural. Naquele mesmo ano a capoeira é oficializada pelo governo como instrumento de Educação Física e mestre Bimba recebe da Secretaria de Educação, Saúde e Assistência Pública uma licença e registro para funcionamento da sua escola como centro de educação física (Areias, 1983: 67-8; grifos nossos).

Mais recentemente, em 1972, "a Confederação Brasileira de Pugilismo, por intermédio de seu Departamento Especial de Capoeira, baixou o 'Regulamento Técnico' pelo qual oficializa como desporto, estabelecendo as normas a serem obedecidas para a sua prática desportiva" (Penna Marinho, 1980: 33).

O mesmo autor cita edificante descrição da capoeira, correspondente a sua "nova fase":

A CAPOEIRA, além das suas inúmeras vantagens, tais como ser *linda* aos olhos para quem a aprecia, *diversão*, "relax" para quem a pratica, ajuda a desenvolver o poder da vontade, cultiva a cortesia e patrocina a *moderação da linguagem*, coopera com a *formação do caráter*, dando àquele que a pratica uma marcante *sinceridade*, induzindo a uma *moral* na qual procura, sempre, não atingir a *dignidade* do seu semelhante.

Na intimidade, cultivam os que a praticam uma *estima recíproca*, substituindo por uma *camaradagem fácil*. Geralmente os capoeiristas, no seu olhar, demonstram *a beleza que trazem no coração*, e também a *confiança* em si mesmos.

É uma incomparável forma de educação física pelos movimentos *acrobáticos* que a mesma exige, quando numa "volta". E também um extraordinário método de *defesa pessoal*, pois, num combate corpo a corpo, contra elementos armados ou mesmo contra bandos, sua superioridade e validade já foram

comprovadas no presente e no passado (Penna Marinho, 1981: 33-4; grifos nossos).

Se o remo, o turfe e o futebol nasceram como esportes elitizados para depois se popularizarem, a capoeira, como se viu, tem trajetória inversa. Ganha legitimidade quando incorporada oficialmente aos quadros das práticas desportivas lícitas e oficiais. Por isso mesmo, é acusada por seus praticantes tradicionais de perder *autenticidade*. Um dilema característico daquilo que não pode ser o que é, ou o que diz que é, em público.

Essa, a *história oficial* da capoeira. Como se vê, não é *A História da Capoeira*, mas a *estória* de como as camadas culturalmente dominantes de nossa sociedade se relacionaram com uma prática tradicional de grupos situados em camadas subalternas da hierarquia social, como era o caso dos escravos e, posteriormente, dos libertos. Essa estória é apenas, portanto, *uma das versões possíveis* da técnica corporal desenvolvida no Brasil com o nome de capoeira. Para tentar uma interpretação mais abrangente e criativa, necessário se faz um olhar atento para o exercício desta atividade tão controvertida, assim como um ouvir menos preconceituoso dos depoimentos de seus praticantes.

CAPOEIRA E LITERATURA: A INTERPRETAÇÃO

Como se viu, à visão historiográfica tradicional, que retrata a capoeira como atividade *marginal*, praticada por indivíduos e grupos de alguma forma excluídos ou marginalizados da sociedade mais abrangente e culturalmente dominante, pode-se juntar uma concepção da capoeira como técnica de expressão corporal, de luta, mas ao mesmo tempo de construção de significados culturais próprios às camadas culturalmente inferiorizadas da sociedade. Neste último sentido é um *locus* de produção de uma visão de mundo, representada em sua organização hierárquica interna, na diversidade e localidade de seus estilos, na forma peculiar de transmissão de seu "saber-fazer" e na interpretação diversificada – mas sempre autônoma – de seu relacionamento com outras instituições econômicas, sociais e políticas da sociedade brasileira.

A capoeira, atuando enquanto modeladora de corpos, transformando-os em instrumentos de luta ou veículos de uma expressão corporal característica, ocupa papel fundamental na definição de uma *identidade negra alternativa*. Desta forma, não só tem um lugar da maior importância na história da resistência à

dominação e preconceito com que nossa sociedade sistematicamente discrimina suas diferenças, como também cumpre seu papel de produzir, publicamente, *sujeitos* políticos, em um contexto extremamente desfavorável.

A importância da instituição pode ser aferida pela preocupação em controlá-la. De início, a *repressão* pura e simples, erigindo-a, mesmo, em contravenção penal. Mais recentemente, a tentativa de *discipliná-la*, transformando-a em educação física ou esporte, filiando-a a uma Confederação etc.

Tais iniciativas estarão certamente todas vinculadas às tentativas de controle do tempo e do espaço indispensável em uma sociedade industrial, à implementação de seu projeto disciplinador e homogeneizador de corpo e espíritos para adequá-los às suas finalidades e potencialidades produtivas (Foucault, 1977). O controle do lazer, nesta perspectiva, é tão importante quanto o controle do trabalho, tendo sido o esporte e a educação física reiteradamente utilizados com esta finalidade em nossa sociedade (Lima, 1979).

Como se viu, entretanto, a prática da capoeira, ao se situar fora deste controle, recusando sistematicamente seu enquadramento nas categorias com que se tentou rotulá-la, constituiu-se em *locus* da produção de espaços e tempos alternativos e não disciplinados pelas formas oficiais de controle social.

Como se verá, não é outro o sentido de sua autodefinição pelos praticantes, como *vadiagem entre amigos*, jogo em que ninguém deve ganhar, mas simplesmente exercitar sua liberdade, criatividade e desenvolver suas potencialidades, de maneira autônoma e alternativa às opções dominantes na sociedade. Parte desta autonomia reside na recusa de se constituir em um corpo homogêneo e organizado de *doutrina*, com nomenclatura normalizada e estilos rígidos. Sua dispersão teórica e sua variedade representam a afirmação de seu compromisso com a liberdade e a diferença.

Tais características da instituição provocaram sua rotulação de *marginal* pela maioria dos *intelectuais* que dela se ocuparam, inclusive na literatura, contaminando, como é de praxe, também seus comentadores e praticantes. É assim que João Lyra Filho se refere à literatura de Monteiro Lobato e seu personagem, o 22 do Marajó:

Nossa literatura tem prezado a página que Monteiro Lobato nos deixou a respeito do *22 do Marajó*. Trata-se de um marinheiro, *mestre em desordens*, habituado a revirar de pernas para o ar quiosques portugueses; imperava na Saúde, onde suas proezas de capoeira exímio andavam de boca em boca. Tantas fez que o governo o mandou para o Norte, onde foi servir no Alto Amazonas. Ali aclimado, tornou-se rapaz sereno. Com boa pinta, ferrou namoro com a mulher de um *schip-chandler*, tornando-se seu amante. Mas o trio teve pouca duração; o marido enganado morreu. O marujo casou-se com a viúva, herdeira de bons pacotes, pediu baixa e seguiu para a Europa. No velho mundo permaneceu dois anos, ao cabo dos quais veio morar no Rio de Janeiro.

O marinheiro já era outro; transformado em perfeito cavalheiro, embasbacava a rua do Ouvidor com o apuro dos trajes, as polainas de gala, as luvas de pelica e a cartola café-com-leite. Ninguém sabia quem ele era, embora parecesse um fidalgo. Impávido, petroneando de monóculo, olhava de cima. De hábitos certos, todos os dias passava pelo largo São Francisco, assim como paca pelo carreiro. O logradouro era ponto de encontro preferido por alguns rapazes grã-finos, fortemente despeitados ante a esmagadora elegância do desconhecido. Este passou a ser visto como um rival, sobretudo no jogo lúdico do namoro com as donzelas. Os rapazes decidiram quebrar a proa do novo êmulo. Certa vez em que este passava, mais imponente do que nunca, coincidiu aproximar-se da roda enfezada um capoeira *mordedor*, que se gabava de ser mestre em soltas. Solta era uma cabeçada desferida no adversário, sem encosto da mão.

Veio a hora da *mordida* e com ela a hora da forra. Os rapazes selaram a tratativa: o capoeira embolsaria cinco mil réis, desde que sapecasse uma solta naquele freguês de monóculo. "É pra já", disse o valentão, já indo ao encontro do rival. Postou-se perto, na calçada por onde caminhava o 22, desperdiçando passos de lorde e esticado dentro do *croisé* confeccionado em Londres. Um, dois, três. Quando o antigo marujo o defrontou, o capoeira avançou e despejou-lhe primorosa cabeçada. Mas o

adversário, surpreendido, quebrou o corpo e mandou a cabeçada do agressor beijar a parede. Ao mesmo tempo, com um pé bem manobrado, plantou-o no chão com uma rasteira de placa. O *mordedor* ergueu-se, tonto e confuso, para desabar, novamente, com outra rasteira de estilo. De agressor passara a agredido; desnorteado, deu sebo às canelas e foi amansar o galo da cabeça a cem passos adiante.

O Petrônio ficou por ali mesmo, onde antes estava, dando-se ao conserto do laço da gravata. Mas não perdeu o ímpeto transformado no desprezo dirigido aos rapazes grã-finos e mofinos da roda elegante: "Só uma besta desta dá soltas sem negaça. Já o Cincinato Quebra-Louça dizia que soltas sem negaça só em lampião de esquina; se *grampeasse*, vá lá. O Trinca-Espinha, o Estrepolia e o Zé da Gamboa admitem soltas neste caso. Mas, assim mesmo, só quando o semovente não é firme de letra". E, num giro de bengala entre os dedos, rematou com um suspiro de saudade: "Já gostei desse divertimento. Hoje, minha posição social não me permite cultivá-lo. Mas vejo, com tristeza, que a arte está decaindo". E lá se foi, imperturbável e superior, monologando "Soltas sem negaça... Forte besta!".

Mas os rapazes não se deram por vencidos. Recuperados após o estupor, uma nova tentativa de desforra deveria ser contundente. Já então, a surra deveria ser mediante contrato: adjudicaram a empresa ao famoso Dente de Ouro, da Saúde, que haveria de romper o baluarte e quebrar de vez a proa ao estranho figurão. Tudo bem assentado, foram colocar-se no momento aprazado junto ao carreiro, com o *rompe-e-rasga* à frente. "É aquele lá!", apressaram-se em dizer, assim que ao longe repontou a cartola café-com-leite do sobranceiro lutador. Dente de Ouro avançou para o desconhecido; ao defrontá-lo, entreparou e abriu-se num grande riso palerma: "Ó 22! Você por aqui?". E a resposta: "Cala o bico, moleque, e tome lá para o cigarro. Afasta-te que hoje sou gente: não ando em más companhias!". E o 22 do Marajó seguiu seu caminho honesto, depois de meter uma pelega de dez na mão do Dente de Ouro. Este, alisando a nota, voltou ao grupo dos grã-finos. "Então!",

um dos rapazes interrogou-o, desnorteado com o imprevisto desfecho. "Cês tão besta? Aquele é o 22 do Marajó, tem corpo fechado para sardinha e pé que nunca malou saque!" (Lyra Filho, 1973: 356-8).

E o autor, então, *interpreta* a vívida descrição literária:

Eis aqui, nesta resumida crônica do episódio, a ilustração do meu juízo a respeito das razões que degradaram o jogo da capoeira. Vindo de baixo, e permanecendo em área primária que não lhe propiciara mudança favorável ao status, o antigo marujo entreteve-se na esbórnea dos antros degenerados da luta. Talvez tentando também a mesma busca *mordida do ganha-pão*. Mas o destino melhorou-lhe o trem de vida, deixando-o assimilar em meios europeus as tintas de uma educação que dantes nunca imaginaria existir. Saiu-lhe da boca esta confissão: "Já gostei desse divertimento. Hoje, minha posição social não me permite cultivá-lo; mas vejo, com tristeza, que a arte está decaindo". Ele já não *mordia*, como aqueles seus dois supostos rivais que viviam dos trunfos postiços da capoeira degenerada. Outros exemplos poderiam ser lembrados como amostragem de passarela. As mudanças sociais têm sido notórias, no país, porque seu organismo econômico está sendo calcificado (Lyra Filho, 1973: 358).

O estereótipo de marginalidade com relação aos capoeiras, aceito pelo 22 do Marajó e utilizado pelos mandantes de sua agressão em benefício próprio, não poderia ser melhor descrito. E bem poderíamos imaginar a surpresa e a frustração dos agressores ao ver aquele corpo bem vestido, socializado como *branco*, transformar-se repentinamente em arma mortal e ainda assim bela, porque exótica, para essa *sociedade que se recusa terminantemente a aceitá-lo como parte legítima de sua rede de relações, lançando-o na marginalidade ou na natureza*.

É preciso compreender, entretanto, que ao lado do corpo-instrumento de luta está o corpo-veículo de expressão de significados. E este último aspecto envolve e ultrapassa, certamente, o primeiro, revelando-se como a principal

explicitação da resistência a uma sujeição política indesejável. Resistência à escravidão, resistência à sociedade industrial homogeneizadora, resistência ao controle de uma cultura dominante, elitista e hierarquizadora – não igualitária.

CAPOEIRA E PRÁTICA: A EXPRESSÃO

Para entender o que significa e pode significar a capoeira no Brasil, é necessário exercitar a compreensão sociológica dessa instituição. Deste ponto de vista, a capoeira é uma técnica corporal, que se inscreve nos corpos de seus praticantes depois de um aprendizado dirigido por *iniciados* e *mestres* detentores de saber consagrado por seus grupos de referência.

Como toda técnica corporal, pode ser adquirida por *qualquer pessoa* que tenha os requisitos mínimos de saúde e se disponha a passar por certas etapas da socialização considerada necessária por aqueles que julgam da eficácia técnica de sua prática. A técnica aprendida se inscreve nos corpos de seus praticantes, dotando-os de plasticidade e potencialidade características, verdadeiros *instrumentos técnicos*, mas, nem por isso, menos *veículos de expressão de significados* culturais compreensíveis dentro dos códigos que contextualizam sua prática:

Cometemos e cometi durante muitos anos o erro fundamental de considerar que há técnicas quando há instrumentos (...). O corpo é o primeiro e o mais natural instrumento do homem. Ou mais exatamente, sem falar de instrumento, o primeiro e o mais natural objeto técnico, e ao mesmo tempo meio técnico do homem, é seu corpo (Mauss, 1974: 217).

Não é por outra razão que a capoeira pode então ser definida alternada e mesmo concomitantemente como forma de dança, luta, jogo, e ser diferentemente apropriada como tática guerreira, manifestação folclórica, vadiação entre amigos, esporte, arte marcial, sinal inequívoco de marginalidade, técnica de autodefesa etc. A definição vai depender do ponto de vista de quem a elabora, do contexto histórico, social e político em que é constituída, enfim, *do lugar de onde é formulada*.

A perspectiva que se adotará aqui será a de ver a prática da capoeira como a de uma técnica corporal aprendida e transmitida como um jogo, em certos espaços e tempos determinados, através de procedimentos e regras conhecidos dos participantes, em diferentes níveis, por mestres, iniciados, alunos e platéia, constituindo-se, desta forma, em verdadeiro ritual, capaz de expressar significados compreensíveis àqueles que compartilham de sua linguagem e de seu código cultural (Huizinga, 1971). Essa perspectiva é adotada para permitir uma abordagem etnográfica da capoeira, em que, aos textos consagrados, descritivos de sua prática, juntar-se-á nossa vivência e observação, exercitadas em especial no I Encontro Nacional de Arte Capoeira, realizado no Circo Voador, Rio de Janeiro, de 26 de novembro a 2 de dezembro de 1984. Nessa ocasião, além de assistir às exhibições, às palestras e exposição sobre capoeira, vimos apresentações, ao final de cada sessão, de grupos vindos de diversas regiões do Brasil. Também entrevistamos mestres antigos e novos, e alunos de capoeira, que forneceram dados para a análise e interpretação que se seguem.

Definindo a capoeira, dizem os entrevistados:

(...) é um agregado de muitas coisas: filosofia, arte-dança, luta, jogo, autodefesa; capoeira é quase religião; capoeira é vida, é jogo, é brincadeira, é luta – festa em grupo.

Para os *mestres* mais antigos, "capoeira é malandragem, é malícia", "capoeira tem mandinga", "capoeira tem axé" (força), "capoeira é vadiagem" ("vadiação entre amigos").

Quando perguntado, um dos antigos mestres assim relatou seu ingresso na capoeira: quando criança, de sete, oito anos, sempre que ia comprar pão apanhava de meninos maiores. Um dia um mestre assistiu à cena de seu espancamento e perguntou-lhe se queria deixar de apanhar, que ele lhe ensinaria capoeira para que pudesse se defender. Ele aceitou, hoje é um mestre afamado.

Um outro costumava brigar com turma de rua e um dia apanhou de alguém que se disse capoeira. Procurou, então, saber o que era aquilo.

A representação da capoeira, *para os informantes*, está, assim, fortemente vinculada à luta *contra a injustiça e opressão*. Para ser iniciado, entretanto, o aluno deve apresentar *sensibilidade*. No dizer de um mestre:

P. – Qual o melhor aluno de capoeira? O que ele precisa ter?

R. – O aluno que tem mais sentimento é o melhor.

P. – E quem é que tem mais sentimento?

R. – É o que está *mais ligado a nossa cultura*, que *sem saber* está ligado ao candomblé, ao samba, sem preconceito. É a pessoa mais humilde (...) é o cara que tem a *sensibilidade* com a chula (grifos nossos).

Ressaltam do discurso a idéia de sentimento (expresso musicalmente – a chula) e a condição humilde dos participantes. Quanto ao primeiro atributo, é uma espécie de etnocentrismo às avessas: exaltado preconceituosamente em sua *sentimentalidade*, e não em sua *intelectualidade*, o negro a usa para se autodefinir e para encontrar seus iguais (eventualmente brancos, sem preconceitos); o segundo atributo, da condição humilde, é o reconhecimento de sua posição dominada (mas autônoma) diante da cultura dominante, em que se incluem as formas de defesa física e moral somente acessíveis às camadas privilegiadas da população.

O aprendizado da capoeira se inicia com a familiaridade de seus meios de expressão, instrumento e técnicas.

Na descrição de Edison Carneiro:

A execução da capoeira, como jogo, requer *uma roda, um círculo* de pessoas que delimita o campo em que ela se desenvolverá, e uma orquestra de berimbaus e pandeiros. Diante dessa orquestra, agacham-se os parceiros, calados e imóveis, obedientes ao "preceito" do jogo, enquanto algum dos instrumentistas canta a chula inicial. Quando a chula atinge os versos

iaia vorta do mundo
ioiô, qu'o mundo dá

os capoeiras se levantam e fazem círculo completo na roda, um atrás do outro, em marche-marche. Ao que se encontra na frente cabe iniciar o jogo, desferindo o primeiro golpe. Todos os golpes são característicos de luta "por aproximação", em que os adversários não atacam, mas, guardando distância, livres, entram em contato apenas no momento exato do ataque da defesa. Em especial, os golpes de capoeira utilizam exclusivamente os pés, servindo as mãos de apoio aos movimentos de todo o corpo. Assim, o jogo se torna muito mais uma sucessão de negaças, uma contínua experimentação a guarda do oponente, que efetivamente um combate. A ginga do capoeira, sublinhada pelas chulas ao som de berimbaus e pandeiros, dá ao jogo uma aparência de dança.

Os golpes vêm e vão, sem se fixarem, mas alguns já estão definitivamente incorporados à capoeira (...) Em geral, os golpes são ao mesmo tempo de ataque e defesa, não sendo fácil estabelecer uma fronteira entre os movimentos ofensivos e defensivos. Esquivando-se ou protegendo-se de qualquer golpe, o capoeira aproveita o movimento como começo de revide.

(...) Em todos esses golpes *vale muito mais a destreza do que a força muscular*. O bom jogador de capoeira, não obstante movimentar-se muitas vezes paralelamente com o chão, não suja a roupa – nem perde o chapéu (Carneiro, 1975: 5-7; grifos nossos).

A representação sobre a dança, como se vê, reproduz as características dos *mediadores*, dos intermediários, os quais, com *destreza*, escapam da *força* e da opressão, opondo a *malandragem* e o jogo dos significados implícitos à rigidez do *Caxias* e à literalidade dos regulamentos (Da Matta, 1979).

A capoeira comporta vários golpes consagrados, como o aú, bananeira, chapa-de-pé, chibata, meia-lua, rabo-de-arraia, rasteira, tesoura etc.

Os nomes dos golpes, seu número e descrição, são variáveis. Dependem dos mestres, da região, do estilo. Constituem um complexo *saber-fazer local*, propriedade do grupo que o pratica e, portanto, incorporado a sua identidade social.

Apenas para exemplificar, dentre os estilos mais comuns está a *capoeira de Angola*, assim descrita por Edison Carneiro:

Forma-se a roda com a orquestra de berimbaus, pandeiros e chocalhos, mas somente o berimbau é imprescindível. Um par de jogadores entra na roda e vai agachar-se diante dos músicos. Os dois capoeiras, a partir desse momento, não podem falar – e ali ficam, agachados, enquanto os companheiros cantam. (...) Os versos podem variar, mas sempre chegam à "vorta do mundo", que é o sinal para começar o jogo. Os capoeiras dão a esse momento de espera o nome de "preceito", mas os espectadores se habituaram a dizer que os jogadores estão rezando ou esperando o santo.

Depois da "vorta do mundo", os capoeiras percorrem em *marche-marche* a roda, e o primeiro movimento de ataque parte daquele que se encontra à frente (...) (Carneiro, 1971: 10).

O que foi descrito pelo folclorista pode ser enriquecido com o observado por nós no mencionado I Encontro Nacional de Arte Capoeira. A Capoeira de Angola abre uma *ladainha*, finda a qual o primeiro par de jogadores, ao pé do berimbau, se benze e benze o chão. Inicia-se, então, o jogo. Um novo par de capoeiras já está se benzendo e esperando a vez. Também pode acontecer que um jogador de fora queira entrar na roda substituindo um dos parceiros. Isto só não deve acontecer quando o parceiro a ser retirado é um mestre, ocasião em que se deve esperar que ele saia, por sua vontade. A chula é cantada pelos que tocam os instrumentos, capoeiras também, mas no momento não-participantes do jogo. A orquestra se substitui entremeando jogadores e tocadores cantadores. Quem canta é, em geral, quem manuseia o berimbau, sendo acompanhado em coro pelos demais participantes. A chula pode ser de improviso, fazendo referência às circunstâncias eventuais do desenrolar do jogo.

No dizer de um mestre:

A chula é uma música curta, que desafia, que elogia, sempre diz alguma coisa, pode ser um feito também, realizado pela própria pessoa ou por outra pessoa.

Certa vez, por exemplo, em que os ânimos se exaltaram durante a exibição, o mestre que cantava a chula usou, de improviso, seus versos, para advertir e controlar os jogadores.

O jogo não deve ultrapassar certos níveis de agressividade. Quando isso acontece, o responsável pelo local intervém, para esfriar os ânimos. Os capoeiras exaltados devem, então, voltar a jogar, para que fique demonstrado que nenhuma diferença permaneceu entre eles.

O *compasso* do jogo deve obedecer ao ritmo do toque musical dado pelo berimbau, atabaque e pandeiro, embora se diga que isto hoje não é mais obedecido. Os contendores se revezam, esperando-se sempre que os melhores façam suas exibições e que, assim, colaborem no adestramento dos menos destros. No entanto, tal treinamento não é feito tendo em vista estabelecer um vencedor. O jogo não os proclama e esfria aqueles que, exaltados, tentam vencer. *O segredo da roda é que os contendores, afinal, não se toquem, não se sujem, não se machuquem.*

Também na Capoeira de Angola, o costume é que o iniciante fosse *batizado* apenas uma vez, recebendo na ocasião um *apelido*. O batismo acontecia na primeira vez que o jogador entrava em uma roda de capoeira para jogar. Antes disso, o pretendente fica apenas agachado, observando o jogo, com autorização do mestre. O momento do batismo é um momento ritual, em que em geral devem estar presentes outros mestres consagrados. Nessa ocasião o iniciante joga primeiro com o seu mestre.

Para que alguém ascenda à categoria de mestre, muitas coisas são necessárias. É necessário conhecer os *fundamentos* da capoeira, seu *segredo*, sua *maltícia*:

O mestre tem um negócio que a gente não sabe explicar, tem que ser o dono de conhecimento muito grande da capoeira, tocar todos os instrumentos (atabaque, pandeiro e berimbau), saber os cantos e ter muita criatividade.

Não há uma quantidade de anos prescrita para que alguém se torne um mestre. Os mais antigos dizem que com menos de quinze a vinte anos é impossível ser mestre. Mas o tempo não é o único fator determinante. O envolvimento e a percepção da *malícia* e do *segredo* é o que é crucial para que alguém detenha este título. Ora, a *categoria malícia*, como se sabe, é um dos tais *atributos dos negros* e em especial dos *mulatos*, vinculada a sua posição intersticial na sociedade brasileira. A *malícia*, juntamente com o *jeitinho*, é o que impede o confronto e o conflito no Brasil. É algo que todos devem saber ou deter, para que possam sobreviver em uma sociedade legalista, normalizadora e rigidamente hierarquizada (Da Matta, 1979).

Por outro lado, o *segredo* é o reconhecimento da localidade e autonomia da capoeira frente às demais instituições da sociedade. O saber da capoeira, constituído em segredo, é a garantia do controle de sua própria reprodução. A conformação do saber do mestre, que só ele deteria, é a legitimação da instituição enquanto tal, a certeza de que ela é proprietária, internamente, dos elementos essenciais para sua própria reprodução.

No citado Encontro pudemos testemunhar um episódio que esclarece a questão: determinado mestre, mais jovem, disse que apenas reconheceria a qualidade de mestre a alguém que jogasse na roda em condições de igualdade com ele. Estando presentes mestres idosos, que, evidentemente, não poderiam jogar de igual para igual com jovens, a contestação veio logo, no debate: "Você não sabe, foi traído pelo seu mestre que não lhe ensinou o respeito que se deve ter a um mestre".

O bom mestre, no dizer de um discípulo:

(...) tem que ter um temperamento tranqüilo, leva tudo na malandragem da capoeira, arranja sempre um jeito para tudo, pode dar uma prensa sem ofender e, com isso, incentivando.

Os mestres são todos pessoas *de respeito, com família*, profissões alternativas regulamentadas, como funcionários públicos, por exemplo. *Orgulham-se de não ter antecedentes criminais, apesar de terem praticado a capoeira na época da perseguição policial.*

Tal tradição foi assim descrita pelo *Berimbau*, informativo atual de capoeira do Recife:

Coelho Neto lhes ressaltava as qualidades positivas, apontando virtudes do que chamava o "CAPOEIRA DIGNO", que não usava navalha e fazia questão de mostrar as mãos limpas, quando saía de uma TURUMBANDA. Generoso, se *trabalhava* o adversário, esperava (o capoeira) que ele se levantasse para continuar a luta porque: "Não batia em homem deitado"; outros diziam com mais desprezo: "em defunto". O *capoeira que se prezava tinha ofício ou emprego*, vestia com apuro e, se defendia uma causa, como aconteceu com o abolicionismo, não o fazia como mercenário. O capoeira não era mau caráter. O seu comportamento na comunidade social era dito pelas circunstâncias que se lhe impunham e pelas pressões e demandas dos que então detinham o poder. (*Berimbau*, 1981; grifos nossos).

Note-se, neste discurso, a correlação entre o bom capoeira e seu desempenho na vida ordinária e na *luta*, referidos pela ampliação semântica da *categoria trabalho*, como toda *categoria*, verdadeiro "hábito diretor do pensamento" (Mauss, apud Bourdieu, 1974).

Instados a discorrer sobre o que seria *segredo* ou *malícia* da capoeira, os mestres se levantam e ensaiam os movimentos característicos do jogo. Tal sistema de ensino, característico da transmissão de conhecimento nas atividades artísticas ou artesanais, caracteriza a capoeira como um *saber-fazer* somente apreensível pelo contato direto com os detentores dessa arte. Tal característica já havia sido percebida:

Veja-se agora a capoeira: o *mestre capoeirista negro* não ensina a seu discípulo – pelo menos da maneira como a pedagogia ocidental entende o verbo ensinar, ou seja, o mestre não verbaliza nem conceitua o seu saber para doá-lo metodicamente ao aluno. Também não interroga, nem decifra. Ele *inicia*: cria as condições de aprendizagem (formando a roda de capoeira) e assiste a elas. É um processo *sem qualquer*

intelectualização, em que se busca um reflexo corporal comandado, não pelo cérebro, mas por algo indeterminado resultante dessa iniciação do corpo.

A capoeira negra é um *jogo sem leis* – logo, *sem método* – para que cada novo instante seja preenchido por um novo gesto. O golpe eficaz tem de ser inesperado. *Embora o repertório gestual seja finito, sua combinatória é absolutamente aberta*. O capoeirista, senhor de seu corpo, improvisa sempre e, como o artista, cria (Sodré, 1983: 212; grifos nossos).

Tais observações, entretanto, devem ser aceitas com restrições. Em primeiro lugar porque podem conduzir a uma identidade fictícia entre capoeira e negritude, caminho perigoso que já produziu etnocentrismos que tinham por característica a falsa associação entre raça e cultura (Areias, 1983). A negritude não é uma questão racial, mas uma questão política. Mestres de capoeira, assim, têm essa qualificação não pela sua cor, mas pelo seu engajamento qualificado e legítimo nesse jogo.

Em segundo lugar, tal processo de aprendizagem, comum a muitas outras atividades, diferentemente dos processos formais de educação, não deve ser considerado como menos sofisticado ou isento de *racionalidade*. As consequências da inadvertência em classificar tais projetos como não intelectuais levaram sempre à infantilização dos grupos que os utilizam sistematicamente, como é o caso no Brasil das chamadas comunidades tradicionais quando reproduzem seus projetos tecnológicos, freqüentemente taxados de *rudimentares, irracionais e ineficazes*.

Em terceiro lugar, é evidente que a capoeira se desenvolve num espaço e tempo determinados sob rígidas regras que presidem sua organização. Tanto é assim que qualquer deslize é imediatamente objeto de controle por parte dos mestres responsáveis pela roda. A improvisação, desta maneira, é extremamente sofisticada, uma vez que limitada por um universo definido de possibilidades. Como num jogo de xadrez, as jogadas são conhecidas, as seqüências é que variam, mesmo assim dentro de um repertório finito de possibilidades. Aliás, da mesma maneira que a criação artística, orientada pelas regras de seu *mercado* e de seu *público* (Bourdieu, 1974).

CONCLUSÃO: CAPOEIRA E IDENTIDADE PÚBLICA NO BRASIL REPÚBLICA

Refletir sobre o tratamento que a *capoeira* teve e ainda tem na sociedade brasileira é fundamental para a discussão de como nossa sociedade trata, sistematicamente, a *diferença em público*, negando-a ou transformando-a em desigualdade, mero degrau de uma escada em cujo topo estão os eternos proprietários da cultura e da civilização.

Pois a cidadania moderna, republicana, constitui-se num espaço público igualitário e individualista, no qual, sob *regras universais*, convivem diferentes agentes com distintos interesses, enfrentando-se, no entanto, como titulares de idênticos *direitos formais, como sujeitos políticos, por igual*, da negociação que leva ao contrato social consensual, embora obrigatório para a vida em sociedade. Neste espaço, o *conflito*, sua explicitação e resolução gerarão a *ordem pública*, vista como o resultado de uma negociação que compromete a todos os envolvidos porque publicamente dela participam. A explicitação da identidade em público é, portanto, o *pressuposto* da administração do conflito e da eficácia do controle – ou da possibilidade de controle – social e político.

Em nossa República, entretanto, a explicitação da identidade diferente, em público, não é estimulada. Pelo contrário, como se viu, representa *ameaça* à ordem. O espaço público representa-se *hierarquizado*, associando a idéia de *igualdade* não à diferença, mas à *semelhança*: grupos semelhantes têm direitos semelhantes, o que quer dizer que grupos distintos têm direitos distintos; instala-se, assim, o *privilégio*, seja ele qual for. O conflito entre esses distintos – mas complementares – grupos ameaça o ordenamento do *todo*, como nas chamadas civilizações holísticas tradicionais. O impasse da realização plena da cidadania se dá aqui, é claro, pela impossibilidade de implantação de um modelo "moderno" de convivência em público (cf. Da Matta, 1987 a).

Tal reflexão é crucial para a proposição de sistemas mais democráticos em nosso país, capazes de tratar todos os segmentos da sociedade que se constituírem em público, ou que estiverem dados como tal, na qualidade de *sujeitos* do processo político de formação de decisões e não como meros objetos *carentes* de significados culturais adequados: *marginais ou desviantes*.

A permanência viva da capoeira, até nossos dias, permite compreender que as demandas da cidadania continuam presentes em nossa sociedade, apesar de freqüentemente ignoradas na formulação de políticas públicas, mesmo na área cultural, pelos poderes estabelecidos. O anseio pela titularidade de direitos e obrigações, em especial pelo direito à diferença e à identidade, parte essencial à definição liberal clássica da democracia, encontra aqui, mais uma vez, sua vez e sua voz, impossível de calar ao longo de tantos anos de repressão e tentativas de disciplinas e controle.

Capoeira, produtora de corpos indóceis como suporte concreto e permanente da possibilidade de transformações, foco de resistência com que as instituições assumidas como *negras* se opõem à descaracterização pretendida pelos seus opressores, exemplo vivo, concreto e completo do valor dos oprimidos, mas definitivamente inconformados com a negação de sua cidadania reiteradamente reivindicada.

Dança, luta, jogo desobediente que se impõe como prática cultural característica numa sociedade que, ao consagrar a falta da prática da igualdade entre seus membros, condena-a à marginalidade, por achar "feio tudo o que não é espelho".

BIBLIOGRAFIA

- ANDREONI, João Antonio (André João Antonil). *Cultura e opulência no Brasil*. São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1967.
- ARAUJO, Ari. *Expressões da cultura popular: as escolas de samba e o amigo da madrugada*. Ari Araujo e Erika Franziska Herd, Petrópolis, Vozes/Instituto Nacional do Livro, 1978.
- AREIAS, Almir das. *O que é a capoeira*. São Paulo, Brasiliense, 1983.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo, Perspectiva, 1974.
- CARNEIRO, Edison. *Capoeira*. Rio de Janeiro, Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, 1975.
- COMAS, Juan et alii. *Raça e ciência*. São Paulo, Perspectiva, 2 vol., 1960.
- CUNHA, Euclides da. *Os sertões* (Campanha de Canudos). Rio de Janeiro, Francisco Alves, 4ª edição corrigida, 1911 (1901).
- DA MATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro, Zahar, 1979.
- _____. "Digressão: a fábula das três raças ou o problema do racismo à brasileira". In: Roberto da Matta, *Relativizando: uma introdução à Antropologia Social*. Rio de Janeiro, Rocco, 1987.
- _____. *A casa e a rua*. Rio de Janeiro, Guanabara, 1987a.

- DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. São Paulo, Perspectiva, 1976.
- DUNN, L.C. & DOBZHANSKY, Th. *Herança, raça e sociedade*. Rio de Janeiro, Ed. Casa do Estudante do Brasil, 1951.
- FERNANDES, Florestan. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1972.
- _____. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo, Ática, 2 vols., 1978.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. Petrópolis, Vozes, 1977.
- GAZETA DE NOTÍCIAS. Rio de Janeiro, 1ª página, 22 de dezembro, 1889.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.
- GOULART, José Alípio. *Da fuga ao suicídio: aspectos da rebeldia dos escravos no Brasil*. Rio de Janeiro, 1972.
- HUIZINGA, Johan. *Homo Ludens: o jogo como elemento da cultura*. São Paulo, EDUSP, 1971.
- JORNAL DO BRASIL, domingo, ano XIV, nº 698, 17 de setembro, 1989.
- KANT DE LIMA, Roberto. *Legal Culture and Judicial Practice: Paradoxes of Police Work in Rio de Janeiro City*. University Microfilms, Michigan, Ann Arbor, 1986.
- _____. "Cultura jurídica e práticas policiais: a tradição inquisitorial". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, ANPOCS, vol. 4, nº 10, junho. Rio de Janeiro, ANPOCS, 1989.
- LEACH, Edmund. "Repensando a Antropologia". In: Edmund Leach. *Repensando a Antropologia*. São Paulo, Perspectiva, 1974.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. "Raça e história". In: Comas et alii. *Raça e ciência*, op. cit., vol. I, 1960.
- LIMA, Magali Alonso de. *Formas arquitetônicas esportivas no Estado Novo (1937-1945): Suas implicações na plástica de corpos e espíritos*. Rio de Janeiro, FUNARTE, 1979.
- LYRA FILHO, João. *Introdução à sociologia dos desportos*. Rio de Janeiro, Bloch, 1973.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, EPU/EDUSP, 2 vols., 1974.
- MENDES DE ALMEIDA, João Canuto. *Princípios fundamentais do processo penal*. São Paulo, Ed. Revista dos Tribunais, 1973.
- MENDES DE ALMEIDA JR., João. *Processo criminal brasileiro*. Rio de Janeiro, Typ. Baptista de Souza, 3ª edição argumentada, 2 vols., 1920.
- NEDER, Gislene et alii. *A polícia na Corte e no Distrito Federal, 1831-1930*. Rio de Janeiro, PUC-Divisão de Intercâmbio e Edições, 1981.
- NINA RODRIGUES. *As raças humanas*. Bahia, Livraria Progresso, 1957.
- _____. *Africanos no Brasil*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1982.
- NOGUEIRA, Oracy. *Tanto preto quanto branco: estudos de relações raciais*. São Paulo, T.A. Queiroz, 1985.
- O BERIMBAU. *Informativo de Capoeira*. Recife, outubro, ano I, nº 3, São Paulo, 1981.
- PENNA MARINHO, Inezil. *A ginástica brasileira (Resumo do projeto geral)*. Brasília, Gráfica Transbrasil Ltda., 1981.

LIMA, Roberto Kant, e LIMA, Magali Alonso. Capoeira e cidadania: negritude e identidade no Brasil
Brasil republicano.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. "Os parentescos por brincadeira". In: Radcliffe-Brown, *Estrutura e
função na sociedade primitiva*. Petrópolis, Vozes, 1973.

ROMERO, Silvío. *História da literatura brasileira*. Rio de Janeiro, Livraria José Olympio, 4ª ed.,
Tomo Primeiro, 1949 (1888).

SAHLINS, Marshall. *The Use and Abuse of Biology. An Anthropological Critique of Sociology*. Ann
Arbor, The University of Michigan Press, 1978.

_____. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro, Zahar, 1979.

SODRÉ, Moniz. *A verdade seduzida: Por um conceito de cultura no Brasil*. Rio de Janeiro,
CODECRI, 1983.

TURNER, Victor W. *O processo ritual*. Petrópolis, Vozes, 1974.

VASCONCELOS, Ary. *Panorama da música popular na Belle Époque*. Rio de Janeiro, Livraria
Sant'Anna, 1977.

ABSTRACT: The main hypothesis of this article is that the Brazilian Republican model of social control followed the imperial model, which emphasised central control of power. Rethinking Brazilian history, specially the republican period the author states that social differences are always seen as signs of essentially distinguished rights. The analysis of *capoeira*, a cultural expression of black identity in Brazil, provides a rich argument to understand citizenship in this country.

KEY WORDS: urban anthropology, capoeira, negritude, identity, Republican Brazil, social differences, citizenship, power relations, race.

Recebido para publicação em setembro de 1989.

AS PESQUISAS MAIS FREQUENTES EM ETNOLOGIA E HISTÓRIA INDÍGENA NA AMAZÔNIA: UMA ABORDAGEM MUSICAL

Lux Boelitz Vidal

(Professora do Departamento de Antropologia da FFLCH-USP)

RESUMO: Embora ocupe um lugar central na cosmologia indígena, a música foi pouco estudada pela etnologia. O artigo mostra como a questão ecológica acabou por reverter a situação, lançando uma ponte entre música popular brasileira (e mesmo rock) e música indígena.

PALAVRAS-CHAVES: etnomusicologia, história indígena na Amazônia, etnologia, ambientalismo, ecologia, relativismo cultural.

O avanço quantitativo e qualitativo dos estudos de etnologia dos povos indígenas da Amazônia, nos últimos vinte anos, tem sido constante e de grande relevância teórica, ampliando o saber em via de constituição. Os temas fundamentais abordados têm sido a organização social, a cosmologia, o ritual, o xamanismo, as dimensões ecológica, econômica e dinâmica temporal das sociedades da região. Recentemente uma abordagem mais sistemática das manifestações técnicas, artísticas e estéticas, em contextos específicos, tem contribuído muito para uma melhor compreensão da construção social e individual nestas sociedades. E de maneira ainda que insipiente, vêm aumentando os estudos sobre as concepções ameríndias do discurso e da música.

Do ponto de vista temático, é bom lembrar o refinamento das análises dos processos de inserção político-econômica das sociedades indígenas na sociedade nacional e mesmo além das nossas fronteiras, abrindo novas perspectivas de compreensão das formas sócio-culturais e de historicidade próprias das sociedades indígenas da Amazônia. Avançam os trabalhos de síntese e comparativos a nível temático e micro regional.

Estima-se que vivem hoje, no Brasil, 234.781 índios, remanescentes de uma população calculada em milhões na época da chegada dos europeus (o Brasil conta hoje com 145 milhões de habitantes). São 180 grupos étnicos que habitam áreas ecológicas diversas e que falam mais de 170 línguas e dialetos. As sociedades indígenas no Brasil são extremamente diversificadas entre si: vivenciam processos históricos distintos e são portadoras de tradições culturais específicas.

Os grandes projetos de desenvolvimento estatais e privados implantados na Amazônia, a partir dos anos 70, têm mudado muito a vida na região e os povos indígenas vêm vivenciando um contato muito acelerado com as mais diversificadas categorias de pessoas da sociedade envolvente. Nestes últimos anos, paralelamente, e em sentido inverso, aumentou a nível nacional e internacional o interesse pela preservação das florestas tropicais e, do ponto de vista social, a preocupação com os direitos humanos e o respeito para com as minorias étnicas. Todos estes fatores vêm colocando a questão indígena no centro de um debate mais amplo, como solucionar problemas globais (preservação do meio ambiente e desenvolvimento) e ao mesmo tempo preservar e promover manifestações culturais locais e específicas.

Esta última variável, a ecológica e a dimensão mundial, tem sido de grande interesse no que se refere à música.

A nível da expressão estética e simbólica, existem muitos trabalhos sobre a ornamentação corporal, plumária, adornos, pintura do corpo e grafismo indígenas. Estes estudos, aliás, se encaixam muito bem nas discussões levantadas pelo estruturalismo, a semiótica e a antropologia simbólica.

A música dos povos indígenas foi pouco estudada, se bem que ocupe um lugar absolutamente central na cosmologia, estrutura social e valores dominantes nestas sociedades. Apesar de uma rica documentação gravada e artigos dispersos ou mesmo discos editados, existem apenas dois trabalhos mais aprofundados, o de Anthony Seeger os índios Suyá (Grupo Jê) e o de Rafael de Menezes Bastos, sobre os Kamayurá (Grupo Tupi), os dois pertencentes à área do Alto Xingu. Isto se deve em parte à dificuldade de encontrar pesquisadores formados tanto em música como em antropologia, filosofia, semiótica etc. Deve-se também às inúmeras especificidades encontradas, o que exige uma alta especialização para cada caso, escolha difícil para os pesquisadores do terceiro mundo, pelo investimento necessário.

Por outro lado, no Brasil, o interesse sempre se voltou para a música popular e a música de origem afro-brasileira. Mesmo Mário de Andrade dizia que a música indígena não tinha nada a ver com a brasileira. É a fábula das três raças, a branca, a negra e a indígena, onde o índio não aparece, enquanto o negro é ostensivamente mostrado. De um modo geral, no imaginário e de maneira difusa, o índio é concebido no seu aspecto visual, ornamental, relacionado com o mundo da natureza externa, com o colorido dos pássaros e com a majestade estética da floresta. O negro é música, e o outro aspecto da natureza, a corporalidade, o ritmo, a melodia, o trabalho, o lascivo.

A questão ecológica e a dos "Povos da Floresta" teve uma repercussão interessante com relação a este quadro, revertendo um pouco a situação, ao mesmo tempo que fortalecendo novamente a dicotomia.

Para a transmissão de mensagens a grande distância e que devem atingir grandes massas em todas as partes do mundo, a música possui, sem dúvida, uma capacidade de "viajar" e de diálogo transcultural inegável.

No Brasil ocorreu o fenômeno da dupla auditiva-visual Sting-Raoni, onde a questão da preservação ambiental "Mata Virgem" passa pelo canto rock do inglês e a ornamentação corporal, altamente impactante, do Kayapó. Tudo chegou a um apogeu quando, no Carnegie Hall de Nova York (10 de março de 1991), apresentaram-se em conjunto Tom Jobim, Sting, o *visual* de Raoni e, mais discretos, Caetano e Gil, tudo pela floresta Amazônica. Música indígena, porém, nem pensar!

Mais recentemente, o muito popular cantor Milton Nascimento viajou pelo Acre onde acrescentava ao seu repertório músicas regionais e indígenas, aderindo também à luta dos Povos da Floresta. O seu show, TXAI, está viajando pelo mundo inteiro, levando para além das fronteiras a mensagem indígena. E, novamente, o índio estará ausente. A sua musicalidade será ouvida pelo mundo por intermédio de um cantor negro, uma das grandes figuras da música popular brasileira contemporânea, síntese do que se poderia chamar a identidade brasileira desejada, na sua dimensão mais específica e universal.

Constitui-se, assim, através da questão ecológica, uma ponte entre música indígena, música popular brasileira e mesmo rock, num processo de universalização sem precedente, abolindo as barreiras do relativismo cultural, escamoteando porém a criação e as performances indígenas.

A questão agora é como resgatar a música indígena e o seu papel em contextos específicos. Como e o que pesquisar, como difundir esse conhecimento. O que os índios querem e esperam destas novas maneiras de ver e de fazer o mundo. Questões que, sem dúvida, vão muito além de uma problemática apenas musical, ela é cultural, política e histórica.

O primeiro exemplo acima citado configura uma situação onde a música, com a sua capacidade de ultrapassar fronteiras, é usada com um objetivo específico: arrecadar simpatia e fundos, em um país do primeiro mundo, a favor de uma causa ao mesmo tempo universal (floresta tropical, meio ambiente) e muito particular (índios do Brasil, minorias étnicas).

Mas, no Carnegie Hall, no meio deste samba de uma nota só, "message in a bottle", houve um momento engraçado e que deixou a platéia meio sem saber o que fazer. O índio Raoni, da tribo Kayapó, começou a falar "durante horas" e quanto mais a platéia aplaudia (para que ele parasse), mais ele se sentia estimulado a continuar exibindo a sua oratória. Isto nos faz refletir sobre os contextos previsíveis e imprevisíveis destes grandes eventos. O que ninguém sabia, nesta grande multidão cantante, é que para o índio Kayapó a oratória é um gênero vocal muito apreciado, não tão diferente da música, e no contexto de sua aldeia, quando apreciado pelo público, ele pode falar durante a noite inteira. Mas finalmente, graças a Deus, tudo deu certo no Carnegie Hall: Elton John, Sting e toda a platéia eufórica acompanhavam Tom Jobim em "Garota de Ipanema". O jornalista que de Nova York transmitia estas notícias (*Folha de São Paulo*, 12 de março de 1991) ainda comentava: "O difícil é entender este público. Ou são brasileiros ou são muito ecléticos ou fizeram uma pequena concessão para salvar a floresta e os índios".

No segundo exemplo acima citado, a mensagem é mais sutil. Os índios, por seus próprios meios, são incapazes de apresentar as suas músicas numa ambientação moderna, contemporânea, como quaisquer outros shows musicais. Não é que sejam incapazes. Mas, no Brasil e apesar de todas as evidências em contrário, o índio é visto como algo exótico e os brasileiros não aceitam considerá-lo de outra forma. Sendo assim, a mídia apenas passa vídeos onde a música indígena é utilizada como "pano de fundo" para cenas de caça, rituais etc. Na maioria das vezes, estes pacotes exóticos passam por um canal de televisão especializado em transmitir programas educativos, colocando o índio e suas manifestações artísticas na categoria folclórica-pedagógica. É difícil escapar a este estereótipo. Neste caso, o fato de o cantor Milton Nascimento se interessar em incorporar músicas indígenas específicas a seu repertório (e que acabam

sendo divulgadas através de inúmeros shows e discos gravados) permite aos índios conquistar, ainda que por pessoa interposta, novos espaços a nível nacional e internacional. Entretanto, no que se refere à performance, a música indígena fica assimilada, para o grande público, àquilo que se costuma chamar Música Popular Brasileira.

O inverso deste processo também é verdadeiro e este aspecto, muitas vezes, fica encoberto. A introdução, nas sociedades de tradição oral, de aparelhos como rádios, gravadores, videocassetes etc. tem tido uma grande receptividade por parte dos índios e tem acelerado a dinâmica dos processos de comunicação. Na década de 60, Juruna, um índio Xavante que nunca havia saído de sua aldeia, se armou de um gravador e viajou para a capital, Brasília, com o objetivo expresso de registrar as suas conversas e entrevistas com as autoridades, para guardar as provas das promessas feitas e geralmente nunca cumpridas. Foi o primeiro esforço de documentação-áudio das tradições dos "civilizados" feito por um índio. Registrar as manifestações culturais dos brancos, do gênero "mentiras", parecia muito interessante (*indeed*).

Por outro lado, os índios manifestam um grande interesse pela música "registrada", e isso em diferentes níveis de apreciação. Primeiro, eles gostam de ouvir a si próprios, de se reconhecerem e apreciarem as performances coletivas e individuais. Apreciam a oportunidade de ouvir fitas antigas, rememorando o passado. Agora, o que eles mais gostam é ouvir, apreciar, comentar e criticar as suas próprias músicas executadas pelos diferentes subgrupos. Entre os Kayapó do Brasil Central, por exemplo, um povo espalhado em quinze aldeias bastante distantes umas das outras, há um intercâmbio intenso de cassetes com músicas e falas, o que mostra que todo processo musical é dinâmico por definição e a introdução de uma nova tecnologia apenas veio dar um novo impulso a este intercâmbio intratribal. É claro que neste contexto os índios não precisam de documentação, já que o cantado, tocado e dito é inteligível para todos. O que interessa são as variantes e as interpretações musicais.

A palavra índio é uma palavra inventada pelos brancos, eles mesmos consideram-se nações diferenciadas: Kayapó, Guarani, Yanomami, Nambikwara etc. Geralmente cada grupo considerava a língua dos outros inferior à sua. Para a música, porém, havia muita curiosidade e interesse em incorporar os cantos de outros povos (na sua maioria considerados inimigos) no repertório tribal. A difusão da música é um fato comprovado. Os Kayapó me disseram que antigamente, durante as expedições guerreiras contra povos vizinhos, eles matavam os homens e pegavam as mulheres. Estas, durante noites a fio, eram

sentadas no meio do pátio, convidadas a ensinar a um público atento os cantos de seu povo. Um índio Kayapó uma vez disse: "Agora o mato está calado. Não há mais cantos. Não há mais *Kuben*" (inimigos).

Mais recentemente, um canto de origem Juruna, um povo da região do Alto Xingu, foi incorporado pelos Kayapó-Gorotire ao seu repertório musical. Um índio deste grupo, doente em um hospital de Belém, ensinou este canto a um paciente Kayapó-Xikrin também hospitalizado. Vi, eu mesma, este canto ser ensinado e ensaiado na aldeia Xikrin em 1972. Agora, é considerado um canto tradicional, usado nos rituais e transmitido segundo as regras Kayapó. Nos anos 80, este canto chegou aos Xikrin do Bacajá, que também o adaptaram.

Hoje, o interesse dos índios em conhecer as manifestações musicais de outros grupos indígenas é muito grande. A música ajuda-os, diferentemente dos discursos políticos, a se conhecerem melhor, apreciando a grande diversidade que existe entre eles, mas unindo-os também numa comunidade de sentimentos e interesses maior frente à sociedade envolvente.

Para exemplificar este fato, cabe mencionar o trabalho que vem sendo desenvolvido pela União das Nações Indígenas. Durante um certo tempo a UNI colocava no ar, através da estação de rádio da Universidade de São Paulo, um programa de músicas indígenas, com comentários e informações. Este programa era definido a um público urbano. Concomitantemente, o programa era retransmitido a emissoras em cinco estados da União, quando era também ouvido por algumas comunidades indígenas. Mas atualmente a UNI dá prioridade a um trabalho voltado para as comunidades. Elaboraram quatro programas em dois anos e produziram oitocentas fitas cassetes. Como a maioria das aldeias indígenas possui gravadores, o empreendimento, enquanto proposta de um intercâmbio cultural, tornou-se altamente proveitoso e apreciado pelas comunidades. Os novos programas em elaboração, além de músicas, comentários e entrevistas, incluem também informações sobre a reunião mundial sobre o meio ambiente – a ECO 92 –, à qual os povos indígenas da Amazônia não poderiam ficar alheios, relacionando assim interesses culturais e preocupações ambientais. A UNI, na sua sede em São Paulo, a Embaixada dos Povos da Floresta, possui um arquivo de 180 fitas e pretende agora editar discos de música indígena, abrindo assim o acervo a um público mais amplo. Uma das preocupações, entretanto, dos índios e da UNI é que a propriedade intelectual dos povos indígenas seja respeitada. Pediram-me que eu trouxesse bastante informação deste nosso Congresso aqui na Alemanha, o que vem confirmar o grande interesse em participar de debates mais amplos e abertos a inovações.

Há um aspecto que não pode ser esquecido. Muitos grupos indígenas mantêm um contato relativamente regular com a sociedade envolvente. Hoje em dia os índios conhecem e apreciam a música veiculada pela rádio, especialmente a música sertaneja, e participam muitas vezes de bailes e forrós nas vilas próximas às suas reservas ou mesmo nas próprias aldeias, quando possuem aparelhagem de som. Entretanto, uma discussão um pouco mais elaborada sobre esta música ocidental que lhes chega através de programas de rádio muito seletivos e estereotipados não ocorre. Parece que tudo lhes chega pronto e empacotado. Isto é, se na educação formal parece importante que eles aprendam a ler, escrever e fazer contas, a ampliação do conhecimento musical nunca é abordada, quando é cada vez mais enfatizado que este conhecimento é essencial para o desenvolvimento da sensibilidade "da Humanidade ocidental".

Uma outra face desta questão precisa ser considerada. Um grande número de grupos indígenas, especialmente no norte amazônico e no Nordeste, há muitos séculos recebeu influências de tradições musicais européias e mesmo africanas. Incorporavam instrumentos, cantos religiosos e rezas musicadas, desde a época dos jesuítas ou mais recentemente através de missões católicas e protestantes, além de toda uma tradição relacionada com o catolicismo popular brasileiro, como a Festa do Divino, festas dos padroeiros de vilas etc. Tratando-se de índios, como disse acima, há uma tendência, por parte dos pesquisadores, por exemplo, em apenas considerar o que seria algo pertencente a "índios puros", na procura de uma autenticidade ideologicamente constituída. Como no Brasil, a nível da política indigenista, o Estado sempre quis fazer uma nítida diferenciação entre índios isolados que têm o direito à posse comunitária da terra e índios aculturados que seriam vistos como não possuindo este direito diferenciado, a tendência foi sempre escamotear ou não mostrar interesse por estas práticas, desprezando, assim, uma riquíssima diversidade de manifestações musicais há muito tempo incorporadas à sua tradição. O resultado é que qualquer documentação musical levantada entre comunidades indígenas que apresentem estas características fica empobrecida.

Muitos grupos indígenas, hoje, são obrigados, para sobreviver, a comercializar a sua produção artesanal ou artística, infelizmente em termos altamente seletivos e a maioria das vezes impostos pelo gosto e as conveniências da sociedade capitalista que manipula estas artes. É assim que os artistas indígenas integram novas formas e usam novos materiais, preservando, porém, traços genuinamente diferenciados e muitas vezes de alto valor estético. A adaptação se caracteriza por uma miniaturização (como no caso de colares, esculturas), uma ampliação (cestaria) ou um aumento do uso de penas de pássaros para marcar

uma identidade indígena tal como os brancos a concebem. Às vezes, os índios desenvolvem uma arte para dentro, tradicional, e uma arte para fora, comercial.

Algumas artes simplesmente desapareceram, como a pintura facial dos índios Caduveo de Mato Grosso, intimamente relacionada com uma trama de significados sociais, modos de classificar o mundo, e que hoje caíram em desuso. E os Urubu-Kaapor, um grupo Tupi do Maranhão, não encontram mais em seu habitat, por causa dos desmatamentos ocorridos ao longo do tempo, os pássaros cujas penas necessitam para a confecção de suas jóias emplumadas.

Inversamente, pode também acontecer que, através do contato interétnico, uma arte tradicional encontre um clima propício para florescer e seja estimulada como manifestação fundamental de identidade grupal e cultural.

É possivelmente no ponto de tensão entre estes dois pólos que devemos pensar uma discussão do tema aqui proposto: "Documentation in the Process Leading from Tradition to Acculturation and Internationalization".

O pesquisador, seja ele antropólogo ou etnomusicólogo, que se coloca conscientemente estas questões, precisa de um lado apresentar o que de fato existe em termos de documentação e levantamentos realizados sobre música indígena e, por outro lado, se perguntar como e segundo que parâmetros pesquisar, arquivar e divulgar para o mundo manifestações musicais específicas, e isto face às inovações e demandas mais globais que acabam afetando tanto produtores como pesquisadores e divulgadores. Como trabalhar de maneira mais transparente, eficaz e com uma participação mais ativa dos índios e suas comunidades.

Atualmente, os povos indígenas, no Brasil, vivem momentos muito difíceis com relação à sua sobrevivência física e cultural. Os seus recursos naturais estão ameaçados por empreendimentos predatórios, como retirada incontrolada de madeira, os garimpos de ouro e projetos de pecuária, além de grandes obras estatais e privadas. Muitas terras não estão demarcadas. As instituições governamentais são omissas e não oferecem nenhuma alternativa para um desenvolvimento auto-sustentado. Há uma polarização muito radical entre aqueles que querem preservar a Amazônia intacta e aqueles que gostariam de abri-la para quaisquer projetos desenvolvimentistas predatórios. Qualquer pesquisa de campo, hoje, pode tornar-se um pesadelo. Por outro lado, não há como ignorar os graves problemas que o Brasil vem atravessando, numa de suas maiores crises econômica, institucional e social. Os recursos para pesquisas são

cada vez mais escassos. Acrescente-se a este quadro a paranóia que tomou conta de certos setores do governo com a assim chamada "internacionalização da Amazônia" e, no que se refere à demarcação das terras indígenas, o medo da criação de enclaves étnicos. Nenhuma pesquisa, mesmo musical, escapa a este quadro um pouco surrealista. Porque, no Brasil, se interessar pelo *local* é suspeito e aderir ao *global* é visto como uma ameaça à segurança nacional.

Por outro lado, e por paradoxal que possa parecer, o quadro também não é tão pessimista. A minha experiência de uma longa convivência mostra que, na sua grande maioria, os índios continuam vivendo segundo as suas tradições que, ao longo do tempo, porém, sempre vêm incorporando novos hábitos, objetos e interesses. A música não fica alheia a esta dinâmica. Como diz Seeger: "a música é parte da própria construção e interpretação de relações e processos sociais e conceituais", e ainda "a antropologia da música busca afirmar, como musicais e criados e recriados através das performances, aspectos da vida social". O autor insiste no "papel constitutivo da música em muitos processos sociais... e (no) uso, muitas vezes consciente, das performances como parte de lutas políticas".

Sem dúvida nenhuma, porém, precisamos antes de mais nada entender o papel específico da música em cada sociedade. Seeger coloca "que formas de arte vocal, diferentes entre si, não podem ser tratadas isoladamente, sem relação com as demais. Em vez de estudarmos formas do falar do cantar em si mesmas, deveríamos estudá-las como gêneros inter-relacionados... e (afirmamos) a necessidade de tratar a música como parte de um corpo maior de formas estéticas que podem estar inter-relacionadas sistematicamente de modos vários". Tanto Seeger como Graham mostraram em seus trabalhos sobre os Suyá e Xavante, respectivamente, como "o falar, a canção, o choro ritual e a oratória constituem todos gêneros inter-relacionados, e ao ilustrar o seu uso em contextos sociais estaremos melhor capacitados a analisar qualquer forma dada e, deste modo, romper o isolamento disciplinar que tem bloqueado a análise de performances efetivas. Idealmente, caberia incluir os gestos e a dança no estudo das formas expressivas, para o que a gravação em vídeo contribuirá tornando este passo tanto factível quanto desejável".

Quando um pesquisador realiza um trabalho sério e consegue compartilhar com a população entre a qual trabalha objetivos, anseios e novas perspectivas, a pesquisa é geralmente bem-sucedida. Falar sobre as artes, os rituais e cantar músicas faz parte das coisas gostosas da vida e ajuda a criar um ambiente propício ao diálogo transcultural. Entretanto, certos aspectos da cultura, incluindo

a música, e que interessam ao pesquisador por razões mais teóricas, não se destinam a uma divulgação mais ampla, como certos cantos xamanísticos, cantos de cura ou choro ritual. Entre alguns povos indígenas, por exemplo, os cantos marcam a identidade guerreira como um ideal. Como, atualmente, devido ao contato com a sociedade envolvente, não há mais guerra e como as agressões violentas são fortemente condenadas, o grupo recorre, através do ritual e da música, ao passado guerreiro para falar de si mesmo e para elaborar a sua identidade. Nas exposições públicas, música e cantos transmitem as mensagens enquanto tudo o que poderia parecer selvagem ou chocar os estrangeiros é abolido. É, por exemplo, o que acontece entre os Kayabi segundo E. Travassos.

Todas estas questões de contextualização e de ética já são bastante conhecidas de todos. O que me parece, pessoalmente, é que frente a tantas interferências, nos mais diferentes níveis, e dificilmente controláveis, precisamos, enquanto pesquisadores, ser um pouco mais firmes, saber colocar melhor e com mais clareza o nosso ponto de vista. Esclarecer os nossos objetivos comuns e apoiar as comunidades indígenas frente às opções de uma política cultural mais institucionalizada.

No campo, a nossa interação é com pessoas. Como coloca Seeger: "Nestas condições, os pesquisadores devem responder aos desejos ou reivindicações do grupo com que trabalham. A pesquisa de campo é parte de processos sociais e políticos mais amplos que devem ser compreendidos desde uma perspectiva geral, e não pessoal". É interessante constatar que, se de um lado há uma tendência geral para uma antropologia mais reflexiva, por outro lado as novas tecnologias e a comunicação de massa aceleram o processo inverso: descontextualizar, sintetizar, misturar e homogeneizar.

Mas há o outro lado da moeda: os índios não são passivos no processo nem apenas vítimas, para eles a tradição aponta muitas vezes para o futuro. "Eles incorporam o poder do mundo exterior em sua reprodução e, simultaneamente, estabelecem sua identidade em desenvolvimento enquanto membros de uma comunidade e, assim, reafirmam a forma e a existência da própria comunidade." O problema é como manter o equilíbrio entre estas tendências e abrir ao mesmo tempo espaço para a inovação.

A música indígena brasileira tem sido objetivo de alguns estudos sob diferentes enfoques. Primeiramente, o que se observa são simples gravações para arquivos ou edições de discos. Existem poucos levantamentos sistemáticos, bem documentados e contextualizados. Sobre instrumentos musicais, dois artigos, um

de A. Seeger e o outro de E. Travassos, publicados na *Suma Etnológica Brasileira*, descrevem e classificam estes instrumentos. Há vários discos editados sobre músicas indígenas do Alto Xingu: Kayapó, Bororo, Suyá, Urubu-Kaapor e Waiãpi.

Na década de 60, o pesquisador Desidério Ayatai inicia seu trabalho junto aos Xavantes e os grupos de Mato Grosso. É uma análise musicológica da estrutura da música *latu sensu*, e também um trabalho sobre instrumentos musicais num contexto de estudos da cultura material. Nos anos 70, Helza Cameu faz um balanço da etnomusicologia no Brasil, analisa gravações de vários grupos indígenas e coloca algumas questões teóricas. Data dessa época o catálogo da exposição "Instrumentos Musicais dos Indígenas Brasileiros", que é uma mostra significativa da diversidade da música indígena.

Com a vinda de A. Seeger ao Brasil e a sua pesquisa entre os Suyá do Xingu, e os trabalhos de R. Menezes Bastos entre os Kamayurá, inicia-se uma nova fase. A música indígena começa a ser estudada em seu contexto e é reiterada a importância da relação música-cultura no contexto da performance. Os trabalhos destes autores servem também para criar um paradigma da etnomusicologia indígena brasileira.

Ao mesmo tempo, músicos e cantores brasileiros estudam e editam, aproveitando instrumentos da música indígena para seus cantos (Marlui Miranda, Egberto Gismonti, Milton Nascimento etc.).

Nestes últimos anos foram realizados inúmeros vídeos sobre temas indígenas, a pedido dos próprios índios, interessados em registrar e resgatar suas manifestações culturais e lutas políticas. Alguns destes vídeos têm sido divulgados através dos meios de comunicação de massa no país e no exterior.

No Brasil, com relação à música, ainda não foi realizada nenhuma pesquisa no contexto da aculturação ou enfocando possíveis mudanças, e isto apesar de algum material disponível. Segundo a pesquisadora Kilza Setti, para os índios Guarani do estado de São Paulo a música tradicional é a música religiosa e ritual, que é cantada todas as noites. Tocam dois instrumentos europeus incorporados à tradição religiosa, o uso ritual do violão e a rabeca. A música profana, por outro lado, mostra aculturação. Para o fazer e por opção, usam o violão sertanejo, um violão barroco que data da época em que foi introduzido no Brasil.

Também nunca foi devidamente reconhecida e analisada a influência da música indígena na música popular brasileira, especialmente nas regiões Norte e Nordeste. Pífanos, Caboclinhos e o Turé, que apresentam postura vocal, escalas e marcação de origem indígena, segundo R. Menezes Bastos.

A nível institucional, o Laboratório de Antropologia da Universidade de São Paulo criou um arquivo sonoro. Pesquisadores estão reunindo e catalogando o material existente, contando já com inúmeras doações. Foram elaborados contratos com os pesquisadores para evitar o uso indevido do material depositado. Enfim, trata-se de trabalhar com todos os cuidados científicos, acadêmicos e éticos necessários para um maior conhecimento sobre a pluralidade e diversidade das manifestações musicais indígenas.

Desde 1990, existe um convênio entre a Universidade de São Paulo e o Internationales Institut für Vergleichende Musikstudien Berlin, com excelentes resultados. Os professores do Instituto, que pesquisam no Brasil, vêm ministrando cursos em etnomusicologia a nível de pós-graduação. E como resultado de uma pesquisa conjunta vai ser lançado um disco (DC) sobre música ritual Kayapó-Xikrin. Como bem colocou o professor Max Baumann, precisamos avançar mais, encontrar novos caminhos para um diálogo mais justo entre as culturas musicais. Sem dúvida, esta iniciativa pioneira poderá contribuir para os objetivos do Projeto da UNESCO, "Salvaguarda das Tradições Oraís".

Dos exemplos citados neste trabalho, ainda que resumidamente, fica claro que os processos que afetam as culturas musicais não são unilineares. E, por mais que se programe, ninguém é capaz de controlar o que viaja pelos ares. A homogeneidade e a simplificação convivem lado a lado com as manifestações multiculturais tradicionais (porém dinâmicas).

Os canais de comunicação são múltiplos e atuam segundo códigos diferentes, mas mutuamente atentos. A necessidade para uma rede de comunicação *global*, assim como a necessidade da preservação e promoção de expressões *locais*, são possivelmente as duas faces de um mesmo processo característico de nossa época. Entretanto, é preciso que esta tensão, possivelmente salutar, não resulte em apenas favorecer os mais poderosos, que em nosso país, como no resto do mundo, são os donos do dinheiro e dos meios de comunicação de massa.

Frente a estas indagações a resposta pode ser messiânica e global, segundo o cantor Milton Nascimento e o índio Ailton Krenak da União das Nações

Indígenas: "Travessia da floresta no expresso do ano 2000" e "Navegando juntos no boeing luminoso (entenda-se musical) da Aliança dos Povos".

Ou, para quem aprecia mais o seu "pedacinho de terra" em "tom menor", segundo mestre Irineu:

"As estrelas me disseram,
ouve muito e fala pouco.
Para eu poder compreender
E conversar com meus caboclos.

(Trechos citados em *Gazeta Ilustrada*, Rio Branco – AC, 31 de março de 1991.)

INTERNATIONAL MUSIC COUNCIL MUSICS IN PERIL

Draft resolution to be submitted to UNESCO and other appropriate bodies

Whereas:

These traditions are vital links to the past and in many cases the embodiment of a culture's present identity.

Whereas:

It is the long-standing policy of UNESCO to endeavor to safeguard oral traditions and cultural identities.

Whereas:

The need is for planetwide action to preserve not merely oral and visual documents, but also the knowledge and values that lie behind the music, dance, and theatre and their history.

Whereas:

Several nations, e.g., Tanzania, Oman, and Trinidad/Tobago, have demonstrated that these objectives are possible to achieve.

VIDAL, Lux Boelitz. As pesquisas mais freqüentes em etnologia e história indígena na Amazônia: uma abordagem musical.

Be it resolved

That UNESCO and the culture and education ministries, scholarly and scientific organizations throughout the world join in a concerted plan of action to safeguard these traditions at all national and local levels.

That concerted action be implemented to:

1. Incorporate these goals the cultural policies of all nations.
2. Support the basic and comparative studies needed to guide future action.
3. Develop appropriate national and local musical centers, as well as educational and disseminations facilities.
4. Establish practical plans for the realization of these aims through the schools, the media, in the villages, towns and cities of the world.

Resolução aprovada durante a World Music Week, 24ª Assembléia Geral, Conferência Internacional, 8ª Semana Mundial da Música, de 27 de setembro a 3 de outubro de 1991 – Bonn – Cologne – Alemanha.

ABSTRACT: Music has had little attention by anthropologists, in spite of its main role in indigenous cosmology. This article shows how the ecological movement reversed the scenery, binding Brazilian popular music (including rock and roll) and indigenous music.

KEY WORDS: ethnomusicology, indigenous history in Amazonian, ethnology, ambientalism, ecology, cultural relativism.

Recebido para publicação em dezembro de 1991.

IDENTIDADES PASSADAS, PRESENTES E EMERGENTES: REQUISITOS PARA ETNOGRAFIAS SOBRE A MODERNIDADE NO FINAL DO SÉCULO XX AO NÍVEL MUNDIAL*

George Marcus

(Senior Lecturer, Department of Anthropology Rice University)

RESUMO: Este trabalho analisa os dilemas que a etnografia precisa enfrentar para compreender a modernidade. A etnografia contemporânea se vê obrigada a abandonar uma perspectiva de análise, que parte unicamente da experiência vivenciada em nível local, e procurar o atendimento de um ponto de vista global. Esse deslocamento coloca sob o foco da reflexão antropológica o modo como as identidades coletivas e individuais são negociadas nos lugares onde o antropólogo faz suas pesquisas de campo

PALAVRAS-CHAVES: Teoria antropológica, etnologia da modernidade, mundialização, pesquisa de campo, globalização, relativismo cultural, diferença, identidade.

O seguinte trecho de um trabalho recente de Charles Bright e Michael Geyer, "For a Unified History of the World in the Twentieth Century" [Para uma história unificada do mundo no século XX] (1987), é expressão típica¹ de uma tendência problemática presente no espaço interdisciplinar que é muitas vezes rotulado de "estudos culturais" nos Estados Unidos e na Grã-Bretanha (pp. 69-70):

"(...) o problema da história mundial aparece sob uma ótica nova. O seu cerne não é mais a questão da evolução ou a regressão de sistemas mundiais, mas uma interação contínua e tensa entre as forças que promovem a integração global e as forças que recriam uma autonomia local. Não se trata de uma luta a favor da integração global em si, ou contra ela, mas de

uma luta quanto aos termos em que se processa tal integração. A luta não se terminou de forma alguma, e o rumo que segue não é determinado de antemão pela dinâmica da expansão ocidental que iniciou a integração mundial. O mundo tem se dividido internamente mesmo quando tem sido pressionado a se juntar, uma vez que os *esforços para converter a dominação em ordem tem gerado evasão, resistência e lutas para recuperar a autonomia. Esta luta por autonomia – a priorização de reivindicações locais e particulares em detrimento de reivindicações globais e gerais – não implica fugir do mundo, nem recorrer à autarquia. Muito pelo contrário. Trata-se de um esforço para estabelecer os termos da participação autocontrolada e autodeterminada nos processos de integração global e na luta por uma ordem planetária.* A essência deste estudo é a questão de quem ou o que controla e define a identidade de indivíduos, grupos sociais, nações e culturas. Trata-se de uma formulação tanto política como intelectual, pois envolve a reavaliação crítica da prática do globalismo..." (grifo meu).

A qualidade paradoxal e até vertiginosa destas formulações com caráter de manifesto exige que o estudioso da história mundial tenha em vista, simultaneamente, a semelhança e a diferença entre o global e o local, e exige deles também a habilidade de ver "tudo e em toda parte" como condição para perceber a diversidade. Com efeito, lembra a formulação cognitiva com a qual os modernistas clássicos da estética se revoltaram contra o realismo na arte e na literatura e indica, para mim, a penetração, finalmente, desta formulação crítica nos modos de representação que as ciências sociais e a história têm empregado para construir os seus sujeitos e explicá-los. Isto está acontecendo justamente no momento em que o modernismo estético na arte e na literatura está sofrendo um momento de esgotamento nos seus esforços para definir um pós-modernismo.² Nas palavras de Marshall Berman, que em seu livro *Tudo que é sólido desmancha no ar* (1982) recuperou criativamente a relevância do modernismo clássico no que se refere à história e à cultura contemporânea *contra* a assim chamada "condição pós-moderna" (p. 14):

"Há um século a ironia moderna dá vida a muitas grandes obras de arte e do pensamento; ao mesmo tempo, penetra na vida

cotidiana de milhões de pessoas comuns. Este livro visa juntar estes trabalhos e estas vidas; restaurar a riqueza espiritual da cultura modernista para o homem e a mulher comuns modernos; mostrar como, para todos nós, modernismo é realismo..."

A concepção de vida social que a vanguarda do século XIX tentou impor nas narrativas progressistas da vida burguesa na sociedade europeia industrial transformou-se agora nas, ou pelo menos é apreciada por nós como, condições empíricas descritíveis da modernidade, não apenas nas sociedades consumistas do Ocidente, mas também em vastas áreas de um mundo cada vez mais transcultural. No âmbito das ciências sociais e da história, esta talvez seja a única área em que as tentativas atuais que visam à remodelação da descrição e da análise (inspiradas nos *desafios modernistas* quanto aos pressupostos de uma narrativa realista) se cruzam com um esforço paralelo, nas artes de definição de um pós-modernismo: o pós-modernismo se distingue do modernismo graças à percepção de que não existem mais vanguardas aptas para as produções culturais do modernismo clássico. *Ironia, paródia, espetáculo, rupturas e efeitos chocantes agora se produzem para classes culturais "receptoras" que são grandes e até mesmo populares e que demonstram uma sensibilidade para tais produções ou que, ao menos, as reconhecem.* Tais classes "receptoras" incluem, obviamente, pesquisadores e estudiosos, entre os quais se incluem os cientistas sociais e historiadores que entendem a vida social dos seus objetos de pesquisa (que também entendem as suas próprias vidas) em termos próximos aos definidos pela vanguarda clássica e que procuram, enquanto analistas e narradores da cultura e sociedade, técnicas de representação originárias da mesma fonte. Assim, enquanto *Berman*, como outros que estudam o legado da expressão modernista na vida contemporânea, diverge do projeto pós-modernista da literatura e das artes, *a sua justificativa em defender a relevância do modernismo clássico se baseia na percepção comum ao pós-modernismo de que as condições de vida em todo o mundo são fundamentalmente e cada vez mais conscientemente (self-consciously) modernistas.* Neste reconhecimento, contudo, o que aparenta ser um dilema para o artista é, para o cientista social e para o historiador, uma oportunidade.

No trecho de Bright e Geyer, o *problema modernista* na pesquisa histórica e social *se baseia especificamente numa questão da formação de uma identidade*, ou como se diz "... a questão de quem, ou o que controla e define a identidade dos indivíduos, grupos sociais, nações e culturas". E com esta formulação chegamos a uma tendência da pesquisa e da elaboração proeminente na antropologia dos

anos 80 e que constitui o foco deste trabalho. Em *Anthropology as Cultural Critique* (1986), Mike Fischer e eu convergimos como Bright e Geyer na nossa documentação de uma tendência diversificada e complexa da pesquisa etnográfica contemporânea, que visa sintetizar – através do atual jogo de estratégias empregadas na construção de etnografias – quer interesses teóricos maiores presentes na descrição da cultura ao nível da experiência, quer categorias compartilhadas de experiências (a proeminência de estudos sobre o "eu"). Esta tendência preocupa-se igualmente com a maneira pela qual os estudos etnográficos convencionais de localidades, regiões, comunidades e povos outros podem contribuir para a formação de uma economia histórico-política mundial (à saber: a importante manifestação de cunho antropológico feita por Eric Wolf, 1982, quanto à influente metanarrativa sobre a economia política-histórica mundial apresentada por Wallerstein, após Braudel, no início dos anos 70).

Até meados dos anos 80 esses interesses conjuntos da cultura e da experiência vivenciada em nível *local*, e o entendimento desde uma perspectiva *global*, acabaram focalizando as maneiras pelas quais as identidades coletivas e individuais são negociadas nos diversos lugares onde os antropólogos, mas agora não tão tradicionalmente, têm feito as suas pesquisas de campo. Uma etnografia neste estilo se encarrega de explicar como, nos contextos locais convencionais conhecidos no curso da pesquisa etnográfica, uma diversidade paradoxal emerge em um mundo que é destacadamente transcultural segundo a visão de Bright e Geyer. Assim, face aos processos de sincretismo global, há um interesse renovado entre os antropólogos em assuntos como etnicidade, raça, nacionalidade e colonialismo. Ainda que fenômenos primordiais como tradições, comunidades, sistemas de parentesco, rituais e estruturas de poder continuem a ser documentados, eles não podem mais servir, em si e por si sós, como conceitos básicos que organizam a descrição e a explicação etnográficas. Os trabalhos mais ousados entre as etnografias que se preocupam com a formação e transformação de identidades (seja dos objetos da pesquisa, de seus sistemas sociais, ou dos estados-nações aos quais eles estão associados, seja do etnógrafo ou do próprio projeto etnográfico) são os que mais radicalmente questionam as abordagens analíticas e descritivas que constroem (e privilegiam) um tipo de "solidez que não se desmancha no ar", isto é, identidades exclusivas, emergentes de uma estrutura cultural competente, que pode sempre ser descoberta e remodelada.

Em vez disso, a problemática etnográfica modernista esboçada na próxima sessão emerge de uma desqualificação sistemática dos vários artifícios estruturantes de que depende o realismo etnográfico.

Cabe comentar o fato de o próprio problema de identidade coletiva e individual haver se transformado naquilo que dá a este momento da etnografia a sua identidade.⁴ Afinal de contas, esta mesma noção de identidade tem sido definida de modo bastante genérico na história da teoria social ocidental. Em momentos como este, quando a mudança enquanto processo se torna a preocupação teórica e empírica predominante dos cientistas sociais, o objetivo da pesquisa também aparece como sendo a compreensão do modo pelo qual as identidades de diferentes níveis de organização tomam forma. Mas o tratamento dado à formação da identidade, por exemplo nas etnografias escritas durante a hegemonia do paradigma de desenvolvimento e modernização dos anos 50 e 60, é muito diferente do tratamento presente naquelas que poderiam ser vistas como as suas herdeiras nos anos 80 – as etnografias sobre processos de identidade escritas sob um regime teórico que tem por centro a questão da *modernidade*, um termo com implicações muito diferentes do termo "modernização". As diferenças provavelmente são tanto políticas quanto intelectuais. Da perspectiva da modernização, tratava-se de análises de etapas progressivas, baseadas na experiência ocidental e subseqüentemente aplicadas ao resto do mundo. Nesta abordagem, a mudança abalava a identidade – pessoal, comunal ou nacional –, mas havia uma valorização visível do restabelecimento da coerência e estabilidade da identidade, através de quaisquer processos. O "espírito sem lar" era sem dúvida uma das condições da mudança, mas era fonte de grande perturbação ao teórico/analista e precisava ser resolvido ou pela reinvenção de uma tradição na qual se podia confiar, ou pela noção de que a história, por mais complexa que fosse, operaria segundo algo que se parecesse com leis.

A concepção teórica deste processo dependia da discussão de dualidades tais como tradição-moderno, rural-urbano, *gemeinschaft-gesellschaft*, ou termos parecidos: formas que o capital intelectual do século XIX geralmente tomou na sua tradução e usou nas ciências sociais anglo-americanas do século XX.

O *regime de modernidade globaliza histórias específicas do moderno* e abrange as dualidades das teorias de modernização a sua criação como tipos de ideologias e de discursos que são, eles próprios, produtos do moderno. *O estudo do moderno ou da modernidade exige um quadro de referência diferente*, e é à busca da consciência disso que a teoria social do século XX (ela mesma um projeto de auto-identidade que ainda não se completou, ou que talvez não seja possível completar) tem dedicado tanto tempo. Como tais, os processos de identidade na modernidade consistem num "espírito sem lar" que não pode ser

resolvido de uma vez por todas e de modo coerente ou como uma formação estável quer em teoria, quer na própria vida social. As suas permutações, expressões e múltiplas determinações mutáveis, contudo, podem, com efeito, ser estudadas e documentadas de forma sistemática do mesmo modo que se faz a etnografia da formação de identidade em qualquer lugar. Exige, porém, um outro conjunto de estratégias a serem utilizadas na elaboração de etnografias. É este o nosso próximo assunto.

Tomando mais uma vez por referência o trecho de Bright e Geyer, descobrimos que se busca compreender a questão-chave da formação da identidade através de uma retórica conceitual específica que enfatiza os processos de "resistência e acomodação". Ou, como dizem, "... esforços para converter a dominação em ordem têm gerado evasão, resistência e lutas para recuperar a autonomia. Esta luta pela autonomia... não implica fugir do mundo ou recorrer à autarquia".

Identificar elementos de resistência e de acomodação na formação de identidades coletivas ou pessoais no local em que se desenvolve um projeto etnográfico tornou-se uma fórmula analítica (que se assemelha a um slogan) para enfrentar a visão modernista paradoxal segundo a qual "tudo em todos os lugares mas, ainda assim, diferente em cada lugar". (Ver Marcus, s.d.)

A fórmula de resistência e acomodação, porém, pode ser explorada com graus maiores ou menores de divergência radical em relação aos pressupostos da abordagem convencional da etnografia realista. No seu uso mais conservador, esta fórmula negocia a simultaneidade da homogeneização cultural e da diversificação, em qualquer local, ao preservar o poder do enquadramento básico de tais conceitos como comunidade, subcultura, tradição e estrutura. A identidade local aparece como um compromisso entre uma mistura de elementos de resistência à incorporação de uma totalidade maior e elementos de acomodação a esta ordem mais ampla. A ironia das conseqüências imprevistas é muitas vezes incorporada nas etnografias para dar conta da articulação recíproca entre tais elementos da formação da identidade no nível local, mas também, por outro lado, para dar conta tanto da sua articulação enquanto um mundo pequeno, local, quanto de uma ordem mais abrangente (ver a minha análise, 1966, do livro de Paul Willis, *Learning to Labour*, para uma descrição de como o uso muito sofisticado da estratégia resistência/acomodação opera nos quadros de uma linha interpretativa conservadora realista).

Etnografias de resistência e acomodação freqüentemente privilegiam algum tipo de comunidade ou estrutura cultural estável em detrimento de qualquer lógica que inclua contradições duradouras.

Os dois pólos da estratégia servem principalmente para posicionar os estudos tradicionais de uma forma ideológica satisfatória face à problemática modernista, como colocado no trecho citado de Bright e Geyer. De um lado, ao reconhecer a acomodação evita-se a nostalgia da totalidade, da comunidade e, de forma mais abrangente, evita-se a alegoria da "vida no campo" (*the pastoral*) que, como mostrou Jim Clifford (1986), tem observado a narrativa de tantas etnografias. Por outro lado, *ao reconhecer a resistência, evita-se o pessimismo sem saída contido na concepção do mundo como totalmente administrado na modernidade e que caracteriza a teoria crítica da escola de Frankfurt (especialmente de Theodor Adorno) ou a teoria de poder e conhecimento dos últimos trabalhos de Michael Foucault.* No entanto, *o que realmente se evita e se recusa nas etnografias mais convencionais ou conservadoras centradas na tese da resistência/acomodação é a exploração de um senso tão inflexível de paradoxo na análise do entrelaçamento de diversidade e homogeneidade* que não permita um fácil desmembramento destes dois termos.

Na próxima sessão, esboçarei de forma breve e esquemática um conjunto de requisitos para mudar o conceito de *tempo de etnografias* ("chronotope", para usar o conceito de *Bakhtin*) em direção a pressupostos modernistas relativos à organização da realidade social contemporânea. Isto envolverá tanto alterações de certos parâmetros relativos à maneira pela qual os sujeitos etnográficos são construídos analiticamente enquanto sujeitos, quanto uma alteração na natureza da intervenção teórica que o etnógrafo ou a etnógrafa utiliza no texto que cria. Esta dualidade de alterações, enquadrando tanto o observador como o observado, é completamente compatível com os níveis simultâneos trabalhados nas perspectivas modernistas – o escritor compartilha das condições de modernidade e pelo menos de algumas identidades com os objetos de sua pesquisa, e nenhum texto pode se desenvolver sem registrar isso de algum modo.

Assim, três requisitos tratarão da construção dos sujeitos de uma etnografia através da problematização da construção do espaço, do tempo e da perspectiva ou voz numa etnografia realista. Além disso, três requisitos tratarão das estratégias para estabelecer a presença analítica do etnógrafo (ou da etnógrafa) no seu texto: a apropriação dialógica de conceitos analíticos, a bifocalidade e a justaposição crítica das possibilidades. Estes requisitos não são de modo algum

exaustivos, e não existe necessariamente nenhuma etnografia que empregue de forma satisfatória um ou todos eles. Estou especialmente interessado em analisar como se cria um texto especialmente modernista em cada trabalho que tenta mostrar de que modo identidades específicas se criam a partir de turbulências, fragmentos, referências interculturais e a intensificação localizada das possibilidades e associações globais.

REQUISITOS

Redefinir o observado

1. *Problematizar o espaço: uma ruptura com o conceito de comunidade da etnografia realista.* O conceito de comunidade, no sentido clássico de valores, identidade e, portanto, cultura compartilhados, foi baseado literalmente no *conceito de localidade* de modo a definir uma referência básica que orientasse a etnografia. As conotações de solidez e homogeneidade relacionadas com a noção de comunidade (seja esta concentrada num local ou dispersa) foram substituídas, nos estudos das modernidades, pela idéia de que a produção localizada de identidade – de uma pessoa, de um grupo, ou até de uma sociedade inteira – não depende apenas e nem principalmente das atividades observáveis concentradas em uma localidade específica, ou em uma diáspora.

A identidade de alguém, ou de algum grupo, se produz simultaneamente em muitos locais de atividades diferentes, por muitos agentes diferentes que têm em vista muitas finalidades diferentes. *A identidade de alguém no local onde mora, entre vizinhos, amigos, parentes ou pessoas estranhas, é apenas um dos contextos sociais, e talvez nem seja o mais importante na formação de uma identidade. Uma abordagem etnográfica modernista da identidade requer que este processo de dispersão da identidade em muitos lugares de natureza diversa seja apreendido.* Evidentemente, tal requisito apresenta novos problemas, alguns muito difíceis, no que se refere à metodologia de pesquisa e à representação textual na etnografia. Mas captar a formação da identidade (na realidade, *identidades múltiplas*) num momento específico da biografia de uma pessoa ou da história de um grupo de pessoas através da configuração de locais ou contextos de atividade muito diferentes significa reconhecer tanto os poderosos impulsos integrativos (racionalizadores) do Estado e da economia na modernidade (e as inovações tecnológicas que atuam constantemente, dando força a estes impulsos), quanto as conseqüentes dispersões do sujeito – pessoa ou grupo

– nos *fragmentos múltiplos e sobrepostos de identidade que também são característicos da modernidade* (ver Marcus, 1989). As questões que neste "processamento paralelo" da identidade em muitos lugares cabe colocar são: quais são as identidades que se aglutinam, e em quais circunstâncias? Quais se tornam definidoras ou dominantes, e durante quanto tempo? De que modo o jogo das conseqüências imprevistas afeta o resultado final na fusão que dá origem à identidade diferenciada (*salient*) neste espaço da construção múltipla e do controle disperso da identidade de uma pessoa ou de um grupo?

Qual a natureza da política que controla a identidade num dado espaço ou entre espaços, talvez especialmente no lugar em que a identidade, num sentido literal, seja a cristalização de um ator ou de um grupo humano específico? A diferença ou diversidade cultural resulta, neste caso, não de alguma luta localizada pela identidade, mas de um processo complexo que se desenrola em todos os lugares nos quais as identidades de um indivíduo ou um grupo em qualquer lugar se definem simultaneamente. O desafio colocado à etnografia modernista está justamente em conseguir captar a formação de identidade específicas através de todas as suas migrações e dispersões. Como se vê, esta visão de uma *identidade multilocalizada e dispersa reestrutura e complexifica, portanto, o plano especial* no qual a etnografia tem operado conceitualmente até aqui.

2. *Problematizar o tempo: uma ruptura com o conceito de história da etnografia realista.* Não se trata de uma ruptura com a consciência histórica, nem com um penetrante senso do passado do local ou conjunto de locais investigados pela etnografia, mas sim com a determinação histórica como contexto principal para a explicação de todo presente etnográfico. A etnografia realista tornou-se dependente e, até certo ponto, revitalizou-se graças à incorporação às metanarrativas históricas ocidentais já existentes. Em contraste com o período clássico do desenvolvimento da etnografia na antropologia anglo-americana, *há hoje um esforço real no sentido de ligar o espaço localizado em que são feitas as detalhadas observações etnográficas ao curso da história, que pode explicá-lo levando em consideração as origens. Este esforço se faz não no sentido genético da antropologia mais antiga, mas com vistas à construção da etnografia no quadro da narrativa histórica.*

A etnografia modernista não é tão otimista assim com relação à aliança entre a história social convencional e a etnografia. O *passado que continua presente é construído a partir da memória*, que é o agente fundamental da *etno-história*. Numa *etnografia modernista, a memória coletiva e individual, nos*

seus múltiplos sinais e expressões, é tomada de fato como prova do auto-reconhecimento, ao nível local da identidade. Ainda que o significado da memória como agente vinculador e como processo que relaciona a história com a formação da identidade tenha bastante aceitação junto aos etnógrafos contemporâneos, uma reflexão analítica e metodológica sobre a memória ainda não se desenvolveu. Contudo, é mais um fenômeno difuso da modernidade que permite a compreensão dos processos de diversidade que se derivam, não de tradições enraizadas ou da vida comunitária, mas da sua emergência no seio de outras associações que se processam na memória coletiva e na individual. A dificuldade de captar a memória de forma descritiva enquanto processo social ou coletivo, na modernidade, está relacionada com a inadequação do conceito de comunidade no que se refere à conceitualização do plano espacial da etnografia, como apontado acima. A erosão da distinção público/privado na vida cotidiana (sobre a qual se constrói a comunidade nas narrativas ocidentais), aliada ao deslocamento – na era da informática – da oralidade e da narração de histórias para outra função além da sua função original de reserva de memória (tida também como condição da vida na comunidade, como concebida originalmente), tornam a compreensão e descrição de qualquer "arte de memorizar" especialmente problemática na modernidade. A memória coletiva tende a passar com mais facilidade através da memória individual e da autobiografia engravada na comunicação difusa entre as gerações do que através de quaisquer espetáculos nas arenas públicas, cujo poder depende mais de referências irônicas ao presente (ou ao que estiver emergindo) do que a exortações mais ou menos sutis do valor do ato de lembrar.

As representações coletivas são, portanto, filtradas de modo mais eficaz através das representações pessoais. Ao compreender isto, a etnografia modernista transforma a preocupação convencional realista com a história, uma vez que penetra, exprime e até determina as identidades sociais de um local num estudo que é sinônimo de preocupação com a própria construção de identidades pessoais e coletivas. É provavelmente com a produção de autobiografias, na medida em que este gênero tem emergido com uma presença renovada, especialmente com um foco predominante na etnicidade (ver Fischer, 1986), que podem ser melhor avaliadas as experiências históricas carregadas na memória e que determinam a forma de movimentos sociais contemporâneos.

A volta de um "presente etnográfico" (*ethnographic present*), embora muito diferente daquele da antropologia funcionalista clássica de sociedades tribais tradicionais (que ignorava a história), é, portanto, um desafio na construção do contexto temporal nas etnografias modernistas. Trata-se de um

presente que tampouco é definido pela narrativa histórica, mas sim pela memória. Com suas próprias narrativas e sinais, ou seja, por uma "arte de memória", é sinônimo do processo fragmentado de construção da identidade em qualquer lugar. Um presente cujas formas sociais específicas são difíceis de captar ou mesmo ver de uma perspectiva etnográfica e que, por isso mesmo, coloca uma problemática diversa a ser explorada na produção de obras modernistas.

3. *Problematizar a perspectiva/voz: uma ruptura com o conceito de estrutura da etnografia realista.* A etnografia se abriu para uma compreensão da perspectiva como "voz", justamente no momento em que a metáfora determinante, distintamente visual, de estrutura, está sendo colocada em questão. Embora o conceito de estrutura (isto é, estrutura no sentido de estrutura social presente na realidade empírica e derivada de padrões de comportamento observados, ou estrutura no sentido de significados sistemáticos subjacentes, ou códigos que organizam a linguagem e os discursos sociais) possa de fato continuar a ser indispensável na construção de descrições relativas aos temas abordados mesmo numa etnografia modernista, o peso analítico do relato se desloca para uma preocupação com perspectiva enquanto "voz", enquanto discurso integrado ao enquadramento e à condução de um projeto de investigação etnográfica.

Em parte, isto resultou de um questionamento quanto à adequação da análise estrutural de qualquer tipo para captar a diversidade intracultural em toda a sua complexidade. O etnógrafo que buscava representar a realidade como estando organizada pela operacionalização de modelos ou códigos culturais (geralmente um só modelo-chave ou central) e a transformação mais ou menos ordenada de seus componentes viu-se diante de um problema wittgensteiniano do tipo "família de semelhanças". Controlar o contexto e registrar empiricamente a composição atual de fluxos de associações presentes nos dados relativos ao discurso significou questionar a adequação dos modelos estruturais ou semióticos para dar conta das associações que não se deixam assimilar por modelos de dimensões limitadas.

Em parte, a *alternativa modernista da "voz"*, implícita na aceitação da *montagem* da polifonia como problema ao mesmo tempo de representação e de análise, deveu-se provavelmente tanto a alterações na ética do empreendimento etnográfico quanto a uma insatisfação quanto à análise estrutural de fenômenos culturais.

Tais mudanças decorrem de uma sensibilidade aguda voltada para a apreensão das dialógicas, de todo o conhecimento antropológico, que têm sido

transformadas e ofuscadas pelos processos complexos da escrita (que dominam a elaboração de projetos etnográficos desde o campo até o texto) e das relações diferenciais de poder que dão a forma final aos meios e modos de representação do saber. Aqui quero apenas comentar este deslocamento da perspectiva da diferença analítica presente na maneira pela qual uma etnografia modernista cria o seu conceito de tempo, independentemente da avaliação das possibilidades de sucesso na representação da voz e da sua diversidade de modo tanto ético quanto competente.

No tipo de análise cultural desenvolvida por Raymond William (1977), a estrutura de sentimentos (o uso de "estrutura" aqui é bastante idiossincrático) seria a meta da etnografia centrada naquilo que emerge em um cenário social a partir da interação entre, de um lado, formações bem definidas e formações residuais (estas últimas podendo ser sistemas de relações sociais no sentido britânico de estrutura, mas referindo-se, também, a modalidades possíveis e estabelecidas de discurso) e, de outro, aquilo que não é bem articulado aos sujeitos ou ao pesquisador. Torná-lo mais "dizível/visível" é uma das funções críticas da etnografia. Uma etnografia modernista construída neste espírito, ao reconhecer propriedades do discurso tais como dominância, residualidade e emergência (ou possibilidade), poderia mapear as relações entre estas propriedades em qualquer lugar onde se desenvolvesse a pesquisa, não através de apropriações estruturais imediatas das formações discursivas, mas pela exposição, tanto quanto possível, da qualidade das vozes por meio de categorias metalingüísticas (tais como narrativa, figuras de linguagem etc.). As vozes não são vistas como produtos de estruturas locais, baseadas apenas na comunidade e na tradição, nem como fontes privilegiadas para a definição de perspectivas, mas como produtos de conjuntos complexos das associações e experiências que as constituem.

Realizar esta redefinição do foco da etnografia, passando da "estrutura" para a "voz/discurso", requer que se tenha concepções diferentes da relação entre o observador e o observado, que ora examinaremos.

Refazer o observador

Não se deve esquecer que, enquanto uma avaliação mais complexa da dinâmica da formação da identidade é o objeto das estratégias modernistas na reconstrução do observado, as estratégias paralelas da redefinição do observador são igualmente voltadas para a dinâmica da formação da identidade do antropólogo em relação à sua prática da etnografia.

4. *A apropriação, através do diálogo, do aparato conceitual de um texto.* A etnografia realista foi muitas vezes construída em torno de uma exegese intensiva de um símbolo ou conceito indígena chave, extraído de seus contextos discursivos para serem aí reinseridos de acordo com as exigências do esquema analítico adotado pelo etnógrafo. Desta técnica central de organização e análise, tão comum nos relatos etnográficos, tem dependido grande parte da produção no campo da etnografia cultural recente. A avaliação profissional do mérito de um trabalho etnográfico específico muitas vezes baseia-se na qualidade e profundidade de tais exegeses.

De certo modo, a colocação da exegese no cerne da etnografia é uma tentativa de reconhecer e privilegiar os conceitos indígenas e não os do antropólogo.

Além disso, tais conceitos nucleares acabam por agir como uma sinédoque da identidade – eles representam um sistema de significados, a identidade que um povo passa a ter na literatura antropológica e, às vezes, além dela. A vinculação de um relato a conceitos, mitos e símbolos específicos tende assim a impor uma identidade a um povo, entendida como a contribuição (ou a "praga") da antropologia.

Uma modificação proposta pela etnografia modernista é transformar esta em um exercício plenamente dialógico, no qual a exegese se baseia na etnografia e na estrutura de análise, de modo a nascer de pelo menos duas vozes em diálogo. Neste processo básico de tradução cultural (uma das metáforas mais apreciadas na caracterização da tarefa interpretativa da etnografia), a finalidade não é tanto mudar os conceitos indígenas (responsabilidade dos interlocutores do antropólogo), mas alterar os conceitos do próprio antropólogo. Em nenhuma etnografia que eu conheço (a não ser talvez no livro do *Kamo* de autoria de Maurice Leenhardt, e aqui o projeto etnográfico é completamente redefinido) a tarefa exegética central leva à recriação de conceitos no aparato do discurso social teórico. Por exemplo, face ao esgotamento aparente de nossos conceitos para mapear as realidades do final do século XX, *Frederic Jameson* (1987: 37) responde assim numa entrevista:

"Pergunta: É óbvio, no entanto, que o discurso pós-modernista torna difícil fazer afirmações a respeito do todo.

F. J: Uma das maneiras de descrever isto seria como uma modificação da natureza mesma da esfera cultural: perda da autonomia da cultura, uma cultura específica que 'cai' no mundo. Como você diz, isto torna muito mais difícil falar de sistemas culturais e avaliá-los isoladamente.

Um problema teórico completamente novo é colocado. Pensar simultaneamente de forma negativa e positiva a respeito disto é um começo, mas precisamos de um vocabulário novo. As linguagens que têm sido úteis para falar sobre cultura e política no passado não parecem realmente adequadas a este momento histórico."

De onde surgirá este vocabulário, para o bem da teoria social e da cognição ocidentais? Talvez de uma reformulação da tradução de conceitos a ser levada a cabo no cerne de etnografias realistas. Talvez momentos de exegese, de definições no seu contexto, possam ser substituídos pela exposição de momentos de diálogo e o uso na revisão pelo etnógrafo de conceitos familiares que definem os limites analíticos do seu trabalho e do discurso antropológico de forma mais geral. Tal mudança abriria o campo de discussão sobre as etnografias para intelectuais orgânicos (para usar o termo de Gramsci) e para leitores dentre os próprios objetos das etnografias onde isto for possível.

A exegese modernista, que se distingue por sua vinculação ao reconhecimento de seu caráter dialógico, se torna uma operação intensamente reflexiva. Enquanto o etnógrafo explora os processos de mudança de identidade dentro de um contexto etnográfico específico, altera-se também a identidade dos próprios conceitos. O processo de construir uma análise pode assim assumir e acompanhar paralelamente aspectos do processo que descreve. O desafio maior aqui é o de saber se uma identidade pode ser explicada em termos de um discurso de referência quando vários discursos entram em cena, inclusive, e com não menor importância, o diálogo do etnógrafo com outros sujeitos específicos. Esta atividade pode ser representada textualmente de várias maneiras, mas a inovação modernista prende-se ao fato de que a identidade do modelo teórico utilizado pelo etnógrafo não deve permanecer intacta, "sólida", se a identidade do objeto da pesquisa "desmancha no ar". Isto leva à consideração do caráter bifocal de todo projeto de pesquisa etnográfica, um caráter que é ressaltado pelo significado modernista do real: o mundo, de modo geral, mas também intimamente, está se tornando mais integrado, mas isto, paradoxalmente, não está levando a uma totalidade facilmente compreensível. Muito pelo contrário, leva a uma diver-

sidade cada vez maior das conexões entre fenômenos, antigamente concebidos como díspares e pertencendo a mundo separados.

5. *Bifocalidade*. Olhar em pelo menos duas direções, a partir de uma dimensão comparativa, sempre foi um aspecto mais ou menos implícito de qualquer projeto etnográfico. Na modernidade global cambiante do século XX, e à qual a antropologia esteve engajada quase desde o seu início, a contemporaneidade do etnógrafo com o Outro, objeto da pesquisa, tem quase sempre sido negada (Fabian, 1983). De fato há toda uma história, na etnografia, referente ao desenvolvimento de uma justaposição crítica e explicitada entre o mundo do etnógrafo e o mundo do Outro como objeto, mas tem prevalecido a construção de mundos separados e diferentes no modo pelo qual tais justaposições têm sido analiticamente feitas. Apenas na recorrente crítica interna da relação entre a antropologia e o colonialismo ocidental é que tem sido discutida a relação histórica totalmente obscurecida entre a sociedade e as práticas do antropólogo e as do objeto sob dominação colonial.

Agora que a modernidade ocidental tem sido reconceitualizada como um fenômeno global e totalmente transcultural é que o tratamento explícito da bifocalidade dos relatos etnográficos está transgredindo explicitamente os mundos distanciados, baseados na distinção "nós-eles", que haviam sido previamente construídos. Em outras palavras, é provável que a identidade do antropólogo e do seu mundo esteja profundamente relacionada com o mundo específico que está estudando, qualquer que seja a cadeia de conexões ou associações que os une. Apenas a reconstrução modernista do observado, esboçada na seção anterior, contudo, torna possível esta revisão do caráter bifocal da etnografia. Por exemplo, a multilocalidade dos processos de identidade, cruzando vários níveis das divisões convencionais da organização social – o caminho do transcultural –, cria uma mutualidade de implicações para processos de identidade que ocorrem em todo sítio etnográfico. A cadeia de vínculos históricos ou atuais preexistentes que liga o etnógrafo aos objetos de sua investigação pode ser grande ou pequena, fazendo com que a bifocalidade seja tanto uma questão de valor, quanto um dado circunstancial relativo até mesmo a razões pessoais e autobiográficas que impulsionam o empreendimento de um projeto específico. Mesmo assim, a sua descoberta e o seu reconhecimento continuam sendo uma característica definidora da sensibilidade modernista atual no campo da etnografia. A simples demonstração de tais vínculos e afinidades e a justaposição de dois dilemas de identidade criados pelo próprio projeto do etnógrafo permanecem como uma afirmação crítica que contraria os esforços convencionais no sentido da defesa de mundos distanciados com determinações independentes, apesar do entendimento modernista segundo o qual a integração

global se dá por caminhos que são de natureza tanto transcultural como tecnológica, política e econômica.

6. *Justaposições críticas e consideração de possibilidades alternativas.* A função de uma etnografia modernista é principalmente fazer a crítica cultural, não apenas dos instrumentos da disciplina (através de uma aliança intelectual com o objeto da pesquisa) ou da sociedade do etnógrafo (que, dadas as condições de integração global crescente, é sempre relacionada bifocalmente com o local da atenção etnográfica, tanto por meio de processos transculturais quanto da perspectiva, ou melhor, retrospectiva histórica), mas também a crítica cultural das condições internas ao local do enfoque etnográfico: o mundo localizado que a etnografia retrata. Considerando o compromisso geral das etnografias modernistas de explorar a gama completa de possibilidades de identidades e suas expressões complexas através da voz numa dada situação, a realização desta exploração se torna também uma forma básica de crítica cultural. Este movimento é, de fato, a voz específica e comprometida do etnógrafo presente no seu texto, e funciona a partir da atitude crítica que julga que as coisas, como são, não precisaram ou não precisam ser como são, dadas as alternativas detectáveis nas situações: sempre há mais possibilidades, outras identidades etc. do que aquelas que acabam sendo realizadas. Explorar através de justaposições todos os resultados reais e possíveis é, em si, um método de crítica cultural que se contrapõe à noção de situação dada e a sua definição em termos de identidades dominantes que poderiam, de outra forma, serem mal interpretadas como modelos competentes dos quais decorrem todas as variações. O tratamento modernista da realidade permite, antes, que sejam considerados os indícios dos caminhos que não foram trilhados ou as possibilidades que não foram exploradas.

Com efeito, este tipo de experiência de pensamento crítico, incorporado à etnografia, em que realidades e possibilidades são colocadas analiticamente em diálogo, poderia ser encarado como quase utópico ou nostálgico, não fosse por sua dependência maior de uma documentação que comprove que estes caminhos têm uma vida própria, por assim dizer, e que são partes integrantes dos processos de formação das identidades, inclusive aquelas que aparentam ser definidoras ou dominantes. O esclarecimento destas possibilidades em contraposição às condições objetivas definidoras, nos limites dos discursos efetivamente significativos no contexto de uma dada situação, constitui a intervenção e contribuição críticas por excelência que o etnógrafo pode fazer e que o distingue dos outros profissionais.

Na linha dos requisitos já esboçados para uma etnografia modernista, os diversos tipos de trabalhos atuais que poderiam ser identificados como modernistas compartilham uma atitude experimental que influi na análise e na elaboração do texto exatamente naqueles momentos em que se precisa explicar como a estrutura se articula com as experiências reflexivas explicitadas pelo autor; como o global se articula com o local; ou, como se costuma dizer atualmente, de que modo as identidades se formam na simultaneidade da relação entre níveis de vida e organização sociais (isto é, a coexistência – *coevalness*, nos termos de Fabian, 1983 – do Estado, da economia, da mídia internacional da cultura popular, da região do local, do contexto transcultural, do mundo do etnógrafo e o dos seus objetos, *tudo ao mesmo tempo*).

Em tais obras, o que torna estas operações diferentes e mais ousadas do que, por exemplo, o trabalho de Anthony Giddens, um teórico que também se preocupa muito com o mesmo problema geral, é que, nos pontos de articulação que acabamos de notar, elas descartam, ou estão abertas à possibilidade de descartar, uma imagem de estrutura para integrar os seus trabalhos. Ao compreender o jogo de estruturas e de conseqüências não intencionais na formação de qualquer domínio ou cenário da vida social, elas prescindem de uma teoria da estrutura enquanto fator de integração como determinante de um processo, como faz Giddens na sua resolução do problema de estrutura e ação através da noção da estruturação. É justamente neste ponto teórico de seus relatos que a relação entre mundo e experiência, texto e realidade, estrutura e ação permanece problemática, de tal maneira que nenhuma das soluções propostas pelas teorias sociais, dadas ou tradicionais, conseguem impor ordem naquilo que não está ordenado.⁵ Aqui, então, no local da articulação, onde o global e o local se entrelaçam sem referência fundamental a uma cultura determinante ou a uma história que já passou, reside o problema experimental principal de uma etnografia modernista. Aqui também existe a possibilidade de tratar os assuntos considerados os mais profundos na teoria social tradicional como problemas de forma, nos quais artifícios conceituais e imaginação descritiva enfrentam os fatos da minúcia etnográfica.

EXEMPLOS

Hoje em dia, há um fluxo constante de trabalhos etnográficos sendo produzidos que poderiam, cada um à sua maneira, ser tomados como exemplos de uma ou mais estratégias modernistas elaboradas neste trabalho. A maioria não se apresenta como experimentos ou como tendo por objetivo a experiência.

Antes, exibem aspectos ou dimensões mais ou menos bem desenvolvidos, que realizam um movimento em direção a uma etnografia modernista tal como eu a concebo. Por isto, tais obras são interessantes para os fins deste artigo, independentemente do grau de sucesso que teriam em avaliações que utilizam critérios e concepções tradicionais (ver Marcus e Chushman, 1982).

Outras obras contemporâneas são interessantes pelo simples fato de reconhecerem a existência de possibilidades alternativas para o desenvolvimento dos seus projetos, além daquelas que realmente elaboram. Estes reconhecimentos são geralmente encontrados nos "espaços" reflexivos cada vez maiores nas etnografias atuais: rodapés, relatos de casos pitorescos, prólogos, apêndices, epílogos etc. *Learning to Labour* (1976), de Paul Willis, é um exemplo pioneiro deste artigo de trabalho no campo desta tendência atual das etnografias modernistas. Este estudo da gênese e da consolidação de uma identidade de classe trabalhadora entre rapazes não conformistas de uma escola primária inglesa é muito tradicional na sua retórica e desenvolvimento (a etnografia é um método de colher e constituir dados a partir dos quais constrói-se, então, a análise), mas é também muito sensível e autocrítico quanto ao que não é colocado, dada sua forma de construção. Nas suas margens (nos rodapés, apartes e num posfácio), há um tipo de "negativo" do texto que eu encararia como um prólogo para um esforço mais experimental. Por exemplo: mesmo enfocando exclusivamente um grupo específico de rapazes da escola, Willis deixa claro que a gênese da cultura de classe deveria incluir vários cenários de atividades, e que a resistência à cultura capitalista, manifestada na experiência escolar entre os rapazes não conformistas, deveria ser justaposta ao mesmo processo mas entre outros estudantes entre os quais estivesse emergindo uma outra identidade de classe.

Ele reconhece, portanto, o desafio que estaria em desistir da natureza excessivamente circunscrita espacialmente, característica das etnografias convencionais, sem, no entanto, aceitá-lo.

Assim, relacionar os requisitos já esboçados com exemplos específicos da etnografia contemporânea não é tanto um exercício classificatório (que de toda maneira não poderia ser realizado de forma mecânica ou com qualquer precisão), mas um parâmetro para documentar, interpretar e argüir de forma coerente a respeito da ampla gama de movimentos que se faz na construção de obras que divergem marcadamente do projeto tradicional, objetivista e realista, da etnografia como cerne da prática antropológica. Como tal, os requisitos que propus são tanto uma maneira de perceber a originalidade presente nas

etnografias contem- porâneas quanto um convite para que repensemos modos em que possam estar escritas.

Se, ao escrever este trabalho, eu precisasse selecionar textos exemplares, estes poderiam ser *Debating Muslims: Cultural Dialogue in Postmodernity and Tradition* (n.d.), de Fischer e Abedi, *Anthropology through the Looking Glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe* (1987), de Herzfeld, *Legends of People Myths of State, Violence, Intolerance and Political Culture in Sri Lanka and Australia* (1988), de Kapferer, *Pasteurization of France* (1988), de Latour, *French Modern: Norms and Forms of the Social Environment* (1989), de Rabinow, *Solo in the New Order: Language and Hierarchy in an Indonesian Town* (1986), de Siegel e *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: A Study in Terroe and Healing* (1987), de Taussing. Espero que o leitor se sinta estimulado a examinar estes textos para julgar por si mesmo as possibilidades de classificá-los como realizações de uma ou mais estratégias modernistas que propus. Além disso, espero que este exercício possa levar o leitor a refletir sobre outros exemplos ainda mais apropriados, mais elaborados e mais sofisticados dentre aqueles com os quais tenha familiaridade.

NOTAS CONCLUSIVAS

Significados diferentes da contextualização e da comparação na etnografia modernista

A etnografia, realista ou modernista, fornece a interpretação ou a explicação através de estratégias de contextualização dos fenômenos problemáticos que enfoca. Vendo como algo que existe com base em um conjunto de relações, o entendemos. A etnografia realista contextualiza com referência a uma totalidade na forma de uma comunidade literalmente localizada, e/ou a um código semiótico enquanto estrutura cultural. O referente da contextualização numa etnografia modernista, que nega qualquer conceito convencional de totalidade, são os fragmentos que se arranjam e se ordenam textualmente pelo projeto do etnógrafo. A justificativa ou o argumento para este projeto constitui, com freqüência, a dimensão mais convincente da obra modernista. A totalidade que é mais do que a soma das partes em tais etnografias fica sempre em aberto, enquanto as partes são sistematicamente relacionadas umas com as outras por uma lógica de conexões que é revelada.

Uma vez que os textos modernistas não se constroem sobre a idéia de mundos pequenos em si – de uma comunidade ou um locus autônomo e espacialmente distinto de atividade social –, eles, em contraste com as etnografias realistas, estão conscientes das dimensões comparativas que são inerentes à sua concepção e freqüentemente as incorporam em seus projetos de análise. Uma etnografia realista geralmente se desenvolve como um caso potencial para *comparação controlada* dentro de uma área geográfica, onde a síntese comparativa de casos constitui uma tarefa específica e especializada. Por contraste, a comparação é inerente à análise e à argumentação nas etnografias modernistas, porque elas estudam processos que entrecortam estruturas de tempo e espaço de maneiras que seriam consideradas não controláveis pela perspectiva geográfica tradicional. Com as revisões modernistas das dimensões temporais e espaciais que discutimos acima, ao falar da redefinição do observado, a justaposição comparativa de fragmentos díspares, mas inter-relacionados do passado e guardados na memória, e de espaços localizados de atividade social no espaço, tornou-se uma técnica de análise fundamental nestes trabalhos. Além disso, como apontamos na discussão sobre a redefinição do observador, as etnografias modernistas tendem a *destacar a bifocalidade comparativa* que, embora inerente a todas as etnografias, fica subentendida na maioria das vezes. Finalmente, ao realizar uma experiência mental de intervenção crítica, a etnografia modernista, também através de *justaposições, compara os vários discursos e construções de identidade* que *estão presentes* (dominantes, residuais, possíveis e emergentes) em todo local em que desenvolve estudos. Assim, há pelo menos três sentidos em que a análise comparativa presente em um único projeto etnográfico modernista diverge claramente dos projetos de análise comparativa que são exteriores em relação a qualquer realista, e nos quais esta última pode eventualmente ser integrada.

O uso construtivo da desconstrução na etnografia modernista

A noção geral de desconstrução derivada da obra de Derrida (que nos chegou através de vários comentários e aplicações como parte de um capital intelectual compartilhado) é especialmente útil ao projeto modernista de estudo etnográfico de formação de identidade, uma vez que este processo, ao nível empírico, parece exibir as características básicas de um processo crítico desconstrutivo em ação. Construída e sempre se deslocando dentro de uma rede de locais que constituem fragmentos mais do que qualquer tipo de comunidade, a identidade é um fenômeno disseminador que possui uma vida própria que vai além do sentido literal de fazer parte de agentes humanos específicos num dado

local ou momento. Os seus significados são sempre deferidos num dado texto/local a outros focos possíveis da sua produção, por meio das diversas associações mentais e referências com as quais um ator humano pode operar de forma criativa através, literalmente, das contingências dos eventos e, às vezes, através de uma política explícita a favor ou contra o estabelecimento de identidades em lugares específicos. Na visão modernista, o processo desconstrutivo significa a condição humana e é uma reafirmação elaborada de um sentimento modernista famoso de Marx – tudo que é sólido desmancha no ar.

Contudo, a potencialidade para um jogo infinito de signos existe, e poderia ser explorada pelo analista para quaisquer finalidades críticas, mesmo quando alguns sujeitos humanos gostariam que parasse. (Por exemplo, um derrideano poderia querer mostrar que a idéia de que uma identidade possa ser fixada através da vontade própria é uma auto-ilusão, por mais conveniente ou satisfatória que possa parecer. Faria isto ao continuar brincando com a demonstração da disseminação sem fim.) No entanto, as identidades parecem se estabilizar e conseguem resistir à condição modernista de migração e disseminação em situações, tanto de grandes tragédias (violência racial) como de liberação (nacionalismo surgindo do colonialismo). Documentar a estabilização das identidades num dado local ou através de vários locais num mundo essencialmente desconstrutivo é uma das tarefas principais de toda etnografia. A etnografia modernista apenas afirma que tal resistência na luta para estabelecer uma identidade não depende de uma nostálgica pedra fundamental da tradição ou da comunidade, mas surge, criativamente, das mesmas condições desconstrutivas que ameaçam desintegrá-la, desestabilizar o que já foi conquistado.

O tratamento dado ao poder e à ética numa etnografia modernista

Nas discussões elaboradas e programáticas deste trabalho, no que se refere à estrutura de uma etnografia modernista, havia poucas referências diretas ao poder, à luta de classe, à desigualdade e ao sofrimento que foram o motor da história. Mas as estratégias modernistas, voltadas para os problemas da descrição da formação de identidades em localidades contemporâneas onde se realiza a pesquisa etnográfica, estão, de fato, tão claramente direcionadas para os processos de contestação, luta etc. entre discursos oriundos de circunstâncias políticas e econômicas objetivas, que isto não precisaria ser colocado.

Longe de ignorar "condições objetivas" tais como processos de coerção, o jogo de interesses e a formação de classes, o enfoque da etnografia modernista no

experimental e no acesso à experiência através da linguagem em contexto dá a ela condições para um engajamento direto e para a exploração de tais condições, sem que tenha que recorrer a abordagens preexistentes nas ciências sociais para discuti-las.

As estratégias modernistas na etnografia se articulam com as idéias foucaultianas e gramscianas quanto às representações das relações de poder nas cognições culturais, ideologias e discursos (entendidos aqui como "vozes"). No que se refere às preocupações da economia política com o funcionamento de estados, mercados e capacidade produtiva, tais estratégias procuram revelar criticamente as vozes/alternativas presentes em todo local onde haja competição política, e definir culturalmente as políticas e alternativas colocadas ou não naquele contexto. O que de mais importante este tipo de etnografia tem a oferecer é, de fato, a possibilidade de alterar os termos nos quais pensamos objetiva e convencionalmente sobre o poder, através de sua exposição a discursos culturais. Embora a etnografia modernista reconheça claramente a história das circunstâncias políticas e econômicas nas quais se formaram as identidades, *ela não é construída explicitamente em torno do conceito de poder e sim do de ética, isto é, a complexa relação moral entre o observador e o observado, da relevância da situação do observado para a situação da sociedade do observador e, por último, a consideração da finalidade crítica que caracteriza a análise etnográfica atual.* Estas preocupações éticas nunca se resolvem numa etnografia e revelam os tipos de contradição que, presentes na pesquisa e na redação de etnografias, tornam o etnógrafo vulnerável a críticas sobre sua própria ética.

No entanto, vale a pena o risco de alguns leitores verem nisto apenas narcisismo e angústia, uma vez que a formação de estratégias modernistas através de uma consciência ética (relativa às bases específicas do conhecimento gerado pela etnografia) é essencial para alcançar, no final do século XX, os objetivos tradicionalmente buscados pelo realismo etnográfico. É isto o que significa a reconstrução modernista do observador e do observado.

NOTAS

(*) Tradução de Dennis Werner (UFSC) e Ilka Boaventura (UFSC). Revisão técnica: Aracy Lopes da Silva (USP).

(1) Outras formulações recentes desta mesma problemática geral, eu as tenho encontrado por exemplo em Ahmand, 1987, pp. 22-5; Clifford, 1986, p. 24; Rabinow, 1986, p. 258; e Jameson, 1987, p. 40.

(2) Assim, a meu ver, a tendência em rotular a crítica que vem atualmente sendo formulada de antropologia "pós-moderna" ou "pós-modernista" é errada. De fato, a natureza da produção artística atual e os debates a seu respeito incentivaram muito, durante os últimos dez anos, o gosto dessa controvérsia nas humanidades e nas ciências humanas nos Estados Unidos, *mas a crítica da etnografia e as experiências que decorrem dela não podem, de forma alguma, ser identificadas com um pós-modernismo estético*. As provocações deste último apenas criaram as condições para uma valorização, por parte de alguns antropólogos, de estratégias de pesquisa e elaboração de textos baseadas em aspectos do modernismo clássico repensado e revificado para que pudessem alcançar os mesmos objetivos que antes, definidos em termos bastante tradicionais.

(3) Este jogo foi facilitado por uma crítica de etnografia feita no estilo retórico e literário, talvez melhor representado no volume organizado por Jim Clifford e eu.

(4) O interesse renovado e específico pelos determinantes locais da identidade (e, por extensão, por questões tradicionais como etnicidade, raça e racionalidade) constitui apenas um dos numerosos campos de estudo das ciências sociais que estão sendo repensados através de uma assimilação, à sua própria maneira, de aspectos do debate atual sobre modernismo/pós-modernismo. Formação de identidade é a questão que afeta mais diretamente os termos e as metodologias tradicionais da antropologia. No campo das ciências sociais, outras arenas que estão sendo especialmente influenciadas pelas tentativas de descrever um mundo contemporâneo moderno/pós-moderno são o planejamento urbano e regional; a emergência de processos globais de produção pós-fordiana, e a economia política: a mídia e as produções da cultura de massas; e as crises "dos fundamentos" do trabalho de especialistas e acadêmicos em geral (para uma revisão de tais aplicações, veja a edição da revista *Theory, Culture and Society*, número duplo, 1988, sobre pós-modernismo).

(5) Obviamente, as influentes noções elaboradas por Victor Turner sobre antiestrutura e liminaridade (1969) estão relacionadas com o "espaço de experimentação" que delineio aqui. Com efeito, Turner é um pioneiro deste espírito contemporâneo de experimentação, mas a tendência "antiestrutural" da etnografia modernista é significativamente diversa da noção semelhante presente na obra de Turner. Este não tentou descartar ou teoricamente dissolver a idéia de estrutura. A liminaridade combinava bem com um esquema mais amplo centrado na ordem e sua definição derivava daquele mesmo esquema. A antiestrutura modernista tem uma relação muito mais incômoda com os conceitos de ordem, e é mais radicalmente desconstrutiva desta ordem. Nas experiências atuais, a ordem não é tão facilmente distinguível em termos teóricos e conceituais do processo desconstrutivo (ou desordem). É na sustentação persistente da ambigüidade quanto a tais distinções que uma etnografia modernista mais claramente se distingue do conceito de liminaridade de Turner, a qual possui a sua própria esfera em contraste com a estrutura.

BIBLIOGRAFIA

- Jemeson's Rhetoric of Otherness and the "National Allegory". *Social Text*, Fall, 1987: 3-25.
- BERMAN, Marshall. *All That is Solid Melts Into Air: the Experience of Modernity*. New York, Simon and Schuster.
- BRIGHT, Charles e GEYER, Michael. *For a United History of the World in the Twentieth Century*. *Radical History Review*, n. 39: 69-91.

- MARCUS, George. *Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial.*
- CLIFFORD, James. *On Ethnographic Allegory in Writing Culture: the Poetics and Politics of Ethnography*, edited by James Clifford and George E. Marcus. Berkeley, University of California Press.
- _____. *Introduction in writing (see above)*, 1986.
- FABIAN, Johannes. *Times and the Other: How Anthropology Makes its Object*. New York, Columbia University Press.
- FISCHER, Michael e ABEDI Mehdi. *Forthcoming debating Muslims: Cultural Dialogue in Postmodernity and Tradition*. Madison, University of Wisconsin Press.
- FISCHER, Michael. *Ethnicity and the Post-Modern Arts of Memory in Writing Culture*, 1986.
- HERZFELD, Michael. *Anthropology through the looking-glass: critical ethnography on the Margins of Europe*. Cambridge, Cambridge University Press.
- JAMESON, Fredric. *Regarding Postmodernism – A Conversation with Fredric Jameson*. *Social Text*, Fall, 1987: 29-54.
- KAPFERER, Bruce. *Legends of People, Myths of State: Violence, Intolerance and Political Culture in Sri Lanka and Australia*. Washington, D.C., Smithsonian Institution Press.
- LATOUR, Bruno. *The Pasteurization of France*. Cambridge, Harvard University Press, 1988.
- MARCUS, George E. e CUSHMAN Dick. *Ethnographies as texts*. *Annual Review of Anthropology*, vol. II: 25-89. Palo Alto, CA, Annual Reviews, Inc.
- MARCUS, George E. e FISCHER Michael. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago, University of Chicago Press.
- MARCUS, George E. *Imagining the Whole: Ethnography's Contemporary Effort to Situate Itself*. *Forthcoming in Critique of Anthropology*.
- _____. *Contemporary Problems of Ethnography in the Modern World system in writing culture: The Poetics and politics of ethnography*. Berkeley, University of California Press, 1986.
- _____. *The Problem of the Unseen World of Wealth for the Rich: Toward an Ethnography of Complex Connections*, *Ethos*, 17: 110-119, 1989.
- RABINOW, Paul. *Representations are Social Facts: Modernity and Postmodernity in Anthropology in Writing Culture*. Berkeley, University of California Press, 1986.
- _____. *French Modern: Norms and Form of the Social Environment*. Cambridge, M.I.T. Press, 1989.
- SIEGEL, James T. *Solo in the Order: Language and Hierarchy in an Indonesian City*. Princeton University Press, 1988.
- TAUSSIG, Michael. *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study of Terror and Healing*. Chicago, University of Chicago Press, 1987.
- TURNER, Victor. *The ritual Process*. Chicago, Aldine, 1969.
- WILLIAMS, Raymond. *Marxism and Literature*. New York, Oxford University Press, 1977.
- WILLIS, Paul. *Learning to Labour: How Working Class Kids Get Working Class Jobs*. New York, Columbia University Press, 1978.

Revista de Antropologia. São Paulo, USP, n. 34, 1991, pp. 197-221.

WOLF, Eric. *Europe and the People Without History*. Berkeley, University of California Press, 1982.

ABSTRACT: This article focus on the dilemmas ethnography has to face in understanding modernity. Contemporary ethnography is forced to adopt a global perspective as the analytical point of view based exclusively on the experince lived at the local level proves insufficient. This change brings the processes by wich collective and individual identities are negotiated in the field research settings where the anthropologist works to the center of the anthropological debate.

KEY WORDS: anthropological theory, ethnology of modernism, research field, global theory, cultural relativism, difference, identity

Recebido para publicação em janeiro de 1992.

RESENHAS

Cantos e Toques. *Etnografias do espaço negro na Bahia*. Salvador, Fator Editora, Caderno CRH/UFBA, 1991.

"Cantos e Toques" é um bom começo para os interessados na geopolítica soteropolitana. Reúne cinco textos-sínteses de trabalhos acadêmicos de recente safra, além de uma introdução do editor Michel Agier, professor visitante na universidade baiana.

Os textos formam um conjunto homogêneo e estão editados de tal ordem que possibilitam ao leitor uma trilha linear para sua caminhada. Ana de Lourdes Ribeiro da Costa escreve "Espaços negros, 'cantos' e 'lojas' em Salvador no século XIX", seguindo-se "Arraiais de Rio de Contas: uma comunidade de cor", de Marcos L. L. Messeder e Marco Antonio M. Martins.

Depois vem o trabalho de Antônio Jorge V. S. Godi, "De índio a negro, ou o reverso"; a seguir, "Blocos negros em Salvador: reelaboração cultural e símbolos de baianidade", autoria de Anamaria Morales, e, fechando o suplemento, Cloves Luiz P. Oliveira apresenta seu trabalho intitulado "O negro e o poder: os negros candidatos a vereador em Salvador em 1988".

Michel Agier, na sua introdução ao suplemento, informa que os textos ali reunidos foram discutidos num seminário anterior promovido pelo Centro de Recursos Humanos da UFBA, com participação do Programa de Estudos do Negro na Bahia, durante o ano de 1990.

Após fazer um breve histórico das especificidades dos diferentes grupos étnicos de negros trazidos à Bahia no período escravista – e de como tiveram de "negociar sua sobrevivência e seus espaços de liberdade" –, Agier reconhece a capacidade de resistências cultural e política desses negros, ainda que num ambiente adverso.

"Como se explica a capacidade mobilizadora das várias instituições explicitamente 'negras' ou 'afro'?", indaga o editor, ainda querendo saber qual a base dos apelos políticos mais recentes ao voto "étnico".

A chave de tais questões, no entendimento de Agier, estaria na hipótese de que "a negritude hoje ocupa um espaço próprio na sociedade baiana". E a compreensão dessa realidade implica o conhecimento dos campos teóricos do racismo, da cultura, da política e do status social.

A partir de um quadro referencial teórico que sociologicamente é paradigmático por Max Weber, em seu texto introdutório Michel Agier procura dar conta das discussões acerca da etnicidade, do racismo e das classificações étnico-raciais no conjunto das classificações sociais e políticas.

O texto de Agier, verifica-se após a leitura dos demais, serve como aporte fundamental às discussões propiciadas pelos outros autores contidos no suplemento. É que estes estão incumbidos em relatar o resultado de suas pesquisas empíricas, por vezes se descuidando no aspecto da teoria que fundamenta o seu projeto, ou no mínimo não aprofundando esse tipo de questão.

Isto, entretanto, de forma alguma retira o mérito de cada um dos cinco pesquisadores – que no tocante ao que se propõem revelar cumprem em plenitude sua tarefa. Pode-se, e deve-se, discordar dessa ou daquela observação analítica que algumas vezes os pesquisadores cometem. No todo, o conjunto das pesquisas ajuda a compreender como "funciona" o conflito raça/cultura/sociedade não propriamente na Bahia, como pretende o título geral do suplemento, mas em algumas de suas regiões principais, particularmente Salvador.

O objetivo fundamental da publicação é apresentar exatamente o espaço físico de atuação do negro, prioritariamente como produtor de cultura. Do painel resulta uma visão de enfoque preponderantemente culturalista. Os autores pouco se aprofundam numa análise global da problemática racial na Bahia, restringindo seu "corpus" de pesquisa quase que apenas ao campo das manifestações de cultura.

Talvez aqui resida o único senão a todo o suplemento: parece que o negro na Bahia tem sido visto como um herói cuja única causa é resistir ao colonialismo cultural. Este viés da abordagem acadêmica sobre a negritude baiana, que tende a aplaudir de forma incontestada tudo o que no negro é alegórico, a sua dança, o seu canto e sua religião, subestima os interesses oligárquicos econômicos, acentuadamente os de caráter ruralista, que fora dos limites de Salvador – e influenciando a vida da metrópole – são de fato os que contam na luta pelo espaço político em todo o Nordeste brasileiro.

Concordamos com Jorge H. Pádua, professor de História numa universidade baiana, que, em recente artigo publicado num dos jornais de grande circulação da capital, chamou atenção para o reverso do clima de oba-oba que essa idéia culturalista proporciona. Ao superestimar a "conquista" de espaços culturais na Bahia, o negro como que parece disposto a acomodar-se nesse pretensioso status. Como mostra um suplemento especial do "Jornal do Campus" da USP (2/4/92), de título "Bahia: palco negrume", todo negro em Salvador é um cantor/compositor em potencial, todo mundo se julga na capacidade de ser artista. Mas para si mesmo, porque nem mercado a Bahia tem para suportar tanta gente que quer viver de "fazer" cultura.

Com isto, questões de relevância igual à cultura são menosprezadas. Como a esmagadora maioria dos pretensos compositores/atores/cantores não chegará a se transformar de fato no que desejaria – porque os próprios esquemas de mídia se incumbirão de selecionar o que lhes interessa, quiçá aspectos ligados à própria qualidade do que se produz –, o negro baiano sobrevive no vácuo de sua própria idolatria. E o suplemento do Caderno CRH em questão demonstra isto. Não tanto pelo que explicita, mas pelo que deixou de dizer.

Em auxílio dos autores pode-se afirmar que não era esta a preocupação de suas pesquisas, mas cabe ao leitor crítico o papel de exigir uma complementação dos resultados expostos pelos cinco pesquisadores naquele suplemento. Com a certeza, inclusive, de que o corpo de cientistas sociais do CRH/UFBA tem plena capacidade de preencher as lacunas suscitadas com o debate aberto com aquela publicação.

Falamos, no início, da ordem de edição dos textos, que possibilita ao leitor uma caminhada cronológica dos acontecimentos que resultaram na formação de espaços identificados como "da negritude" na Bahia, a partir do século XIX.

Com efeito, Ana de Lourdes Ribeiro da Costa abre a publicação traçando um perfil geopolítico de Salvador nas últimas décadas da escravidão. A sua preocupação é fazer um mapeamento dos "espaços negros". Concentra o seu trabalho na definição dos locais aonde os negros exerciam atividades mercantis (chamados de "cantos") e moravam (chamados de "lojas").

A pesquisadora apresenta o quadro classificatório do negro durante aquele período, distinguindo-o enquanto escravo de ganho, escravo de aluguel ou alforriado. Ela está interessada em mostrar que esses negros escravos se agrupavam em "cantos" à cata de trabalho, e nas "lojas" para morar. E que "cantos" e "lojas" seriam além de tudo espaços criados como forma de sobrevivência de um povo – o que chegou a resultar em repressão por parte do estabelecimento vigente à época.

Ana Ribeiro da Costa lista dezoito "cantos", chegando a atribuir a eles status semelhante ao significado pelos terreiros de candomblé na Bahia. Diz ela: "O ajuntamento dos negros nos cantos permitiu preservar tradições culturais africanas, como também criar instrumentos de solidariedade grupal, como as 'juntas de alforria'".

Em "Arraiais de Rio de Contas: uma comunidade de cor", Marcos L. Messeder e Marco A. Martins demonstram interesse em prosseguir um campo de pesquisa que andou fazendo escola nas últimas décadas, qual seja o de trabalhar com populações negras em áreas rurais. Por esse campo, muitas dessas populações seriam remanescentes de antigos quilombos – e é num projeto promovido por órgãos da administração governamental do estado da Bahia que esses dois sociólogos se encaixam no estudo de três comunidades do município de Rio de Contas, sudoeste baiano.

Depois de historiar a formação do município e seus arredores, e informar como os primeiros negros ali chegaram durante o glorioso período de exploração de minérios no século XVIII, os autores concluem seu trabalho com um capítulo sobre "comunidade, alteridade e racismo".

Eles afirmam que as informações disponíveis sobre os agrupamentos negros de Rio de Contas "remetem a uma unidade histórica específica, constituída, porém, não pelo auto-isolamento, mas pelo isolamento resultante de um tipo de racismo que se afasta da imagem tradicional, elaborada para dar conta do racismo 'à brasileira' e 'cordial', constituída a partir das teorias de (Gilberto) Freyre".

Prosseguem os dois sociólogos em afirmações categóricas a que chegaram em 1988, após aplicação de questionário e entrevistas in loco: "As relações sociais em Rio de Contas configuram um quadro que atualiza a temática do racismo, um racismo histórico, fundado sob a égide de uma estratificação impermeável e de estereótipos culturais, cuja significação remonta a supostas diferenças biológicas, definindo atributos e circunscrevendo unidades sociais particulares".

Os dois trabalhos que se seguem, "De índio a negro, ou o reverso" (Antônio Godi) e "Blocos negros em Salvador: reelaboração cultural e símbolos de baianidade" (Anamaria Morales), são uma espécie de exaltação à "africanização" do carnaval de Salvador. Godi, em reabordagem do tema já visto por outros autores, conta o processo que levou à ascensão e queda dos chamados blocos de índios que desfilam no carnaval baiano. Eles foram uma espécie de precursores, de meados dos anos 60 a meados dos anos 70, dos atuais blocos "afros" que tanto sucesso fazem – e que são o tema da pesquisa que segue a de Godi.

"A temática indígena desde muito tempo esteve presente nos folguedos dos negros brasileiros, incorporando até mesmo as manifestações coloniais dos Reis Congos", escreve Godi, citando Francisco Calmon *in* "Relação das faustíssimas festas" (1982). A ascensão dos blocos de índios teria relação direta com a decadência das escolas de samba no carnaval baiano.

Formados preponderantemente por foliões oriundos da imensa camada negra da população de Salvador, tais blocos acabaram se constituindo na maior "ameaça" aos blocos de trios-elétricos (compostos e dirigidos majoritariamente pela classe média). Eram tidos como arruaceiros e, em meados de 70, sofreram forte campanha repressiva, passando a partir de 1977 a amargar o esvaziamento. Para não acabar de todo, confessam a Godi alguns dos diretores dessas agremiações, os que sobreviveram buscaram se aliar a políticos governistas.

Godi dedica a parte final do seu texto à valorização das composições e dos compositores dos blocos de índios. Segundo ele, essa música ali criada era a mais significativa e sua mensagem "demonstra, ainda que subliminarmente, a profundidade e a complexidade do tecido sócio-ético em Salvador".

Anamaria Morales, em "Blocos negros em Salvador...", tem como objeto de estudo o famoso afoxé Filhos de Gandhi e o bloco afro Ilê Aiyê. Ela faz uma comparação do histórico das duas agremiações, atribuindo à primeira a "qualidade" de se revelar "um bem-sucedido fenômeno de cooptação de um bem cultural popular, guardando porém uma face contraditória". Ilê Aiyê é visto como representante de "uma nova consciência social que vai se forjando no seio da jovem geração de negros, que buscam romper por outros meios a rigidez da estratificação social".

Enxergando similaridade na estratégia dos Filhos de Gandhi com a Frente Negra Brasileira, cujos discursos se baseavam na ética da ascensão através do trabalho e da educação, Anamaria Morales acredita que o Ilê Aiyê está afinado com o discurso racial negro veiculado na década de 70 pela militância que se organizava em Salvador – de cunho esquerdista.

"Não obstante o antagonismo entre estas táticas", diz a autora, "a estratégia de atuação social empregada pelas lideranças de um e de outro (bloco) se revela a mesma. Trata-se, em ambos os casos, de compor uma identidade étnica diferenciada para a coletividade negra de Salvador, que possa servir na negociação com órgãos públicos administradores da cultura e do turismo, assim como no âmbito da indústria cultural, garantindo para esses grupos sua parcela de retorno na rentabilização da baianidade que eles expressam." É a conclusão, questionável, a que chega Anamaria Morales.

O texto sobre "O negro e o poder", de Cloves Oliveira, que fecha o suplemento do CRH, é resultante de um projeto de pesquisa que visa "traçar o perfil dos negros que disputaram cargos de vereador" em Salvador, nas eleições de 1988, ano do centenário da Lei Áurea.

Ele é mais quantitativo que interpretativo. Apresenta tabelas classificatórias das condições econômicas, escolares, profissionais de um total de 168 candidatos negros de vários partidos. Tais candidatos, por essa pesquisa, de certa forma podem ser definidos como parte da "elite" negra, na medida em que todos declaram auferir renda mensal acima de três salários mínimos, a maioria ganhava de seis a quinze mínimos e três ganhavam de 21 mínimos a mais. Dezoito candidatos declararam ter cursado universitário completo.

A pesquisa de Cloves Oliveira não conseguiu cobrir todo o universo de negros que disputaram a eleição naquele ano, mas apenas quarenta candidatos que se dispuseram ou foram encontrados pelo pesquisador.

As conclusões a que chega são bastante otimistas. Os candidatos – praticamente todos derrotados eleitoralmente – são vistos como "novos atores sociais", numa alusão a conhecido trabalho de Eder Sader sobre as lutas do ABC paulista em fins da década de 70.

Tais candidatos, na expressão de Cloves Oliveira, não eram políticos tradicionais – daí, em nossa conclusão da análise do pesquisador, terem se dado mal. "Esses políticos buscavam agenciar no seu relacionamento com os eleitores (...) variados sistemas de alianças e mecanismos de solidariedade bem personalizados, tais como: o compadrio, as amizades, a identidade de pertencimento a uma mesma comunidade, localidade ou grupo, onde a população vive problemas comuns."

Conclusões desse gênero e outras como: "Indiretamente, a emergência dos candidatos surge como algo que redimensiona a noção de político e da política na subjetividade político-social de determinados segmentos da população de Salvador. Não poderia se falar de um 'novo' estilo de político e de fazer política? Nem partidários, nem propriamente ou exclusivamente clientelistas, seriam políticos 'comunitários'", como dizíamos, conclusões desse gênero nos parecem demasiado românticas. Além de literariamente mal formuladas.

Cloves Oliveira é feliz na parte de qualificação dos dados, mas sua interpretação dos resultados eleitorais desfavoráveis aos candidatos negros (parece que apenas dois, sendo um deles Gilberto Gil, foram eleitos) é no mínimo paternalista. Em nenhum momento se questiona por que os negros se dividem tanto (e continuam se dividindo) na hora da disputa, já que se reconhece que eles não dispõem de grandes recursos econômicos para desenvolver suas campanhas – e muitos são totalmente inexperientes em disputas eleitorais.

Enfim, "Cantos e Toques" tem a vantagem de permitir uma visão geral da negritude em Salvador, se não se exige muito da mistificação da cultura negra. Em certo sentido, é um trabalho feito por positivistas. Não há nenhum demérito nisso, mas...

Fernando Costa Conceição
(Graduando do Departamento de Ciências Sociais – USP)

* * *

Luiz Gonzaga Piratininga Júnior. *Dietário dos negros de São Bento*.
Prefácio: José de Souza Martins. Editora Hucitec e Prefeitura de
São Caetano do Sul, 1991.

O autor inicia o livro com um ditado da cultura lorubá: "Tudo que tem solução, tem rosto". A partir desse pressuposto o livro construirá, de uma maneira interdisciplinar, utilizando-se da História das Mentalidades, da Antropologia Social e da Sociologia, o rosto de uma determinada comunidade negra que no século XVII habitava uma das fazendas do Mosteiro de São Bento.

O livro parte de uma visão global onde é analisado o papel da Igreja Católica no Brasil com relação à escravidão para focalizar um estudo de caso da família do ex-escravo Nicolau à qual pertence, aliás, o próprio autor do livro.

Uma das questões que chama a atenção do leitor é o fato de que, ao mesmo tempo em que a Igreja Católica apoiava e legitimava a escravidão, via os negros sob a ótica da catequese, ou seja, almas a serem convertidas. Como consequência dessa ambigüidade resultou para os negros a oportunidade de serem alfabetizados. Neste momento o negro escravo passa a ter um outro tipo de registro que não somente o da história oral e sim o da história escrita, abrindo, portanto, para nós o rosto oculto da história oficial.

A tese principal do autor é de que as fazendas do Mosteiro de São Bento (fazendas de São Caetano e São Bernardo) foram locais ideais para a preservação das comunidades negras, onde se pôde reproduzir uma determinada formação familiar originária da cultura africana Iorubá, a chamada família extensa. Esta foi o ventre da preservação da identidade africana da família do autor, que, aliás, pertence à sua nona geração, compreendendo no total 74 negros escravos e 43 negros livres.

Na procura de seu mito fundador, o autor reconstrói por meio de documentos, fotografias e depoimentos (na medida do possível) a vida cotidiana e a mentalidade dos negros das duas fazendas. A principal documentação vem de Nicolau – bisavô do autor – que nascera escravo nas senzalas da Fazenda de São Caetano, filho da escrava Guilermína com o abade frei de São Bento dos Santos Pereira. A trajetória de vida de Nicolau nos mostra um outro lado da existência dos ex-escravos: o do ingresso dos negros nas camadas baixas da sociedade brasileira. No que concerne a Nicolau, já adulto, sua trajetória o faz ingressar nas camadas médias. Tanto econômica quanto culturalmente o seu nível de vida é bem diferente do que nos mostra os registros de vários livros de história sobre o assunto.

O autor, portanto, retira o negro da porta dos fundos da história oficial e lhe dá um rosto, recolocando-o assim como um dos personagens principais e atuantes da vida cultural brasileira: personagem que não só interage com o seu momento histórico mas também reproduz, a partir de seu universo simbólico, a efervescência social de seu tempo.

Maria de Lourdes Beldi de Alcântara
(Doutoranda do Departamento de Sociologia –USP)

* * *

Reginaldo Prandi. *Os Candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo, Hucitec/Edusp, 1991, 261 p.

Para o leitor pouco familiarizado com o candomblé. *Os candomblés de São Paulo* apresenta um descrição detalhada e abrangente das concepções e práticas fundamentais desta religião: o processo de iniciação, a hierarquia interna e a organização do terreiro, a relação do adepto com os orixás, o panteão afro-brasileiro, a caracterização dos orixás e de seus "filhos", as diferenças e semelhanças com relação ao culto africano, o papel do oráculo, os valores sagrados, o papel da magia,

as trocas materiais e simbólicas entre os pais e mães-de-santo de todo o território brasileiro, a relação com os clientes, as mudanças de filiação e o parentesco religioso. Mas o livro apresenta mais do que isto, dirigindo-se sobretudo ao leitor já "iniciado". Apresenta uma análise crítica e inovadora da religião em seu contexto social, marcado por um estilo de subjetividade próprio.

Continuidade e ruptura: dois procedimentos fundamentais, tanto com relação aos aspectos construtivos do livro, como quanto à forma segundo a qual o candomblé se instalou e se reproduziu na capital paulistana. É justamente na relação entre a tradição e o novo que se encontra a riqueza desta análise que, sustentada por uma pesquisa de campo minuciosa e abrangente, busca responder uma questão fundamental: como o candomblé – religião tradicionalmente identificada com a população e a cultura negras – começou a se instalar, em São Paulo, há pouco mais de vinte anos, e multiplicou-se como religião universal, transformando-se numa alternativa religiosa demograficamente importante e sociologicamente expressiva, deixando de se caracterizar como religião restrita à "comunidade negra".

Ao colocar esta questão no centro de sua reflexão, Reginaldo Prandi propõe uma abordagem que se distancia daquela que encontramos em grande parte da bibliografia sociológica e antropológica sobre o candomblé, que dá ênfase ao vínculo da religião com o grupo étnico ao qual ela se liga, e que acabou por eleger os terreiros baianos de filiação jeje-nagô como modelo paradigmático de culto aos orixás, tanto entre os pesquisadores como entre os próprios grupos religiosos, os quais tomam essa bibliografia não só como fonte através da qual recuperam mitos, práticas rituais, cantigas e significados esquecidos, mas também como fonte capaz de legitimar e valorizar sua prática religiosa (aspecto para o qual o próprio autor chama a atenção). Na definição de seu universo de pesquisa, Prandi procura abranger a maior diversidade de ritos ou "nações" de candomblé presentes em São Paulo na seleção de terreiros pesquisados, dando importância a todos eles, com a intenção de mostrar as diferenças e semelhanças entre as diversas "nações" e a disputa com relação à "legitimidade", origem, tradição, que remetem à África não mais como espaço da negritude, mas como lugar de onde provém o "fundamento" do candomblé.

A expansão do candomblé, enquanto religião que se apresenta como uma entre as muitas opções de contato com o sagrado e de explicação de dimensões do mundo contemporâneo das quais o pensamento puramente racional não consegue dar conta, passa a ser compreendida não só a partir dos elementos internos ao candomblé, mas também de como estes elementos foram e têm sido trabalhados criativamente na elaboração de uma nova prática religiosa que, embora mantenha vínculos estreitos com a tradição, torna-se outra no seu processo de expansão, à medida que dialoga com as demandas externas e constrói novos vínculos sociais, segundo o autor, os candomblés paulistanos reinventam a tradição, sobretudo voltando-se para a África, já que sua expansão em São Paulo é bastante recente e teve origem a partir da umbanda, da qual procuram hoje se distanciar cada vez mais. Este distanciamento representa também uma negação do código moral ocidental presente na umbanda, considerando a questão moral como exterior à religião.

As respostas à questão central do livro vão se explicitando através da contextualização crescente do candomblé no conjunto das religiões e na sociedade, além do aprofundamento da descrição e análise das práticas e das concepções específicas desta religião, dentro de uma perspectiva histórica e comparativa. Algumas teses fundamentais são tomadas como pano de fundo para a análise. Se a religião é, para o seu adepto, a decifração da sociedade ("a privação da dúvida"), para o cientista social é a sociedade que fornece a chave para a compreensão da religião: "A sociedade é a esfinge", a fonte geradora de perguntas para o pesquisador. A análise das mudanças na religião permite

compreender as mudanças na sociedade. As transformações no modelo de sociedade colocam novas necessidades para os sujeitos individuais e acabam se refletindo nas escolhas religiosas. É sob esta perspectiva que vemos a entrada do kardecismo no Brasil, as transformações no culto e doutrina católica, a expansão do pentecostalismo, o movimento histórico de expansão primeiro da umbanda e depois do candomblé, cada qual respondendo a demandas sociais e individuais específicas.

A valorização do eu, do individualismo, a busca constante pela mobilidade social ascendente são valores que encontram ressonância no candomblé, que concebe a felicidade neste mundo como um valor sagrado a ser realizado. Por não impor um código moral aos seus adeptos, constitui-se como religião a-ética, que opõe a manipulação do mundo através da magia à doutrina de mudança de mentalidade e conduta propagada principalmente pelas religiões cristãs. Assim, o candomblé permite ao iniciado ser o que ele é, além de permitir uma expansão do seu "eu" através das qualidades dos orixás, do transe, da participação na comunidade de culto.

A análise se aprofunda cada vez mais nos significados das ações do "povo-de-santo", chegando a abranger a relação entre o candomblé e a economia informal. São exploradas suas dimensões econômicas de meio de mobilidade social, de trabalho, lúdicas, mas tudo isto sem descaracterizá-lo como religião, uma religião iniciática, de mistérios, de transe e que, neste mundo desmágicizado, tem a magia como elemento constitutivo. Ao chegar à última página do livro, o leitor pode realmente dizer que compreendeu um pouco o candomblé, mas também a sua sociedade: religião e sociedade iluminam-se mutuamente.

Luciana Ferreira Moura Mendonça
(Mestranda do Departamento de Antropologia – USP)

* * *

Vidal, Lux (org.). *Grafismo indígena. Ensaio de antropologia estética*.
São Paulo, Studio Nobel/Edusp, FAPESP, 1992.

Este livro sobre grafismo indígena é, sem dúvida, um belo estudo da estética. Mas é muito mais que isso: juntando trabalhos de etnólogos com grande experiência em campo e amplo conhecimento das sociedades estudadas, é um trabalho sério de antropologia – sem ser, por isso, menos belo.

O interesse da atividade estética indígena não se limita à produção em si: sem deixar de lado um estudo detalhado dessa produção quanto a materiais, suportes e motivos, ele se dá, complementarmente, na verificação do que essa atividade nos conta sobre a sociedade, ou seja, do que é dito nela. Tendo sido esse um estudo relegado a segundo plano por se ter considerado as atividades artísticas independente do contexto, o trabalho aqui é o da demonstração de que nelas estão presentes "idéias subjacentes a campos e domínios sociais, religiosos e cognitivos de modo geral" (p. 13). É ao

relacionar esses domínios que os trabalhos aqui presentes vão explicitar o que é contado pela realização estética da sociedade e de seus membros.

São ao todo treze textos que, trabalhando com diversas etnias, tratam, todos, de uma análise formal do grafismo específico a cada sociedade: material, como os conseguir, como são preparados, os suportes utilizados preferencialmente – cerâmica, entrecasca, máscara, a pedra das pinturas rupestre, o corpo e, atualmente, também o papel –, o repertório de motivo, as regras de combinações, o vocabulário iconográfico. Cada texto estende, então, sua análise à simbologia expressa por essa atividade. Levados por diferentes ênfases dadas pelas próprias sociedades, os artigos vão se remeter a basicamente duas questões: à da expressão, pela arte, seja de categorias internas às sociedades ou da produção da especificidade étnica e de identidade cultural.

É sob o título mais geral de *Pintura corporal e sociedade* que se reúnem os artigos que tratam de explicar a expressão de categorias internas à sociedade por meio da estética. É assim que Lúcia Andrade nos apresenta a pintura corporal dos Asurini do Trocará como única elaboração simbólica de diferenças internas à sociedade, marcando o ciclo de vida. Servindo de diferenciação do humano em relação ao sobrenatural, é marca do social por excelência. Regina Müller nos mostra como a ornamentação do corpo entre os Xavantes distingue grupos, marcando categorias e status sociais: o pertencimento a grupos cerimoniais, clãs e grupos de idade. Marca também a participação do indivíduo nos cerimoniais, separando as esferas do cotidiano e do cerimonial, do público e do doméstico. O artigo de Aracy Lopes da Silva e Agenor Farias sobre os Xerentes revê a bibliografia existente sobre esse grupo e, diante de análises discordantes, utiliza-se do estudo da pintura corporal, vista como constituindo linguagem nativa de referência para a definição de papéis e de relações sociais, para analisar a própria organização social Xavante. Lux Vidal apresenta a condição de pintora inerente à mulher Kayapó-Xikrin, na realização de um "sistema de comunicação visual rigidamente estruturado, capaz de simbolizar eventos, processos, categorias e status e dotado de estreita relação com meios de comunicação, verbais e não verbais", numa sociedade na qual a pintura corporal é a maneira estética e correta de se apresentar, atributo próprio da natureza humana.

A construção da identidade étnica é tematizada em outro bloco de textos, sob o título de *Arte, cultura e história*. Discute-se então a produção estética como meio de marcar a alteridade, seja das esferas do sobrenatural, especificando o que é humano, ou de outros grupos – e é nesse sentido que se trata de um histórico do contato –, e a convivência nela de tradição e inovação. É assim que Jaime Siqueira Jr. nos apresenta os Kadiweu articulando as inovações resultantes do contato, e a memória cultural intermediando o movimento de preservação, mudanças e inovações, em sua produção de cerâmica para comércio. Também os Ticuna reproduzem sua identidade após o contato realizando a conjugação de padrões modernos e tradicionais, o que gera novos temas e uma maior diversidade de desenhos, técnicas e cores, como se lê no capítulo escrito por Jussara Gomes Gruber. É a capacidade de aprendizado em novas situações, tomando o que é válido como válido para si, própria aos Karajá que lhes possibilita uma feliz apropriação de novos motivos e que faz com que a experiência do contato produza recriações. André Toral nos mostra, então, uma continuidade no tempo permeada pela inovação, definindo uma forma de expressão, o desenho, que se torna interessante pela contínua recombinação de elementos. Os desenhos geométricos dos Assurini do Xingu formam, segundo Regina Müller, um sistema de comunicação que se liga à cosmologia, apresentando um repertório de motivos dentre os quais se destaca o Tayngaya, apresentado pela autora como sendo a representação paradigmática do ser e a constituição simbólica do ser humano. A análise sobre a produção estética dos Waiápi também se vê remetida à cosmologia, já que nesse grupo ele nada informa sobre categorias sociais. Nesse sentido, Dominique Gallois analisa a pintura como uma marca de alteridade,

além de um meio de comunicação privilegiado com o sobrenatural; a pintura remete ao "mundo dos outros", a realização de transformações no corpo pela pintura corporal visando a modificar a distância entre o homem e demais habitantes do cosmos.

Consta ainda do livro uma sessão de textos sobre *Mitologia: verdades fundamentais e expressões gráficas*, na qual se inserem dois artigos. O de Lúcia van Velthen sobre os Wayana trata da obtenção tecnológica da pintura corporal, apresentada pelos próprios Wayana através de narrativas míticas, mas realiza também uma análise da pintura que, tornando objetos inacabados em acabados e realizando a socialização do corpo, é "recurso visual que propicia especificidade e identidade ao universo indígena". A análise de Berta Ribeiro a respeito dos Desâna segue outros rumos, já que é um estudo de ilustração feita por dois índios Desâna, do mito de criação a que a autora chama de uma "transposição de texto oral para narrativa gráfica". O resultado final são desenhos figurativos, e sobre eles versará seu artigo.

Há ainda a análise arqueológica de Anne-Marie Pessis e Niede Guidon a respeito de *Pinturas rupestres*, elaboradas segundo uma perspectiva muito próxima da adotada nos demais capítulos. Assim, os registros rupestres são analisados considerando-se as diferenças no plano gráfico como reveladoras de diferenças sociais.

Há, por fim (e não por isso menos interessante), o artigo de Jean Langdon sobre *Alucinógenos: fonte de inspiração artística*, tema do qual também trata Ribeiro neste mesmo volume. Lê-se aqui sobre a experiência xamanística Siona que leva ao aperfeiçoamento da produção artística e seu compromisso com a realização do belo.

É um livro, portanto, que, ao reunir o registro da iconografia de uma grande variedade de populações indígenas, apresenta também trabalhos atentos às preocupações teóricas recentes da antropologia, constituindo obra de grande importância. Acompanhando de perto a preocupação da arte com o belo, o volume é extremamente atual. Numa época em que a antropologia revê as antigas definições de sociedades indígenas, este livro vem mostrar que a produção estética indígena, sendo sistema de comunicação visual, é também grafia, "grafismo indígena".

Clarice Cohn
(Mestranda do Departamento de Antropologia - USP)

* * *

Ginzburg, Carlo, *História noturna – decifrando o Sabá*. São Paulo, Cia. das Letras, 1991.

Talvez nem fosse necessária uma resenha para convidar à leitura deste livro. Bastaria ler o primeiro parágrafo do mesmo para sentir uma forte atração, diante da qual é impossível recuar. Assim começa esta História noturna: "Bruxas e feiticeiros reuniam-se à noite, geralmente em lugares

solitários no campo ou na montanha. Às vezes, chegavam voando, depois de ter untado o corpo com unguentos, montando bastões ou cabos de vassouras; em outras ocasiões, apareciam em garupas de animais ou então transformados ele próprios em bichos. Os que vinham pela primeira vez deviam renunciar à fé cristã, profanar os sacramentos e render homenagens ao diabo, presente sob a forma humana ou (mais frequentemente) como animal ou semi-animal. Seguiam-se banquetes, danças, orgias sexuais. Antes de voltar para casa, bruxas e feiticeiros recebiam unguentos maléficos, produzidos com gordura de criança e outros ingredientes". O que Ginzburg pretende indicar é onde, quando, como e por que surge este estereótipo do Sabá.

A primeira parte do livro é dedicada à localização, no espaço e no tempo, da construção e cristalização deste estereótipo. Segundo o autor, isto ocorreu nos Alpes Ocidentais por volta do século XIV, fruto da superposição de duas culturas em conflito: a folclórica (do povo) e a erudita (dos inquisidores). É aqui que está a inovação de Ginzburg: ele busca explicar o Sabá partindo mais da crença dos perseguidores do que da ideologia dos perseguidores. O autor tem consciência de que é extremamente difícil ter acesso ao que os inquiridos pensavam, porque a maioria dos documentos foi escrita pelos inquisidores. Em certos detalhes aparentemente desconexos e sem sentido, destes mesmos documentos, porém, Ginzburg vê uma fonte possivelmente fiel do pensamento dos então chamados bruxos. É atento a estas sutilezas que o autor faz suas reflexões, não deixando entretanto de analisar processos inquisitoriais e tratados de demonologia.

O objeto, então, determina o método: para lidar com o "olhar do outro" não basta o arsenal histórico, é preciso também dialogar com a Antropologia.

Ginzburg vê três fases do processo de construção e cristalização do Sabá. Em 1321, judeus são acusados de subornarem leprosos para que estes transmitam a toda comunidade sua doença; em 1348 acredita-se que judeus são os responsáveis pela transmissão da Peste, através do envenenamento dos poços de água das cidades, e, no fim do século, os grandes culpados dos males no mundo passam a ser os bruxos.

Do ponto de vista histórico, o autor mostra que, devido aos judeus deterem o monopólio do crédito e aos leprosários serem riquíssimos, era interessante àqueles que dominavam a sociedade da época acusarem estes grupos de algum crime, "provarem" sua culpa e assim apropriarem-se de seus bens.

Mas Ginzburg não pára aí: recorre à Antropologia para explicar a essência desta idéia de complô contra a sociedade. A tese é de que todos estes grupos (leprosos, judeus e bruxos) têm uma posição ambígua e marginal em relação à sociedade cristã: os primeiros, por sua própria doença; os segundos, por serem infiéis; os terceiros, pela heresia em si mesma. Neste trajeto, aliás, vale ressaltar que o limite de quem é o inimigo vai cada vez se alargando mais. Os leprosos são reconhecidos pela doença, os judeus os são pela fé, mas... e os bruxos? Dentro desta categoria cabe qualquer um! Enfim, alarga-se a definição daquele que deve ser punido porque o crime também se agrava: no limite, tem-se o "inimigo nº 1", "o marginal dos marginais": o diabo! E este medo do inexplicável é o substrato ideal para a Teoria do Complô que, afinal de contas, é uma forma de explicação que satisfaz à necessidade humana de tudo classificar.

Definindo assim o onde e o quando, o que Ginzburg fará, na segunda e terceira partes do livro, será lidar com o como e o porquê. O grande desafio é explicar a recorrência de certos elementos deste

estereótipo do Sabá em locais e épocas absolutamente distintos. O autor percorre o conto de Cinderela, o mito de Édipo, a história do Rei Arthur, o relato de um lobisomen da Livônia, o mito de Diana, ritos samânicos... enfim, diante da heterogeneidade espacial e cronológica, encontra a homogeneidade morfológica: *a viagem dos vivos no mundo dos mortos!* Este é o núcleo do Sabá, mas como explica-se sua recorrência?

Esta resposta Ginzburg não dá tão rapidamente e eu também não vou fazê-lo porque é exatamente a curiosidade sobre o desfecho que garante o prazer da leitura. Basta indicar entretanto que o livro não traz uma solução monolítica. Ao contrário, busca harmonizar contribuições históricas e antropológicas: trabalha tanto com as teses de difusão e origem comum, bem como com estruturas e séries morfológicas. Isso é exatamente instigante para o leitor-antropólogo, que verá não só como a Antropologia ajuda a História a descobrir o significado profundo dos fatos, como também a História mostra quais destes nexos mentais essenciais, descobertos pela Antropologia, são reais e quais são apenas virtuais. O diálogo com Lévi-Strauss é aqui um dos eixos centrais da obra.

No decorrer do livro lêem-se, pelas palavras de Ginzburg, alguns conceitos-chaves elaborados por correntes variadas da Antropologia, ampliando-se o diálogo entre as duas disciplinas. A questão da liminaridade, colocada por Van Gennep e Victor Turner, é sempre recolocada ao explicarem-se as causas da perseguição aos leprosos, judeus e bruxos. Também na punição a estes grupos está implícita a idéia de Mary Douglas da necessidade da sociedade de purificar-se, quando se depara com uma ameaça a sua organização. Mas é num capítulo dedicado a reflexões sobre mito e rito que o modo de pensar antropológico é mais evidente. Ginzburg tem posturas semelhantes às de Leach ao estudar a Birmânia, encarando mito e rito como formas diferentes mas equivalentes da expressão de aspectos essenciais da vida em sociedade, e ainda à perspectiva dinâmica de Geertz ao analisar Java, concebendo a permanência de ritos mesmo em sociedades em profunda transformação social onde, às vezes, os mitos correspondentes podem ter sido parcialmente esquecidos. Além disso, a questão da eficácia mágica em que ambos permitem aos vivos o acesso ao mundo dos mortos, cada um à sua maneira; assim, ritual e técnica, sagrado e profano, são dimensões complementares de um mesmo todo (e aqui reencontramos Van Gennep, Leach e Geertz). São formas de resolver, a nível do simbólico, o que é impossível na realidade, postura teórica compartilhada por antropólogos de diferentes correntes teóricas como, por exemplo, Malinowski e Lévi-Strauss, guardadas suas especificidades.

Assim, um tema tão completo e macabro, um assunto até pouco liminar em nossa sociedade, antes mesmo de assustar, fascina o leitor. Se inquisidores perseguiram aquilo que para a sociedade da época era incompreensível, hoje o leitor não quer de forma alguma destruir o que é diferente, mas sim mergulhar na mais íntima essência do mesmo, até descobrir que há entre leprosos, bruxos e nós mesmos, judeus ou não, algo em comum.

Carolina Moreira Marques
(Graduanda do Departamento de Ciências Sociais – USP)

* * *

Traube, Elizabeth G. *Cosmology and Social Life: Ritual Exchange among the Mambai of East Timor*. Chicago, The University of Chicago Press, 1986, 290 p.

Questões teóricas importantes e atuais são tratadas nesta monografia sobre as relações entre a cosmologia e a vida social dos Mambai de Timor de Leste, na qual os estudiosos da etnologia sul-americana, em particular, e os interessados em metodologias para descrição e análises de rituais, em geral, encontrarão uma referência comparativa profícua. Dessas questões, caberia mencionar como ilustração das preocupações do livro, entre outras, as seguintes: a convivência de dualismo e hierarquia; a questão da reciprocidade, estrutura e processo; as relações e os modos de interpretação de ritual, sociedade e cosmologia; mito e história; temporalidade e cosmologia; oposição (lógica) e continuidade (no entretecer concreto) de categorias de pensamento atuantes em contextos rituais; o papel estruturante do ritual na sociedade; questões de estilo da narrativa e da transmissão do conhecimento mítico e métodos para a reconstrução da cosmogonia; dependência, reciprocidade, hierarquia e ritual no contexto de relações interétnicas. O livro é organizado em dez capítulos, distribuídos em duas partes. Na primeira, são examinadas as relações entre Sociedade e Cosmologia; na segunda, são descritos e analisados rituais, em busca de significados mais amplos, tendo a autora, por referência, os resultados de sua pesquisa apresentada na primeira parte do livro.

Traube se declara, logo nas primeiras páginas do livro, herdeira da tradição de pensamento da Escola Sociológica Francesa no que diz respeito ao seu interesse por sistemas de classificação e de prestação total em sua relação com a vida social. Ao longo de todo o trabalho, percebe-se que tal herança se manifesta também na preocupação constante com a captação dos modos de articulação através dos quais os Mambai logram conceber e vivenciar um universo totalizador. A monografia, assim, aborda, a partir da cosmologia, tanto os aspectos ecológicos, econômicos, políticos e sociais da vida Mambai quanto suas relações com outros grupos étnicos timorenses e com o poder externo, seja ele o poder colonial português (1769-1975), ou a Indonésia, contra quem os timorenses travaram dura guerra de resistência dada a ocupação militar da região após a saída de Portugal. Outras influências teórico-metodológicas, segundo a própria autora, se manifestam na linguagem que utiliza: "estruturalista, profundamente entrelaçada, semiótica" (p. 237).

De acordo com esses pressupostos, o objetivo do trabalho é "preservar e transmitir a integridade, a inteireza (*wholeness*), o caráter total de um conjunto de contratos de troca ritualizados que ligam pessoas a pessoas, grupos sociais a outros grupos sociais e seres humanos ao cosmos" (p. 4). Para a autora, concepções nativas do "todo" são constituídas simbolicamente e é neste contexto que sua discussão do dualismo assimétrico e da hierarquia social toma sentido, já que afirma, a partir da etnografia que constrói, a existência de dimensões temporais e processuais nos esquemas simbólicos. Vê fases que se sucedem em um processo onde outros autores vêem oposições puras e simples. Recupera assim, a temporalidade, a continuidade e o todo, sem perder as oposições, o dualismo e, ainda, a hierarquia como conceitos em sua análise.

Faz, portanto, uma análise que demonstra a copresença de dualismo e temporalidade nas categorias de pensamento Mambai. Entre as que elabora de modo particularmente detalhado estão as referentes à concepção cultural de "vida" (vista como um presente que demanda uma contraprestação: a morte); de "morte" (como processo, com etapas definidas, de distanciamento dos vivos, até a superação de sua condição; a análise dos rituais funerários, em termos etnográficos, sociológicos e de seu significado, constitui o capítulo final do livro); de "ritual" (associado ao conceito Mambai de

"ordem", o que dá ao ritual seu papel estruturante nesta sociedade; e relativo a "graus diversos de formalidade que caracterizam contextos situacionais específicos", contrastados principalmente pela via da verbalização: o uso de uma linguagem poética própria ao discurso ritual que "dança de uma imagem mitológica a outra, evitando relatos narrativos seqüenciais sobre a criação mas espalhando alusões e rápidas menções de uma história sobre a vida e a morte", pp. 21-2 e 31). Para Traube, os ritos "projetam categorias simbólicas em situações vividas, em pessoas, lugares, objetos e atos concretos... Em suma, o que é reproduzido e fortalecido nas performances rituais são relações significativas" (p. 133). E, para os Mambai, na visão da autora, as categorias simbólicas mais significativas dizem respeito a uma fonte original da vida e estão expressas nos modelos nativos relativos a casa, comunidade, relações de afinidade e aliança. A idéia de uma fonte de onde a vida se originou "ordena as relações de troca em múltiplos níveis estruturais" (p. 134) e revela o poder estruturante da noção de tempo que está implícita na idéia de uma fonte original, de um começo. Não é o passado, tal como foi originalmente vivido, que ressurge nos rituais, mas "o passado tal como ele chega até o presente, marcado por uma história de divisões e subtrações" (p. 134).

Outras categorias de pensamentos relevantes para a sociedade e a cultura Mambai recebem, no livro, uma atenção especial. Assim acontece com a noção de "terra" (*earth*, cosmologicamente definida como a base, aquilo que "nos segura", e a cuja própria origem dos Mambai está vinculada, o que os torna responsáveis pela vida da humanidade como um todo e lhes confere obrigações rituais consideradas como tendo alcance universal e um certo tipo de poder; por outro lado, o ritual é visto, pelos Mambai, como o símbolo dominante de sua cultura, expressão de sua identidade coletiva definida por seus laços específicos com o cosmos, cujo bem-estar depende de sua vida ritual); e com a noção de "conhecimento sagrado", místico (transmitido formalmente de modo oblíquo, indireto, fragmentado, nada transparente, quer nos rituais, quer nos espaços domésticos, mas sempre sabido como totalidade que vive naqueles que têm a sabedoria e a compreensão necessárias para dar sentido e conexão ao que é verbalizado de modo não linear, de todo modo, o fundamento do conhecimento e da compreensão de um fenômeno, nesta concepção, é "saber como ele veio a ser e a assumir sua forma atual", p. 135).

No que diz respeito às relações interétnicas, o livro mostra como a apreensão da origem política – seja no âmbito local (no convívio com outros grupos étnicos timorenses), seja no âmbito mais amplo (nas relações com poderes coloniais) – se faz através de categorias cosmológicas relacionadas com as já mencionadas origens da terra e dos Mambai. Uma divisão "política" funcional, que segue um modelo bastante difundido na Indonésia, é estabelecida entre "a autoridade mística ou espiritual dos nativos timorenses e o poder político, jurídico ou temporal dos Portugueses" (p. 52). Tal divisão não se faz, porém, sem tensões. Dualidade, oposição, complementaridade e hierarquia mais uma vez se combinam nesta visão totalizante e universalista de mundo.

Internamente, tal divisão (que a autora examina dialogando com Dumont) também se manifesta. A figura que detém a autoridade máxima no ritual, o "*Ritual Lord*", é simbolicamente definida por atributos femininos, enquanto representação da "Mãe-Terra" que é. Suas funções para com seu povo são também associadas ao universo feminino: dar calor e aconchego. Ao mesmo tempo, tem atributos masculinos advindos de sua identificação com outro personagem cosmológico, o "Pa-Céu", e sua autoridade provém de sua antigüidade no local e de suas ligações com a autoridade original. Ao mesmo tempo pai e mãe da comunidade a que pertence, o "*Ritual Lord*" simboliza o dia, a claridade, a rapidez, a mobilidade e os símbolos que lhes foram atribuídos pelos ancestrais: a bandeira e a caixa, cujo rufar acompanha a marcha de estilo militar. Segundo a tradição, trata-se de um estrangeiro, cujos ancestrais vieram de outras terras.

Ao deter-se na análise do poder, Traube trabalha conjuntamente questões religiosas, políticas e administrativas, a significação de cada uma sendo definida por sua conjução ou oposição às demais. O critério é a existência de poder, de capacidade de decisão, de representação (no sentido de uma categoria sociológica, com fundamento cosmológico, agir em nome ou a favor de uma coletividade). Tal critério é aplicado aos vários campos da vida social em que essas questões são vividas.

Um olhar mais atento ao interior dessa sociedade faz com que a autora trabalhe na identificação e caracterização dos grupos sociais que mantêm relações rituais de troca. Dentre estes está o grupo doméstico e, no livro, a definição de "casa" como moradia e grupo de residentes com origem comum que constitui "fonte de vida" baseia-se numa concepção corrente entre os Mambai. De um ponto de vista conceitual mais amplo e ancorado na cosmologia, a noção de casa elabora idéias de uma unidade que antecede a divisão e de unidade *na* divisão, referências a um todo primordial, não diferenciado, e a um todo que, através da ação ritual, é reconstituído a partir de suas partes. Assim, as relações entre as casas e as divindades são analisadas ao lado de representações da casa expressa nos rituais e na oratória e de descrições relativas às concepções espaciais captadas a partir da casa e das atividades cotidianas, especialmente as econômicas.

A etnografia das relações de aliança, das relações conjugais e das relações rituais de troca entre grupos aliados conduz à noção Mambai de casamento como fonte de renovação da vida, ritualmente contraposta e expressa pela obrigação recíproca dos aliados no sentido da prestação de auxílio mútuo e da participação ativa nos rituais funerários uns dos outros. A afinidade e a aliança são, portanto, marcadas por casamentos e mortes.

A segunda parte apresenta contribuições metodológicas de interesse, em que as descrições etnográficas dos rituais vêm sempre entrecruzadas com interpretações. A autora faz largo uso de exegeses nativas das performances rituais, que relaciona com as noções cosmológicas, tratadas anteriormente principalmente através de narrativas orais. Tudo o que veio na primeira parte do livro serve, agora, como pano de fundo, pleno de significações, para a compreensão da etnografia e da sociologia dos rituais. A análise do ritual, por sua vez, esclarece acepções antes apenas indicadas ou afirmadas. Sua interpretação dos ritos, diz Traube, não é exaustiva: o problema que enfrenta é de seleção e foco, já que se utiliza dos ritos "para elucidar uma ideologia da reciprocidade que é subjacente" ao ciclo como um todo (p. 185). Nesta parte final do livro, Traube é bem-sucedida ao mostrar não apenas a sociologia dos rituais mas também como a sociedade se pensa a partir de quadros míticos (*mythical charters*) e de um "modelo cosmológico", dando à sua obra a "inteireza" e a completude que ela buscou com tanto empenho no universo sócio-cultural Mambai.

Aracy Lopes da Silva
(Professora do Departamento de Antropologia – USP)

IN MEMORIAN

EGON SCHADEN – AAVANIMONDYIÁ* (*)
(1913-1991)

Egon Schaden legou-nos uma herança enorme, não somente pela obra que deixou escrita e pela formação que proporcionou a muitos alunos durante mais de quarenta anos de atividade universitária, pelo exemplo de seriedade e constância do pesquisador, como também pelos caminhos que o seu trabalho continuará abrindo a quantos se dedicarem à antropologia.

Como todo cientista maior, não limitava o seu trabalho à interpretação dos fatos, imprimindo às suas pesquisas o caráter conclusivo; teve sempre a visão do que uma explicação pode sugerir e de que a verdadeira solução de um problema consiste em deixar implícitas nela novas necessidades de análise e a visão de um novo percurso a ser realizado. Com o rigor documental dos seus trabalhos, de campo ou acadêmicos, o que se pode ver neles é que jamais o pesquisador se contém na informação que, no seu caso, constituiria já preciosa contribuição. Mas o pesquisador é igualado ou mesmo suplantado pelo pensador, para o qual sempre foi necessário penetrar em toda a sua profundidade o significado de qualquer fato e buscar em cada pesquisa a contribuição para o aprofundamento de uma visão do homem. Por isso a obra de Schaden é dessas que tendem a crescer com o tempo, e receberá sempre um acréscimo de compreensão na medida em que se produzam os seus frutos de humanista que deu à sua obra o sentido de universalidade que ela possui e que todos lhe reconhecem; o humanismo sempre esteve presente, desde as suas primeiras obras, sempre voltadas para os temas através dos quais é possível buscar a criatura humana no que pode apresentar ou ser em qualquer tempo, e em qualquer lugar. Esta universalidade pode ser constatada não somente pelos seus escritos e pela orientação que imprimia aos cursos que ministrou, mas também nas solicitações que recebeu para ministrar cursos ou proferir palestras fora do país. Esses convites não foram motivados pelo interesse que teriam as universidades do primeiro mundo em tomar conhecimento de aspectos da vida de um universo desconhecido, que poderiam proporcionar-lhes a visão do exótico tão cara aos europeus a partir da época das viagens, num crescente que atinge o século passado, do romantismo à literatura do fim do século. O interesse pelos cursos que ministrou deveu-se ao caráter de universalidade que imprimiu a todos os seus trabalhos. Os seus cursos não iriam revelar ao civilizado aspectos da vida "selvagem" ou um universo dela totalmente desconhecido. A sua função principal era o ser humano sujeito a determinadas condições e o que nessa vida o civilizado, através da vida e do comportamento do chamado "selvagem", o que esse homem civilizado não tinha percebido ainda de si mesmo. Foi ele um dos primeiros a tratar dos temas da mitologia e da cultura indígena sem colocá-los a níveis de exotismos; como cientista naturalmente a sua atitude não permitiria jamais o tratamento do tema em termos de apresentação de curiosidade, que fizesse o leitor se sentir diante de um outro universo completamente estranho.

(*) Nome de batismo que recebeu dos Guarani.

Os autores que trataram do índio brasileiro, como os que escreveram sobre os povos "primitivos" em geral, sempre colocaram uma grande distância entre o homem estudado e o observador. O próprio jesuíta, interessado em fazer a apologia do índio, somente mostra que ele é passível de cataquese e, conseqüentemente, de se tornar um homem como nós. Os observadores maiores, como o padre Fernão Cardim, mostram-nos os costumes e atividades dos índios como quem procura revelar um mundo diferente do nosso, apenas fazendo a grande concessão de mostrar que o trabalho e os hábitos, a cultura enfim, atestam que esses homens fazem alguma coisa que podemos compreender e, portanto, eles se poderiam tornar nossos semelhantes depois de longos anos de ensino religioso e de educação cristã em geral, que modelariam as suas almas de acordo com as possibilidades que Deus tinha estabelecido para elas. Mesmo os cientistas, ao apresentarem mais tarde os seus estudos "isentos" de preconceitos, revelam o distanciamento de quem observa e registra algo essencialmente diferente de nós.

Egon Schaden é um dos primeiros e um dos poucos de sua época que, como Niemundajú, elimina esse distanciamento. Elimina-o de modo integral, pois em todos os seus escritos esse sinal de maturidade está presente. Podemos dizer que, além dos méritos do homem e do cientista, está também a grande lição que nos deixou no que se refere à linguagem: o seu pensamento não é expresso de forma conceptual, mas direta; não necessita declarar que o chamado "selvagem" e nós integramos o mesmo universo. Isto já está expresso na maneira de tratar a cultura indígena. Faz-nos lembrar os poetas maiores que não nos mostram a sua concepção da existência através de conceitos ou formulações filosóficas, mas através de dados da realidade relacionados de modo a exprimir o que podemos pensar dessa realidade.

Para encerrar, lembramos que essas características de cientista tinham forçosamente que corresponder a uma criatura marcada pela sensibilidade e pelo idealismo que às vezes fazia dele um sonhador. Aliás, ainda antes da sua aposentadoria, comprou um sítio e dizia aos amigos que o fizera, entre outras coisas, para se sentir como Policarpo Quaresma, essa grande criação de Lima Barreto, que se tornou símbolo maior do idealismo e do sonho.

Fernando Carvalho
UNESP – Araraquara

* * *

MIGUEL ÁNGEL MENÉNDEZ
(1949-1991)

Licenciado em Ciências Antropológicas pela faculdade de Filosofia y Letras da Universidade de Buenos Aires (1977), continuou seus estudos no Brasil, iniciando em 1978 Pós-Graduação em Antropologia Social na Universidade de São Paulo – USP. Na FFLCH da USP defendeu tanto o mestrado ("Uma contribuição para a etno-história da área Tapajós-Madeira" – 1981), quanto o doutorado ("Os Kawahiwa. Uma contribuição para o estudo dos Tupi Centrais" – 1989).

Era colaborador, desde 1982, do Centro Ecumênico de Documentação e Informação – DECI, em São Paulo, para o levantamento da situação atual dos Povos Indígenas do Brasil. De 1981 a 1983

lecionou Antropologia na Sociedade Civil de Educação S. Marcos, São Paulo. Nesse período também deu aulas na Universidade Paulista – UNESP/Campus de Araraquara, como professor convidado, ministrando na Faculdade de Ciências Farmacêuticas o curso "Iniciação à pesquisa científica".

Quando, em 1983, passou a integrar, como professor de Antropologia, o corpo docente do Departamento de Antropologia, Política e Filosofia da Faculdade de Ciências e Letras (então ILCSE) desse Campus da UNESP, mudou-se para Araraquara, onde desenvolveu intensa atividade até que, sem qualquer chance de tratamento, um câncer das vias biliares o vitimou de forma muito rápida e brutal. Miguel Menéndez era incansável e cheio de entusiasmo em todos os projetos que desenvolvia. O trabalho de campo, na aldeia do rio Marmelos/AM, o transformou em fiel amigo dos tenharim (Tupi-Kawahiwa), em particular do Tuxáua Alexandre (Mutum), que passou a considerá-lo seu aliado, incorporado que foi à metade Kwandu. Em 1984, financiou a vinda do tuxáua a Araraquara e o acompanhou a Brasília, para que ele realizasse seu desejo de participar do II Encontro de Lideranças Indígenas (2 a 5 de abril). Em outra ocasião, acompanhou a São Paulo e auxiliou uma família tenharim, intercedendo junto à FUNAI e às autoridades sanitaristas para que uma adolescente indígena surda-muda recebesse aparelho e tratamento médico. Foi coordenador do G.T. da FUNAI para identificação e delimitação das Áreas Indígenas Rio Marmelos, Igarapé Preto e Rio Sapoti, uma tarefa difícil, executada com grande habilidade e resguardando os interesses dos índios, num momento de muito conflito, provocado particularmente pela presença da Paranapanema (Mineração Taboca) na área.

Em junho de 1984, passou a coordenar, juntamente com a docente Silvia M. S. Carvalho, o Centro de Estudos Indígenas da FCL-UNESP/Araraquara, imprimindo a este (fundado em 1982 como "Grupo de Estudos") um dinamismo todo especial, dedicando à sua organização e funcionamento praticamente todas as horas livres de que dispunha. Definiram-se assim os programas de pesquisa e de atividades, inclusive as Semanas de Apoio à Causa Indígena, que o Centro passou a organizar todos os anos no mês de abril, com um programa de palestras, mesas-redondas, montagem de exposições e projeções de áudio-visuais. Intensificaram-se também, com a atuação de Miguel Menéndez, os contatos do Centro com professores e alunos de 1º e 2º graus da rede municipal de ensino, oferecendo o Centro assessoria na questão indígena e montagem de exposições itinerantes.

Com verdadeira devoção para formar e encaminhar todo e qualquer aluno que se mostrasse interessado e disposto a estudar e trabalhar seriamente dentro das propostas do Centro, sempre encontrava tempo e disposição para reuniões de orientação, até mesmo em fins de semana. Iniciou alunos interessados em Teoria Antropológica, Etnologia, Etno-história, Arqueologia, orientando estágios e pesquisas de iniciação científica, que levaram vários alunos integrantes do Centro a uma Pós-Graduação em Antropologia.

Excelente pesquisador, fez levantamentos importantes de documentação inédita em arquivos e de coleções etnográficas em Museus, não só em várias localidades brasileiras, como também em Évora, Lisboa, Buenos Aires e em Roma, onde iniciou trabalhos conjuntos com docentes da Cátedra di Religiosi dei Popoli Primitivi del Dipartimento degli Studi Storico-Religiosi da Universidade de Roma ("La Sapienza"), dentro de um convênio firmado por iniciativa dele pela Reitoria da UNESP.

Editor e coordenador de TERRA INDÍGENA, publicação do Centro, dedicou especial atenção ao trabalho de tradução de artigos em língua estrangeira, que pudesse constituir, assim, uma devolução a grupos indígenas interessados num avivamento de sua memória tribal, uma vez que o boletim vem sendo enviado a um grande número de lideranças indígenas de todo o Brasil. Enviado

também para o exterior, TERRA INDÍGENA (ISSN 0103-2437) passou a repassar material de reflexão sobre a questão indígena para outras entidades congêneres.

As publicações de Miguel Menéndez são valiosas para todos que se interessam pela Etnologia indígena, em particular desta área Tapajós-Madeira, ainda tão pouco conhecida:

"Uma contribuição para a etno-história da área Tapajós-Madeira". *Revista do Museu Paulista*, n. s., 28: 289-388. São Paulo, 1982.

"Os Tenharim, um grupo tupi à beira da Transamazônica". *Terra Indígena*, nº 25, ILCSE/UNESP, Araraquara, junho, 1984.

"Contribuição ao estudo das relações tribais na área Tapajós-Madeira". *Revista de Antropologia* 27/28: 271-286. São Paulo, 1984/1985.

"A presença do branco na mitologia Kawahiwa: História e identidade de um povo Tupi". *Studi e Materiale di Storia delle Religioni*, n. s., XI, 1-53: 75-97, L'Aquila/Roma, 1987.

"As categorias Tenharim/Kawahiwa de classificação da humanidade e sua manipulação". *Terra Indígena*, nº 53, ILSCE/UNESP, Araraquara, março/abril, 1988.

"L'altra faccia del Brasile: la questione indígena". *Caritas Notizie (Speciale Amazonia)*, 18, Genova, luglio/settembre, 1989.

"Lhi villaggi Tenharim". *Caritas Notizie (Speciale Amazonia)*, 18, Genova, luglio/settembre, 1989.

"Popoli sotto tiro". *I diritti dei Popoli*, 11-12, Roma, novembre/dicembre, 1989.

Menéndez deixou muitos projetos inacabados, que docentes e alunos seus amigos se propõem a terminar, estimulados pela importância desses e pelo "élan vital" que a sua memória deixou em todos nós.

Silvia S. S. Carvalho
UNESP – Araraquara

CONTENTS

JOANNA OVERING

The aesthetics of production: the sense of community among the Cubeo and Piaroa7

ISABELLE VIDAL GIANNINI

Cosmic Domains: an aspect in the construction of the Human category Kayapó-Xikrin.35

GUSTAVO LINS RIBEIRO

Environmentalism and sustained development: new ideology 59

PAULA MONTERO

Reflexions concerning an anthropology of complex societies 103

ROBERTO MOTTA

Possession, sacrifice, communion and power in Xangô of Pernambuco..... 131

ROBERTO KANT DE LIMA E MAGALI ALONSO DE LIMA

Capoeira and citizenship: negritude in Republican Brazil..... 143

LUX VIDAL

Current research in ethonoly and indigenous history in Amazonia: a musical approach.....183

GEORGE MARCUS

Past, present and emergent identities: requirements for ethnographies of late twentieth century modernity worldwide..... 197

INSTRUÇÕES PARA OS AUTORES

1. Os trabalhos enviados para publicação deverão ser inéditos, não sendo permitida sua apresentação simultânea em outro periódico. De preferência redigidos em português, a REVISTA DE ANTROPOLOGIA publicará eventualmente textos em língua estrangeira (inglês, francês, espanhol).
2. Os originais serão submetidos à apreciação de dois membros do Conselho Editorial, após prévia avaliação da Comissão Editorial, a qual poderá aceitar, recusar ou reapresentar o original ao autor com sugestões para alterações. Os nomes dos relatores permanecerão em sigilo, omitindo-se também os nomes dos autores perante os relatores.
3. Os artigos devem ser apresentados com original e duas cópias, acompanhados de disquete em WORD 4.0 ou 5.0.
4. No cabeçalho do original serão indicados o título e (subtítulo, se houve) e nome do(s) autor(es), com indicação, em nota de rodapé, dos títulos universitários ou cargos que indiquem sua autoridade em relação ao assunto do artigo.
5. O artigo deverá ser acompanhado de um resumo, de no máximo 15 linhas, em português e em inglês (*abstract*), que sintetize os propósitos, métodos e conclusões do trabalho. Deverá ser encaminhada também uma lista de palavras-chaves (*key words*), que identifiquem o conteúdo do artigo.
6. As notas de rodapé, quando existirem, deverão ser de natureza substantiva e indicadas por algarismos arábicos em ordem crescente. As menções a autores, no decorrer do texto, devem subordinar-se ao esquema: (Sobrenome do Autor, data) ou (Sobrenome do Autor, data, página). Ex.: (Adorno, 1968) ou (Adorno, 1968, p. 61). Diferentes títulos do mesmo autor publicados no mesmo ano serão identificados por uma letra depois da data. Ex.: (Parsons, 1964a), (Parsons, 1964b).
7. A bibliografia (ou referências bibliográficas) será apresentada no final do trabalho, listada em ordem alfabética, obedecendo aos seguintes esquemas:
 - a) *no caso de livro*: SOBRENOME, Nome. *Título sublinhado*. Local de publicação, Editora, data. Ex.: GIDDENS, Anthony. *Novas regras do método sociológico*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978. Solicita-se observar rigorosamente a seqüência e a pontuação.
 - b) *no caso de coletânea*: SOBRENOME, Nome. Título não sublinhado. In: SOBRENOME, Nome, org. *Título do livro sublinhado*. Local de publicação, Editora, data, p. ii-ii. Ex.: FICHTNER, N. A escola como instituição de maltrato à infância. In: KRYNSKI, S., org. *A criança maltratada*. São Paulo, Almed, 1985, p. 87-93. Solicita-se observar rigorosamente a seqüência e a pontuação.

- c) *No caso de artigo*: SOBRENOME, Nome. Título do artigo. *Título do periódico sublinhado*, local de publicação, número do periódico (número do fascículo): página inicial – página final, mes(es) e ano da publicação. Ex.: CLARK, D. A. Factors influencing the retrieval and control of negative cognitions. *Behavior Research and Therapy*, Oxford, 24 (2): 151-9, 1986. Solicita-se observar rigorosamente a seqüência e a pontuação.
- d) *No caso de tese acadêmica*: SOBRENOME, Nome. *Título da tese sublinhado*. Local, data, número de páginas. Dissertação (Mestrado) ou Tese (Doutorado). Instituição em que foi defendida (Faculdade e Universidade). Ex.: HIRANO, Sedi. *Pré-capitalismo e capitalismo: a formação do Brasil colonial*. São Paulo, 1986, 403 p. Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Solicita-se observar rigorosamente a seqüência e a pontuação.
8. As ilustrações (fotografias, tabelas, gráficos, desenhos etc.) deverão ser apresentadas em separado e numeradas consecutivamente em algarismos arábicos. Os gráficos que servirem para preparação de clichês deverão ser feitos em tinta nanquim e em papel branco. Deverão ser indicados os locais no texto onde as ilustrações serão intercaladas como Figuras ou Tabelas.
9. Uma vez publicados os artigos remetidos e aprovados pela Comissão e Conselho Editorial, a REVISTA DE ANTROPOLOGIA se reserva todos os direitos autorais, inclusive os de tradução, permitindo, entretanto, sua posterior reprodução como transcrição e com a devida citação da fonte.
10. Os conceitos emitidos nos trabalhos publicados serão de responsabilidade exclusiva dos autores, não refletindo obrigatoriamente a opinião da Comissão e do Conselho Editorial.

Serviço de Artes Gráficas – FFLCH/USP
Rua do Lago, 717 – Cid. Universitária
Cx. Postal 8105 – 05508-900
São Paulo-SP
1993

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:

Exterior: US\$ 15,00

Obs.: *Os cheques, as ordens de pagamento ou vales postais devem ser pagáveis na praça de São Paulo, emitidos em nome da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas — USP — Caixa Postal 8105 — 05508-900 — São Paulo — Brasil*

Pede-se permuta.
Pidese canje.
On demande l'échange

We ask for exchange.
Man bittet um Austausch.
Si richiede lo scambio.

Impressa em 1993.

1918

1918