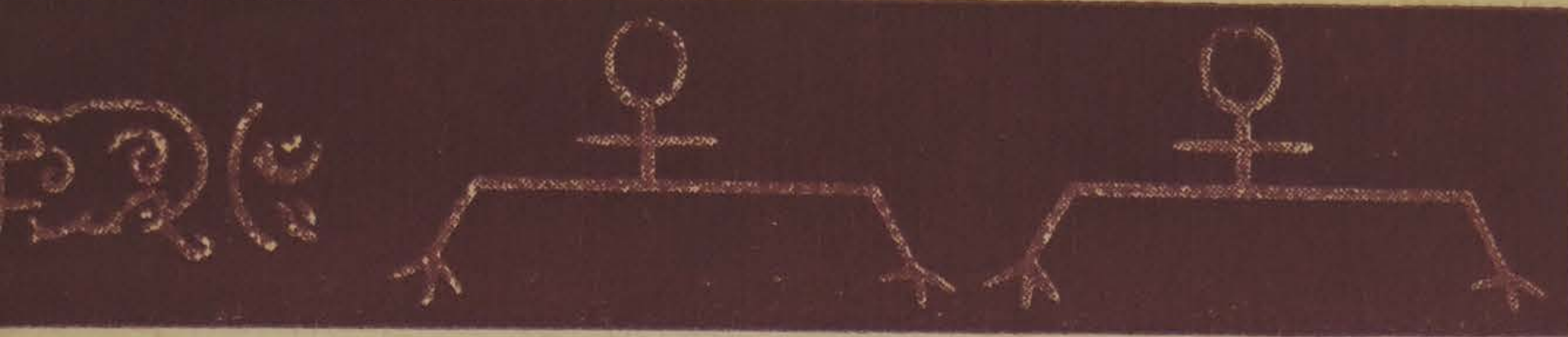


VOLUME 35

1992



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

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

Volume 35

SÃO PAULO
1992

ISSN 0034 - 7701

REVISTA DE ANTROPOLOGIA

Fundada por Egon Schaden em 1953

Editora Responsável: Paula Montero

COMISSÃO EDITORIAL

João Baptista Borges Pereira, Aracy Lopes da Silva, Lilia 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 Melatti (Universidade de Brasília); Klaas Woortmann (Universidade de Brasília); Lourdes Gonçalves Furtado (Museu Paraense Emílio Goeldi); Mariza Corrêa (Universidade de Campinas); Marisa 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 Gamelon (École de Hautes Études en Sciences Sociales, França); Terence Turner (Un. of Chicago); Thales de Azevedo (Universidade Federal da Bahia); Tiago de Oliveira Pinto (Internacional Institute for Traditional Music, Alemanha); Roberto Cardoso de Oliveira (UNICAMP)

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 Bottini

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

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

Tiragem: 1000 exemplares

De cada artigo se tiram 30 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 Ulrich's International Periodicals Directory

SUMÁRIO

Homenagem a Carmen Cinira Macedo. Palestra: Igualdade e hierarquia	7
--	---

ARTIGOS

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO: O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem.....	21
MARIA HILDA BAQUEIRO PARAISO: Repensando a política indigenista para os Botocudos no século XIX.....	75
MARIANA LEAL FERREIRA: Escrita e oralidade no Parque Indígena do Xingu: inserção na vida social e a percepção dos índios	91
JEAN-PIERRE VERNANT: Figuração e imagem	113
MARCOS LANNA: Repensando a troca trobriandesa	129
LILIA M. SCHWARCZ: O olhar naturalista: entre a ruptura e a a tradução	149
LUÍZ MOTT: Relações raciais entre homossexuais no Brasil colonial.....	169
JOSÉ GUILHERME CANTOR MAGNANI: Da periferia ao centro: pedaços & trajetos.....	191
EDMUNDO MAGAÑA: Natureza e sociedade. Entrevista com Philippe Descola	205

RESENHAS

BELA BIANCO: <i>Saudade (Nostalgia)</i> (Roberto Da Matta)	227
MARIA FILOMENA GREGORI: <i>Cenas e queixas. Um estudo sobre mulheres, relações violentas e a prática feminista</i> (Paula Montero).....	229
SÉRGIO ALVES TEIXEIRA: <i>A semântica simbólica dos nomes de galos de briga, bois, prostitutas, prostitutos e travestis</i> (Marcos Pereira Rufino)	232
LUIZ MOTT: <i>Rosa Egípcia. Uma santa africana no Brasil.</i> (Aracy Lopes da Silva).....	234
NÁDIA FARAGE: <i>As muralhas dos sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização</i> (Waldenir Bernini Lichtenthaler)	236
JACQUES LIZOT: <i>O círculo dos fogos: feitos e ditos dos índios Yanomami</i> (Marisa de Fatima Paulavicius)	241
KEITH THOMAS: <i>O homem e o mundo natural</i> (Grupo PET do Depto. de Antropologia/USP).....	245
GANANATH OBEYESEKERE: <i>Medusa's Hair . An Essay on Personal Symbols and Religious Experience</i> (Antonella Tassinari).....	247
RENATO ROSALDO: <i>Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis</i> (Aracy).....	249

CONTENTS

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO The Marble and the Myrthe: About the Inconstancy of the Savage's Soul	21
MARIA HILDA BAQUEIRO PARAISO Rethinking Brazilian Government Indigenous Policy for the Botocudo Indians During the 19th Century	75
MARIANA LEAL FERREIRA Literacy Among Xingu Indigenous Peoples (Central Brazil): Its Insertion in Social Life and Its Perception by the Indians	91
JEAN-PIERRE VERNANT Figuration and Image	113
MARCOS LANNA Rethinking the Trobriand Exchange	129
LILIA M. SCHWARCZ The Naturalistic View: Between Rupture and Translation	149
LUIZ MOTT Racial Relations Among Homosexuals in Colonial Brazil	169
JOSÉ GUILHERME CANTOR MAGNANI Periphery and Downtown: Sociability and Uses of the Urban Areas	191
EDMUNDO MAGAÑA Nature and Society. Interview with Philippe Descola	205

HOMENAGEM A CARMEN CINIRA

Este número está dedicado à memória da Professora Carmen Cinira de Macedo que por quase dez anos compartilhou conosco as alegrias e dificuldades de uma vida consagrada à pesquisa, à formação de alunos e à reflexão. Ao invés de retomarmos aqui sua trajetória e preocupações teóricas, preferimos publicar uma de suas últimas palestras, na qual ela relata o percurso de suas investigações e as inquietações que as moviam. Veremos que seus trabalhos procuravam avaliar os movimentos sociais, em particular as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), buscando aquilatar se eles teriam sido (ou não) capazes de criar novos atores sociais orientados pelas noções de comunidade e fraternidade. Suas pesquisas fizeram compreender a capacidade pedagógica desses movimentos – voltados para a construção de novos valores e sobretudo de uma visão globalizante do mundo –; no entanto, por ter acompanhado de perto a vida cotidiana das classes populares na periferia de São Paulo, Carmen foi capaz de reconhecer que o modelo comunitário que os orientava não levava, necessariamente, a formas de conduta norteadas pela igualdade e pelo espírito comunitário. Essas são as idéias que orientam o relato que aqui apresentamos.

Apesar de algumas alterações que deram melhor clareza à exposição, o texto que se segue é a transcrição de uma fala livre e coloquial. Optamos por manter intacto seu tom informal para que pudéssemos guardar a memória de uma inteligência viva em processo.

Paula Montero
Editora Responsável

Igualdade e hierarquia*

Carmen Cinira Macedo

Debater com sociólogos e cientistas políticos é condição de sobrevivência para o tipo de reflexão que fazemos. Partirei aqui do pressuposto de que todos sabemos o que os antropólogos fazem e o modo como lidam com a questão da cultura.

Como antropóloga, tenho me interessado em tentar compreender o universo de vivência das classes trabalhadoras urbanas, especificamente no lugar onde elas moram. Conseqüentemente, me preocupo em entender o que significa viver na periferia, que é simultaneamente viver na periferia da sociedade e da cidade.

Preocupada com esse tema, tento compreender como as pessoas constroem o mundo no qual vivem, ou seja, que tipo de imagem de mundo as chamadas classes populares são capazes de construir e como elas se localizam nesse mundo: é um mundo construído por elas a partir dos instrumentos simbólicos que têm à sua disposição.

Com essa preocupação, estudei, na década de 70, as famílias operárias do ABCDM (M de Mauá) e descobri algumas coisas – que na época me pareceram muito interessantes – a respeito do que estava acontecendo com a condição operária naquela região.

Na década de 80, numa espécie de desdobramento do meu trabalho, comecei a estudar uma forma muito particular de mobilização popular na periferia, que então estava ganhando um sentido político cada vez mais forte: as chamadas Comunidades Eclesiais de Base.

Minha idéia não era exatamente estudar a Igreja Católica, mas tentar verificar como certas propostas suas repercutiam, por assim dizer, na dinâmica social. Estava interessada em analisar a mobilização popular num bairro específico, e

* Palestra da Professora Carmen Cinira Macedo, do Departamento de Antropologia, apresentada no Colóquio de Teoria Política, promovido pelo Departamento de Ciência Política, FFLCH/USP, em 17.09.90.

tentei, portanto, privilegiar a dinâmica do bairro, e não fazer um estudo que correspondia a vários bairros e regiões, como havia feito em trabalho anterior.

Atualmente, continuo navegando na periferia, procurando verificar agora como as pessoas recortam sua existência a partir de certas representações em torno da questão da sexualidade. Tenho privilegiado duas pesquisas, uma delas em que me dedico ao estudo da relação entre sexualidade e religião, especificamente o catolicismo, e outra onde procuro compreender como e em que termos se dá o impacto cultural da AIDS na periferia. Acredito que, em termos de minha experiência de trabalho, é possível levantar questões, que aliás eu mesma me coloco, que partam do reconhecimento da existência de certos elementos novos no processo sócio-cultural em curso.

Gostaria pois de levantar alguns tópicos que me parecem interessantes para essa discussão. Obviamente não poderei falar de todas as coisas que desejaria.

Uma das principais contribuições que a participação das classes populares nos movimentos sociais, em particular naqueles ligados à Igreja (no caso das CEBs), tem trazido para aumentar seu universo de representações é o desenvolvimento de uma auto-representação, ou auto-imagem, delas enquanto seres humanos com direitos. Num primeiro momento, a obviedade dessa representação choca o observador. Parece um pouco risível que somente agora, na década de 80, no final do século, as pessoas estejam descobrindo que são seres humanos com direitos. O mais chocante é o fato de que o reconhecimento de sua humanidade ocorre primeiro, e somente depois se dá o auto-reconhecimento de que são portadores de direitos: assim, a grande descoberta é sua identidade enquanto ser humano.

É óbvio que isso tem algo a ver com o que poderíamos chamar de "a grande tradição cultural brasileira", onde o principal recorte é de que somos cidadãos de segunda classe. Essa população percebe sua condição como um exercício de cidadania de segunda classe, vendo-se como um tipo diferente de gente. É óbvio que esta maneira de se auto-representar está relacionada – e a Ciência Política sabe disso melhor do que eu – com uma tradição de mandonismo, de coronelismo, de autoritarismo. Assim, o grande "chão cultural" que todos estamos acostumados a pisar é o "chão" que denominarei simplesmente do autoritarismo.

Roberto DaMatta conseguiu expressar brilhantemente um dos elementos-chave deste dito "chão": aquela famosa estória do "*você sabe com quem está falando?*". Em sua análise, ele realiza uma contraposição à tradição cultural americana, onde, em vez do "*você sabe com quem está falando?*" se usa corriqueiramente o "*Who do you think you are?*", que é exatamente o inverso enquanto postura, enquanto atitude. O interessante no trabalho de DaMatta é que, ao tratar dessa estória, ele mostra que, na verdade, todos os grupos sociais utilizam a expressão. Assim, embora seja indício do mandonismo e do autoritarismo

das elites, é algo que perpassa todas as redes de relações que se instauram na nossa sociedade e que, obviamente, têm a ver com uma tradição que deita raízes na escravidão ou, melhor dizendo, no escravismo.

Assim, se fazer antropologia é descobrir a dimensão simbólica inerente a todas as práticas sociais, seria necessário analisar também os mecanismos estritamente psicossociais, já que o escravismo deixou sua marca nas nossas relações sociais, desenvolvendo o que poderíamos chamar, em termos weberianos, de ressentimento das massas. Há, pois, um modelo das elites, por mim chamado de modelo autoritário, que é aprendido e apreendido pela população de uma maneira geral. Esse modelo funciona como uma espécie de marca fundamental da nossa tradição cultural. Partindo do pressuposto de que é assim que as coisas efetivamente acontecem, a experiência sistemática do trabalho de campo poderia trazer elementos comprovadores de como funcionam esses mecanismos psicossociais.

Nessa perspectiva, a cidadania passa a ser, de fato, não só uma questão de constituição de novos atores políticos que irão atuar de maneira diferente na cena estritamente política. Na verdade, a constituição de novos atores políticos ganha um sentido mais abrangente: trata-se não apenas de dar acesso à cidadania, mas de equacionar novas práticas sociais, novos modelos de conduta e, portanto, um novo universo de valores propriamente ditos.

Quando os novos atores sociais afirmam que a grande vantagem de ter participado dos movimentos é a sua própria percepção enquanto seres humanos com direitos, devemos nos perguntar o que isso significa.

Deveríamos retomar essa idéia de "ser humano com direitos" e analisá-la como uma representação, como um valor cultural, uma categoria cultural. Para o movimento social, e eu estou falando especificamente de CEBs, o legítimo é a idéia de união de resistência, de vida nova num mundo novo. Já o saber falar, a igualdade política, isso vale apenas para advogados e sociólogos. Na sua visão, igualdade política é algo diferente de uma igualdade substantiva do ser humano. Os direitos são coisas legítimas; o ilegítimo é a pobreza, a ignorância e a dominação. É fantástico observar como, através da participação nos movimentos sociais, as pessoas descobrem fascinadas a existência dos direitos sociais e imediatamente incorporam essa idéia nas suas atitudes, reconhecendo a pobreza, a dominação e a ignorância como ilegítimas.

O que significa essa descoberta, se estamos no final do século e essas idéias deveriam estar assentadas há mais de um século, já que são a base de nossa república? Elas são, no entanto, cotidianamente, redescobertas pela prática social. Isso significa que, para essa população, pobreza, ignorância e dominação ainda são freqüentemente equacionadas como naturais e legítimas a nível da sua vivência cotidiana. Na verdade, a tradição do mandonismo, do autoritarismo, e as estratégias de dominação significam uma sonegação sistemática de nossa história.

Nosso processo histórico representou um movimento, um esforço sistemático no sentido de bloquear o acesso à história. Assim, quando as pessoas são levadas a pensar a história, ou se pensarem na história, o fazem a partir dos instrumentos cognitivos aos quais puderam ter acesso, sem conceber para si instrumentos alternativos. Antropólogos, lideranças, padres são agentes que acabam tendo como papel fornecer a esses atores sistemas explicativos de sua condição.

Lembro-me especificamente de uma senhora, dona Maria, que entrevistei em 1972, 1973. Ela morava em São Caetano do Sul. Lembro-me quase cinematograficamente da cena. Estava na casa dela, após três horas de entrevista. Já havia estado lá várias vezes, e era amiga da família. Queria concluir a entrevista e, sem perceber, desejava que ela dissesse, afinal de contas, que era dominada. Confesso meu desejo de que isso acontecesse. E então fiz aquilo que nenhum pesquisador deve fazer: brigar com o entrevistado e obrigá-lo a dizer o que desejamos ouvir. No meu desejo de ouvir como ela explicava o que lhe sucedia, perguntei:

"Mas então, dona Maria, o que a senhora acha, por que acredita que isso tudo acontece?" Ela havia me contado que era uma pessoa "nos conformes": trabalhara a vida inteira, sua família era toda "direitinha", o marido, os filhos. Ainda assim continuava pobre, a situação "tava preta". Ela me respondeu da seguinte maneira:

"Olha, não sei o que é que está errado, o que eu sei é que eu trabalho, trabalho, a minha família sempre trabalhou, a gente sempre fez tudo direito, então a gente devia estar melhor de vida, porque é assim que a gente aprende, que quando as pessoas se esforçam elas melhoram de vida. Eu não sei o que está errado, mas a estas alturas, como eu sempre fiz tudo certo, tenho certeza de que alguma coisa está errada em algum lugar."

E emendava:

"A senhora, que é professora, talvez possa me explicar."

Dona Maria expressava o desejo de que alguém explicasse o que estava errado, onde ela havia errado.

Padres e seminaristas, a Igreja em geral, analisam as classes populares no interior de seu projeto de organização das bases. Segundo sua visão, as bases se organizam por elas mesmas, a partir delas próprias. No entanto, existe um projeto institucional para que as bases se organizem, o que, aliás, já foi muito discutido, e não preciso pois voltar a repeti-lo. O que ficou evidente nos estudos que fiz é que o modelo da chamada "comunidade", nos termos da teologia de libertação, é uma recuperação daquela comunidade original do cristianismo, do amor, da irmandade: todos estamos irmanados, vamos transformar o mundo, o reino é na Terra. A história é, assim, nesse sentido, uma história de salvação.

Trata-se, portanto, de um processo de reelaboração de formas de consciência a partir de uma reflexão sobre os interesses imediatos das pessoas, a nível da

sua vivência cotidiana, do bairro, da família, do processo de trabalho, mas não no local do trabalho. Não é por acaso que a Igreja trabalha a vivência cotidiana nos locais de moradia.

As CEBs se desenvolvem a partir dos anos 60, sob a ditadura, e nesse momento é muito complicado mobilizar a mulher. Mobilizá-la para que participe de um espaço sagrado fora da fábrica é, ao mesmo tempo, legítimo como proposta e politicamente viável. Foi, pois, um projeto eclesial que funcionou e teve um peso histórico ainda hoje pouco avaliado.

Ora, esse lugar, esse espaço social novo que é a comunidade, está sendo inventado; inventado pela recuperação do passado, modelo apresentado como real, mas que, na verdade, é uma construção simbólica. Esse processo de construção da noção e da experiência de comunidade implicou a aprendizagem de novos padrões de relacionamento. Quando se conversa com a nova hierarquia da Igreja — os padres, seminaristas ou leigos que se consideram elite intelectual local —, o que mais se comenta é a dificuldade de realizar "essa caminhada". Porque os padrões do autoritarismo, da dominação, da exploração, da resistência aparecem no cotidiano, dentro da comunidade. Os conflitos são inúmeros, entre as mulheres, entre os leigos que se consideram intelectualmente superiores e as pessoas por eles consideradas inferiores e que devem ser esclarecidas.

Se as pessoas resistem e não querem "ser esclarecidas", criticando a forma como a aula foi dada ou o modo como a reunião foi encaminhada, os leigos mais eruditos dizem:

"Mas vocês são alienados, estão resistindo ou são de direita."

Os outros respondem:

"Você tá querendo impor a sua idéia, então é tão dominador quanto o patrão."

Há um jogo constante em que essa idéia de dominação é usada de todos os modos possíveis. Além disso, além dos conflitos entre os leigos, ocorre o conflito entre a hierarquia e os leigos, e da hierarquia entre si. Como se pode ver, a questão da Igreja é bastante complicada.

Uma das coisas que me chamou a atenção, logo que comecei minha pesquisa no Morro Grande com uma CEB, foi a enorme disputa existente naquele momento quanto a quem ficaria com a chave da igreja! A posse da chave implicava o controle da igreja, ou seja, decidir a que horas ela seria aberta, a que horas fecharia e quem teria acesso a ela. Descobri que as brigas pela chave eram expressão da disputa pelo poder no interior do grupo, e que as duas mulheres que lideravam a comunidade obviamente tinham seus aliados. O mais interessante eram os valores pelos quais essas disputas se expressavam. De um lado, acusava-se dona Maria de beata: "Ah, mas a dona Maria é uma beata!", com toda aquela conotação de uma pessoa que faz parte do circuito alienado da Igreja; e, do outro

lado, acusava-se a líder do outro grupo de burguesa, embora ela fosse uma mulher de origem operária, casada com operário e pertencente a uma tradição operária. No entanto, era considerada burguesa porque tinha uma casa, alguns quatinhos que alugava, automóvel e um filho que estudava engenharia. Na sua argumentação, ela discordou inteiramente do qualificativo que lhe foi atribuído.

"Bom, eu falei... até que tá dentro do modelo da burguesa. Eu sou burguesa, mas ascendi pelo meu trabalho. E depois, aqui no bairro, dizer que eu sou rica é ridículo. A senhora já viu como é que vivem os donos das empresas?"

Ao mesmo tempo, ficava uma fera quando lhe diziam isso diretamente. Assim, dependendo da situação, usava o termo como expressão de seu poder e status, indicando que havia vencido, enquanto os outros eram vagabundos.

Para minha própria surpresa, dona Maria, que sempre chamava sua rival de burguesa, possuía mais quartos alugados do que ela, mas não fazia tanta publicidade disso. Vemos, portanto, que existe um jogo de constantes disputas, em que o processo de constituição de um outro espaço de relacionamento social não acontece de imediato. No entanto, apesar da complexidade dos conflitos, há um certo consenso em torno da idéia de que pobreza, dominação e ignorância são ilegítimas. Usando uma metáfora, poderíamos dizer que essa idéia é uma espécie de farol. Quando as pessoas se dão conta disso, começam a procurar compreender o que está acontecendo em suas vidas, a partir de uma concepção de ilegitimidade que, do meu ponto de vista, passa pela conhecida crença no sucesso pelo trabalho, quintessência da dinâmica do capitalismo.

A ideologia do sucesso pelo trabalho vai sendo contestada na medida em que o sistema não cria, objetivamente, as condições para que essa situação se realize da forma ou no nível do padrão de consumo que os trabalhadores vão definindo como sua necessidade. Simultaneamente, ao participarem do movimento, descobrem que as coisas não precisam ser "naturalmente assim", que algo está errado com esse sistema. No movimento social, vão aprendendo onde estão os possíveis erros. No entanto, ao contrário do que talvez a hierarquia da Igreja espere, não se abre mão do modelo anterior e uma certa representação é mantida, agora um pouco mediada pelo sucesso pelo trabalho.

O que parece marcar constantemente as representações dessa população é uma ambigüidade. Há uma valorização da proposta da Igreja, pois foi através dela que se descobriu a ilegitimidade das práticas tradicionais da sociedade, que coloca as pessoas numa posição de inferioridade. Ao mesmo tempo e dependendo das circunstâncias, todos estão razoavelmente dispostos, se isso os beneficia ou beneficia a própria luta, a usar outras regras, embora não o assumam necessariamente em público (alguns até o fazem).

Nesse sentido, a proposta da Igreja é valorizada por fornecer uma visão integrada globalizante do mundo. As idéias de união, de resistência, de vida nova,

numa certa medida, já existiam. As famílias operárias que entrevistei na década de 70 já traziam esse discurso. O que não eram capazes de fazer – e isso ficava evidente quando dona Maria dizia "eu não sei o que está errado" – era juntar isso numa visão histórica. O que se valoriza nas CEBs, o que se valoriza na Igreja, portanto, é a oportunidade de entender globalmente, de forma coerente, o mundo no qual se está inserido. No entanto, a proposta eclesial não é incorporada em detrimento de outras versões possíveis; as pessoas lidam com ela como mais um universo, mais um recurso do qual é possível lançar mão quando necessário.

Nessa medida, é possível perceber que a população, na verdade, demanda apenas a mediação da CEB. Ao mesmo tempo, mantêm a ideologia do sucesso pelo trabalho como utopia que desejam ver realizada, pensando a comunidade apenas como uma etapa a partir da qual cada um de seus membros poderá "chegar lá". O modelo explicativo fornecido pela Igreja é, portanto, resignado.

Se, por um lado, ele é valorizado por ser capaz de unir pedaços dispersos e fragmentados de sua visão anterior, de outro, essa explicação entra como mais um elemento na construção de novas categorias e num esforço, simultaneamente, de transformar o mundo via comunidade e transformar suas condições no mundo da comunidade.

Era muito comum ouvir-se o seguinte:

"Olha, eu estou estimulando meu filho para ir no movimento dos jovens. Ele não tá querendo muito, ele disse que é chato, ele prefere outras coisas, mas a senhora não percebe? quer dizer, se ele vai lá, ele vai aprender a falar, ele vai ficar conhecido no bairro, quem sabe mais para frente ele não vira deputado."

Por outro lado, a vida na comunidade é permeada de conflitos. Já no final de minha pesquisa, o filho engenheiro de uma senhora líder do local se ofereceu, pressionado pela mãe, a construir a nova casa do padre, que era novo no local. A nova casa foi construída, mas dando margem à eclosão de uma enorme disputa. Durante a construção, caiu uma das paredes. O acidente acirrou as divisões já existentes. Na discussão sobre quem era o responsável pelo fato, o lado de dona Julinha, mãe do engenheiro, dizia que o culpado era o pedreiro ignorante e, além disso, amigo da dona Maria. Esta, por sua vez, dizia que a casa tinha caído "porque aquele filho da Julinha só podia fazer coisa que cai".

Mas, independente disso, em determinadas situações as mulheres podiam ser absolutamente aliadas e firmes. Não admitiam que se falasse mal da comunidade, do bairro.

O que estou dizendo aqui não é, evidentemente, nenhuma novidade.

Evans Pritchard já discutiu amplamente o princípio de oposição segmentar entre os *nuer*. Com efeito, as pessoas não são nem boas, nem más, nem bonitas, nem feias; as coisas não são nem certas, nem erradas, nem legítimas, nem ilegítimas em si mesmas. Tudo depende do jogo de interesses que se configura a cada momento. Eu ousaria até dizer que essa questão da igualdade e da diferença não

pode ser definida *a priori*. A tentativa de definir *a priori* em termos gerais e universais é um desvio profissional implícito em nossos procedimentos científicos.

A maioria da população pensa nos moldes do chamado "pensamento selvagem". As noções de igualdade e desigualdade, de legítimo e ilegítimo vão sendo, no curso da vida cotidiana, sistematicamente retrabalhadas e, do meu ponto de vista, o que importa é procurarmos descobrir que tipos de articulações significativas vão sendo realizadas concretamente. Se, de repente, a idéia de que as mulheres são diferentes funciona numa situação, ela será usada de determinada maneira; em outra situação, será preciso rever a significação anterior.

Em suma, os mecanismos da significação no caso estudado são os seguintes: valoriza-se seriamente a descoberta de que todos somos seres humanos dotados de direitos; em consequência, participa-se da luta por eles. Mas, ao mesmo tempo, mantém-se viva a idéia de que todo rico é pobre e de que todo pobre é rico, no sentido de que, por pouco que seja o que possuo, foi conseguido com meu próprio esforço. É por isso que aquele outro que convive comigo na comunidade não é tão igual a mim, seja porque ainda não começou seu processo de conhecimento, seja porque, enquanto fiquei me matando para lavar roupa, a outra ficou "sassaricando", sem fazer nada. Assim, a desigualdade de conhecimento e de esforço torna absolutamente legítima a desigualdade de bens.

Esse tipo de reconhecimento, essa idéia de que o princípio de oposição segmentar opera também entre nós, e não apenas entre os *nuer*, pode fornecer pistas interessantes, não só para nós, antropólogos, mas também para sociólogos ou cientistas políticos. Talvez isso nos permita compreender contradições até hoje mal explicadas, como o fato de, na periferia, as pessoas estarem votando em Maluf. Talvez o que elas estejam buscando seja uma mistura de modernidade com moralidade: há, com efeito, uma demanda popular por modernização e moralização.

Um exemplo dessa contradição foram as eleições para o Governo do estado. Naquele momento, no bairro, todos sabiam que o PT iria ganhar. Era uma efervescência fantástica. No entanto, terminada a eleição, o PT não ganhou.

Logo em seguida saiu uma pesquisa, creio que realizada pelo CEBRAP, que apresentava os dados eleitorais por regiões de São Paulo. Ficou evidente que a região da Vila Brasilândia não havia votado integralmente no PT.

O fato resultou em brigas. Uns acusavam os outros de traição. Os conflitos surgiam até mesmo dentro das famílias. Era época do slogan "brasileiro igualzinho a você".

Um dos argumentos que se ouvia para justificar o não-voto petista era o seguinte:

"Naquele momento, se eu ousasse dizer, se eu ousasse pensar que ia votar no PMDB, eu ia ser trucidado aqui dentro. Aí, o que eu fiz: na hora de votar, quero ver quem é que decide as coisas."

Ao ser confessada publicamente, essa atitude fazia surgir novas brigas:

"Não adianta, porque vocês também estão querendo mandar em mim. Mandar por mandar, eu não quero que ninguém mande em mim; quero eu mandar em mim."

Esse desencontro tornou clara a necessidade de a própria comunidade repensar o que estava fazendo. Isso passava pela família, pelas disputas com o padre, pelas relações dentro da comunidade e pelas relações das CEBs com o próprio bairro, o que significa, do meu ponto de vista, o velho princípio da oposição segmentar funcionando novamente.

Para finalizar, ousaria sugerir que tentássemos pensar no tipo de demanda existente na periferia. Por exemplo, quando se fala em AIDS e em política de prevenção da AIDS, há na periferia uma demanda por competência e seriedade. A população já descobriu, como disse anteriormente, que são seres humanos dotados de direitos. Mas, ao mesmo tempo, conservou a idéia de que nem todos são iguais, já que alguns não querem se esforçar para conseguir melhorar. Essa desigualdade é legítima e supõe o desejo de competência e seriedade, desejo esse que se refere ao sistema amplo de poder mas também à própria comunidade. Assim, as disputas, ao incorporarem essa demanda, veiculam acusações recíprocas de falta de competência e seriedade.

Muito obrigada.

ARTIGOS

O MÁRMORE E A MURTA: SOBRE A INCONSTÂNCIA DA ALMA SELVAGEM

Eduardo Viveiros de Castro
Museu Nacional — Rio de Janeiro

RESUMO: Ao tentarem catequizar os Tupinambá, os jesuítas encontravam sua maior dificuldade na "inconstância" apresentada pelos índios. Estes pareciam sedentos para aprender os ensinamentos jesuítas, mas a rapidez com que voltavam a seus antigos costumes era algo de assustador aos jesuítas. O artigo procura determinar essa inconstância selvagem. A vingança e o canibalismo, tão criticados pelos jesuítas, são fatores de grande importância para a existência Tupinambá. Estas noções – e práticas correlatas – constituem a sociedade e sua continuidade. A proibição do canibalismo é vista pelo autor como uma derrota da sociedade tupinambá.

PALAVRAS-CHAVE: Tupinambá-jesuítas-catequese-canibalismo-vingança.

Os que andastes pelo mundo, e entrastes em casas de prazer de príncipes, veríeis naqueles quadros e naquelas ruas dos jardins dois gêneros de estátuas muito diferentes, umas de mármore, outras de murta. A estátua de mármore custa muito a fazer, pela dureza e resistência da matéria; mas, depois de feita uma vez, não é necessário que lhe ponham mais a mão: sempre conserva e sustenta a mesma figura; a estátua de murta é mais fácil de formar, pela facilidade com que se dobram os ramos, mas é necessário andar sempre reformando e trabalhando nela, para que se conserve. Se deixa o jardineiro de assistir, em quatro dias sai um ramo que lhe atravessa os olhos, sai outro que lhe descompõe as orelhas, saem dois que de cinco dedos lhe fazem sete, e o que pouco antes era homem, já é uma confusão verde de murtas. Eis aqui a diferença que há entre umas nações e outras na doutrina da fé. Há umas nações naturalmente duras, tenazes e constantes, as quais dificilmente recebem a fé e deixam os erros de seus antepassados; resistem com as armas, duvidam com o entendimento, repugnam com a vontade, cerram-se, teimam, argumentam, replicam, dão grande trabalho até se renderem; mas, uma vez rendidas, uma vez que receberam a fé, ficam nela firmes e constantes, como estátuas de mármore: não é necessário trabalhar mais com elas. Há outras nações, pelo contrário – e estas são as do Brasil –, que recebem tudo o que lhes ensinam com grande docilidade e facilidade, sem argumentar, sem replicar, sem duvidar, sem resistir; mas são estátuas de murta que, em levantando a mão e a tesoura o jardineiro, logo perdem a nova figura, e tornam à bruteza antiga e natural, e a ser mato como dantes eram. É necessário que assista sempre a estas estátuas o mestre delas: uma vez, que lhes corte o que vicejam

os olhos, para que creiam o que não vêem; outra vez, que lhes cerceie o que vicejam as orelhas, para que não dêem ouvidos às fábulas de seus antepassados; outra vez, que lhes decepe o que vicejam os pés, para que se abstenham das ações e costumes bárbaros da gentildade. E só desta maneira, trabalhando sempre contra a natureza do tronco e humor das raízes, se pode conservar nestas plantas rudes a forma não natural, e compostura dos ramos.

(Antônio Vieira, *Sermão do Espírito Santo*, § III [1657])

O problema da descrença no século XVI brasileiro

Esta célebre página do "imperador da língua portuguesa" explora um motivo presente na literatura jesuítica sobre os índios brasileiros desde a chegada dos primeiros padres da Companhia em 1549: o gentio do país – inicial e exemplarmente, os Tupinambá litorâneos¹ – era muito difícil de converter. Não que fosse feito de matéria refratária e intratável; ao contrário, ávido de novas formas, mostrava-se entretanto incapaz de se deixar impressionar indelevelmente por elas. Gente receptiva a qualquer figura mas impossível de configurar, os índios – para usarmos um símile vegetal menos europeu que a estátua de murta² – eram como a mata que os agasalhava, sempre pronta a se refechar sobre os espaços precariamente conquistados pela cultura: eram como sua terra, enganosamente fértil, onde tudo parecia se poder plantar, mas onde nada brotava que não fosse sufocado incontinenti pelas ervas daninhas. Enfim: este gentio sem fé, sem lei e sem rei não oferecia um solo psicológico e institucional onde o Evangelho pudesse deitar raízes.

Entre os pagãos do Velho Mundo, o missionário sabia as resistências que teria a vencer: ídolos e sacerdotes, liturgias e teologias – religiões dignas deste nome, mesmo que nem sempre tão ciumentas quanto a sua própria. No Brasil, em troca, a palavra de Deus era acolhida alacremenente por um ouvido e ignorada displicentemente pelo outro; o inimigo aqui não era um dogma diferente, mas uma indiferença ao dogma, uma recusa de escolher. Inconstância, indiferença, olvido: "a gente destas terras é a mais bruta, a mais ingrata, a mais inconstante, a mais avessa, a mais trabalhosa de ensinar de quantas há no mundo", desfia o desencantado Vieira. Eis por que são Tomé fora designado por Cristo para pregar no Brasil; justo castigo para o apóstolo da dúvida, este de levar a crença aos incapazes de crer – ou capazes de crer em tudo, o que vem a dar no mesmo: "outros gentios são incrédulos até crer; os brasis, ainda depois de crer, são incrédulos".³

O tema da inconstância ameríndia fez fortuna, dentro e fora da reflexão missionária. Serafim Leite, o historiador da Companhia de Jesus no Brasil, fundase nas observações dos primeiros catequistas para identificar a "deficiência da vontade" e a "superficialidade de sentimentos" como principal impedimento à

conversão dos índios; mas socorre-se também da opinião de leigos, alguns insuspeitos de jesuitismo: G. Soares de Souza, A. Rodrigues Ferreira, Capistrano de Abreu, unânimes no apontar a amorfia da alma selvagem (Leite, 1938: 7-11).⁴ Esta proverbial inconstância não foi registrada apenas para as coisas da fé; ela passou, na verdade, a ser um traço definidor do caráter ameríndio, consolidando-se como um dos estereótipos do imaginário nacional: o índio mal converso que à primeira oportunidade manda Deus, enxada e roupas ao diabo, retornando feliz à selva, presa de um atavismo incurável.

A imagem do selvagem inconstante é conspícua na historiografia brasileira, desde o eminente e reacionário (Varnhagen 1959 [1854]): 51: "eram falsos e infiéis; inconstantes e ingratos...". A importação de mão-de-obra africana, por exemplo, foi justificada pela incapacidade de os índios suportarem o trabalho escravo na plantation canavieira (Freyre, 1954 [1933]: 316-8). A antropologia racista de Gilberto Freyre reservou ao contraste entre o vigor animal dos africanos e a preguiça vegetal dos ameríndios um papel maior.⁵ Mas autores muito mais politicamente corretos que estes dois também exploraram a oposição índios/africanos em termos da inconstância do gentio brasileiro:

[Os antigos moradores da terra] dificilmente se acomodavam... ao trabalho acurado e metódico que exige a exploração dos canaviais. Sua tendência espontânea era para atividades menos sedentárias e que pudessem exercer-se sem regularidade forçada e sem vigilância e fiscalização de estranhos. Versáteis ao extremo, eram-lhes inacessíveis certas noções de ordem, constância e exatidão, que no europeu formam como que uma segunda natureza e parecem requisitos fundamentais da existência da sociedade civil (Buarque de Holanda, 1956 [1936]: 43).

Por geral que seja, entretanto, e fundado em experiências variadas, parece-me que o conceito da natureza inconstante da alma selvagem deriva principalmente, no caso brasileiro, dos anos iniciais de proselitismo missionário entre os Tupi. O problema dos índios, decidiram os padres, não residia no entendimento, aliás ágil e agudo, mas nas outras duas potências da alma: a memória e a vontade, fracas e remissas.⁶ "É gente de muy fraca memória para as coisas de Deus..." (Pires, I: 323) Do mesmo modo, o obstáculo a superar não era a presença de uma doutrina inimiga, mas o que Vieira descreve como "as ações e costumes bárbaros da gentilidade" – canibalismo e guerra de vingança, bebedeiras, poliginia, nudez, ausência de autoridade centralizada e de implantação territorial estável –, e que os primeiros jesuítas rotulavam mais diretamente de "maus costumes". Veja-se Nóbrega (I: 452), por exemplo, em uma das fontes da página em epígrafe:

Esta gentilidad no tiene la calidad de la gentilidad de la primitiva Iglesia, los quales o maltratavan e matavan luego a quien les predicava contra sus ídolos, o creían en el Evangelio; de manera que se aparejavan a morir por Christo; pero esta gentilidad como no tiene ídolos por quien mueran, todo quanto les dizen creen, solamente la dificultad está en quitalles todas sus malas costumbres... lo qual pide continuación entr'ellos... y que vivamos con ellos y les criemos los hijos dea pequeños en doctrina y buenas costumbres...⁷

Anchieta enumera concisa e precisamente os impedimentos:

Os impedimentos que ha para a conversão e perseverar na vida cristã de parte dos Índios, são seus costumes inveterados... como o terem muitas mulheres; seus vinhos em que são muito continuos e em tirar-lhos ha ordinariamente mais dificuldade que em todo o mais... Item as guerras em que pretendem vingança dos inimigos, e tomarem nomes novos, e titulos de honra; o serem naturalmente pouco constantes no começado, e sobretudo faltar-lhes temor e sujeição... (1933 [1584]: 333)

É bem conhecida a estratégia catequética que tal imagem dos ameríndios motivou: para converter, primeiro civilizar; mais proveitosa que a precária conversão dos adultos, a educação das crianças longe do ambiente nativo; em lugar do simples pregar da boa nova, a polícia constante da conduta civil dos índios – reunião, fixação, sujeição e educação. Para inculcar a fé, era preciso antes dar ao gentio lei, e rei. A conversão dependia de uma antropologia, capaz de identificar os *humana impedimenta* dos índios (Pagden, 1982: 100-2), que eram de um tipo que chamaríamos hoje "sócio-cultural".

Muito já foi escrito sobre o impacto cosmológico causado pela descoberta do Novo Mundo, sobre a antropologia tomista ibérica, sobre a catequese jesuítica, sobre o papel da Companhia no Brasil colonial... Nada posso acrescentar a temas que fogem à minha competência.⁸ Interessa-me apenas determinar o que era isto que os jesuítas e demais observadores chamavam de "inconstância" dos Tupinambá. Trata-se sem dúvida de alguma coisa bem real, mesmo que se lhe queira dar outro nome: se não um modo de ser, ela era um modo de aparecer da sociedade tupinambá aos olhos dos missionários. É preciso vê-la conjuntamente com a voracidade ideológica dos índios, aquele extremo interesse com que escutavam e assimilavam a mensagem cristã sobre Deus, a alma e o mundo. Pois, repita-se, o que exasperava os padres não era nenhuma resistência ativa que os "brasis" oferecessem ao Evangelho, em nome de uma outra crença, mas sim o fato de que sua *relação com a crença* era intrigante: dispostos a tudo engolir, quando se os tinha por ganhos recalcitravam, voltando ao "vômito dos antigos costumes" (Anchieta, II: 194).

* * *

A aceitação entusiástica mas altamente seletiva de um discurso totalizante e exclusivista, a recusa em seguir até o fim este discurso não podiam deixar de parecer enigmáticas a homens de missão, obediência e renúncia; mas penso que este enigma continua a nos incomodar, mesmo que por motivos diferentes que os dos velhos jesuítas. Em primeiro lugar, a "inconstância" selvagem é um tema que ain-

da freqüenta, sob múltiplas formas, a ideologia dos modernos disciplinadores dos índios brasileiros.⁹ Em segundo lugar, e mais importante, ela de fato corresponde a algo que se pode experimentar na convivência com muitas sociedades ameríndias, algo de indefinível a marcar o tom psicológico, não só da relação dos índios com o cardápio ideológico ocidental, mas também, e de um modo ainda difícil de analisar, da relação consigo mesmas, com suas próprias e "autênticas" idéias e instituições. Por fim, e sobretudo, ela lança um desafio às concepções correntes de cultura, antropológicas ou leigas (e aos temas conexos da aculturação, mudança cultural etc.), que dependem profundamente de um paradigma derivado das noções de *crença* e de *conversão*.

Dizer, como fizeram a seu modo os jesuítas, que a resistência tupinambá ao cristianismo não se devia à sua religião mas à sua cultura não ajuda muito, pois nós modernos e antropólogos concebemos a cultura sob um modo teológico, como um "sistema de crenças" a que os indivíduos aderem, por assim dizer, religiosamente. A redução antropológica do cristianismo, empresa decisiva para a constituição de nossa disciplina, terminou por impregnar o conceito de cultura com os valores daquilo que ele pretendia abarcar. A "religião como sistema cultural" (Geertz, 1966) supõe uma idéia da cultura como sistema religioso.¹⁰

Sabemos por que os jesuítas escolheram os costumes como inimigo principal: bárbaros de terceira classe, os Tupinambá não tinham propriamente uma religião, apenas superstições.¹¹ Mas os modernos não aceitamos tal distinção etnocêntrica, e diríamos: os missionários não viram que os "maus costumes" dos Tupinambá eram sua verdadeira religião, e que sua inconstância era o resultado da adesão profunda a um conjunto de crenças de pleno direito religiosas... Os jesuítas, como se tivessem lido mas não entendido muito bem Durkheim, separaram desastrosamente o sagrado do profano (Pagden, 1982: 78); nós, em troca, sabemos que o costume é não só rei, mas deus. Pensando bem, talvez os jesuítas soubessem disto no fundo, ou não teriam logo detectado nos costumes o grande impedimento à conversão. É claro também, hoje, que o gentio tinha algo mais que maus costumes. Desde Métraux (1979), os antropólogos identificam nos testemunhos dos primeiros cronistas um conjunto de mitos de óbvia significação cosmológica, bem como estão cientes da importância dos xamãs e profetas na vida religiosa e política desta sociedade. Sabemos por fim que os Tupinambá, como os demais povos tupi-guarani, dispunham de um "sistema de crenças" – antropológicas, teológicas, cosmológicas – no qual o tema da "Terra sem Mal" ocupava um lugar maior (Clastres, 1975).

O "equivoco" dos jesuítas serviu de lição. Hoje a concepção religiosa da ordem cultural conhece grande sucesso no seio da Igreja progressista, só que desta vez a favor dos índios: mais próximas que a nossa dos valores originais do cristianismo, as sociedades indígenas transpirariam religiosidade por todos os poros, sendo verdadeiras teodicéias em estado prático. E assim, substituindo

do a imagem cristológica da encarnação por aquela antropológica da "enculturação", o novo missionário descobre que não são os índios que precisam se converter, mas ele próprio (alguém, naturalmente, precisa se converter). A Cultura Indígena, devidamente sublimada por uma vigorosa interpretação anagógica, torna-se a quintessência do bem, do belo e do verdadeiro. Daí o tradicionalismo ingênuo do missionário progressista, hostil ao menor sintoma de Aufhebung antropofágica por parte de suas ovelhas, como sua não menos ingênua crença na própria capacidade de se despir da cultura de origem e de ser miraculosamente enculturado com perdão da expressão pelo outro. Os velhos jesuítas, ao menos, sabiam que isso de deixar maus costumes é muito complicado.

Eles tinham, enfim, uma religião. Mas isto só torna o problema mais difícil de resolver: "... dizem que querem ser como nós..."; "desean ser christianos como nosotros..." (Nóbrega, I: 111, 139). Por que, afinal, desejariam os selvagens ser como nós? Se possuíam uma religião, e se de qualquer modo a cultura é um "sistema de crenças", cabe indagar que religião e que sistema eram estes que continham em si o desejo da própria perdição. Tomando a inconstância pela outra ponta, cabe assim indagar por que os Tupinambá eram inconstantes em relação à sua própria cultura/religião; por que, malgrado o que dizia Vieira sobre a dificuldade em fazê-los surdos às "fábulas dos antepassados", eles se mostravam tão dispostos a prestar igualmente ouvido às patranhas alheias.¹²

No século XVI, a religião sem culto, sem ídolos e sem sacerdotes dos Tupinambá constituiu um enigma aos olhos dos jesuítas, que em troca viram na "cultura" o núcleo duro do esquivo ser ameríndio. Hoje, o problema parece ser o de explicar como tal cultura, em primeiro lugar, foi capaz de acolher de modo tão benevolente a teologia e cosmologia dos invasores, como se estas, e estes, estivessem prefigurados em algum desvão de seu mecanismo (Lévi-Strauss, 1991: 292) – como se o inaudito fizesse parte da tradição, o nunca visto já estivesse na memória (Hugh-Jones, 1988: 149). Efeito-demonstração suscitado pelo reconhecimento da superioridade tecnológica dos estrangeiros? Coincidência fortuita de conteúdos entre a mitologia nativa e alguns aspectos da sociedade invasora? Tais hipóteses têm algum fundo de verdade, mas, menos que explicando algo, exigem elas próprias explicação. Pois elas supõem uma postura mais fundamental, uma "ouverture à l'autre" característica do pensamento ameríndio (Lévi-Strauss, 1991: 16), e que no caso tupinambá era particularmente intensa. O outro não era ali apenas pensável – ele era indispensável.

O problema, portanto, é determinar o sentido deste misto de abertura e timidez, docilidade e inconstância, entusiasmo e indiferença com que os Tupinambá receberam a boa nova; é saber o que eram esta "fraca memória" e esta "deficiência da vontade" dos índios, este acreditar sem fé; é compreender, enfim, o objeto deste obscuro *desejo de ser o outro, mas segundo os próprios termos*.

Nossa idéia de cultura desenha uma paisagem antropológica povoada de estátuas de mármore, não de estátuas de murta. Acreditamos que toda sociedade

tende a perseverar no seu próprio ser – a cultura sendo a forma reflexiva deste ser –, e que é preciso uma pressão violenta e maciça para que ela se deforme e transforme. Mas, sobretudo, cremos que o ser de uma sociedade é seu perseverar: a memória e a tradição são o mármore identitário de que é feita a cultura. cremos, por fim, que uma vez *convertidas* em outras que si mesmas, as sociedades que perderam sua tradição não têm retorno: não há retroceder, a forma anterior foi mortalmente ferida; o máximo que se pode esperar é a emergência de um simulacro inautêntico de memória, onde a "etnicidade" e a má consciência dividem o espaço da cultura perdida. Mas talvez, para sociedades cujo fundamento é a *relação ao outro*, não a *coincidência a si*, onde a relação tem primazia sobre a substância, nada disto faça sentido:

Stories of cultural contact and change have been structured by a pervasive dichotomy: absorption by the other or resistance to the other. (...) Yet what if identity is conceived not as a boundary to be maintained but as a nexus of relations and transactions actively engaging a subject? The story or stories of interaction must then be more complex, less linear and teleological. What changes when the subject of "history" is no longer Western? How do stories of contact, resistance, and assimilation appear from the standpoint of groups in which exchange rather than identity is the fundamental value to be sustained? (J. Clifford, 1988: 344)

* * *

Antes de serem efêmeras e imprecisas estátuas de murta, os Tupinambá foram vistos como homens de cera, prontos a receber uma forma. A primeira carta de Nóbrega em 1549 (I: 111) é otimista:

Todos estes que tratam connosco dizem que querem ser como nós, senão que nom tem com que se cubrão como nós, e este soo inconveniente tem. Se ouvem tanger à missa, já acodem, e quanto nos vem fazer, tudo fazem: assentão-se de giolhos, batem nos peitos, alevantão as mãos ao ceo; e já hum dos principaes delles aprende a ler e toma lição cada dia com grande cuidado, e em dous dias soube ho ABC todo, e ho insinamos a benzer, tomando tudo com grandes desejos. Diz que quer ser christão e nom comer carne humana, nem ter mais de uma mulher e outras cousas; soamente que há-de ir à guerra e os que cativar vendê-los e servir-se delles, porque estes desta terra sempre tem guerra com outros e asi andão todos em discordia. Comem-se huns a outros, digo hos contrarios. Hé gente que nenhum conhecimento tem de Deus, nem idolos, fazem tudo quanto lhe dizem.

Aqui estão alguns dos elementos do problema: entusiasmo mimético pelo aparelho ritual dos missionários; disposição em deixar os maus costumes; vácuo religioso clamando por ser preenchido. Os Tupinambá aparecem alienados, escravos de um triste desejo de reconhecimento.¹³ Discretamente, é verdade, o texto refere uma pequena intransigência deste chefe tão solícito: larga o canibalismo e

outros maus costumes, mas vai continuar indo à guerra. Tal intransigência reaparece em uma anedota de Thevet, que traz uma faceta adicional do "encontro" entre os Tupi e os missionários:

Un Roy aussi de ce país, nommé Pinda-houssoub, que je fus voir, luy estant au lict, atteint d'une fièvre continue, me demanda que devenoient les ames apres qu'elles estoient sorties hors du corps: et comme je luy eusse respondu, qu'elles alloient avec Toupan, là hault au ciel, avec ceux qui avoient bien vescu, et qui ne s'estoient vengez de l'injure de leurs ennemis, y adjoustant foy, entra en grand contemplation. (...) [D]eux jours apres il m'envoya querir, et estant devant luy me dist, Viença, je t'ay ouy faire grand compte d'un Toupan, qui peut toutes choses: Je te prie parle à luy pour moy, et fais qu'il me guerisse, et lors je seray debout, et en santé je te lerai de grands presens, et veux estre acoustre comme toy, et porter mesme grand barbe, et honorer Toupan comme tu l'honore. Auquel je feis response, que s'il vouloit guerir, et croire en iceluy, qui a fait le ciel, la terre, et la mer, et qu'il ne creust plus... à leurs Caraibes et enchanteurs, et qu'il ne se vengeast, ny mangeast ses ennemis, comme il avoit fait toute sa vie... sans doute il gueriroit, et que son ame apres sa mort ne seroit tourmentee des esprits malins, comme estoient celles de ses peres et meres. A quoy ce maistre Roytelet me fit response, que volontiers estant guery par la puissance de Toupan, qu'il accordoit presentement tous les articles que je luy avois proposez, hor mis un, qui estoit de ne se vanger de ses ennemis: et encores quand Toupan luy commanderoit de ne le faire, il ne scauroit accorder: Ou si par cas fortuit il l'accordoit, il meritoit mourir de honte (1953 [1575]: 85-6).

A pergunta de Pindabuçu sobre o destino póstumo das almas se torna ainda mais intrigante quando vemos que ela aparece, no texto da *Cosmographie*, logo após uma exposição da escatologia pessoal tupinambá (1953 [1575]: 84-5), a qual girava justamente em torno da proeza e vingança guerreiras, destinando aos bravos o paraíso, aos covardes uma existência miserável na terra. Note-se que o "régulo" indígena não argumenta com Thevet em termos metafísicos, recusando a chantagem cristã em nome de uma soteriologia diferente, mas em termos éticos, com a simples afirmação de um imperativo categórico. Note-se enfim que para ele, como para o principal de Nóbrega, é a vingança o ponto inegociável, não o canibalismo a ela associado.

Voltaremos ao problema do canibalismo e da guerra; fiquemos por ora com o pedido de informações sobre o Além feito por Pindabuçu. Foi provavelmente tal tipo de demanda que encantou os jesuítas, certos de terem encontrado os fregueses ideais para sua mercadoria. Assim, rejubilava-se Nóbrega (I: 136): "... ningún dios tienen cierto y qualquiera que le dicen ese creem..."; pedindo mais missionários a Portugal, dizia que não carecia serem ilustrados: "Acá pocas letras bastan, porque es todo papel blanco y no ay más que escribir a plazer..." (I: 142). Pero Correia relata a vontade dos principais em aprender a fé de Cristo (I: 220); e Leonardo Nunes (I: 254-5) avança uma possível explicação para tal desejo:

Pues quanto a los gentiles de la tierra veo tantas muestras que por el gran aparejo que veyo, me ponen muchas vezes en confusão para dexar de todo los christianos y meterme por antre ellos con todos los Hermanos, y segundo los deseos que esta gentilidad muestra que andemos entre ellos, por la mucha

voluntad que muestran... Y por no andar ya enseñándolos se perdieron muchas ánimas, porque son grandísimos los deseos que tienen de conocer a Dios y de saber lo que han de hazer para salvarse, porque temen mucho la muerte y el día del juicio y el infierno, de que tienen ya alguna noticia, después que nuestro Señor truxo al charíssimo Pedro Correa a ser nuestro Hermano, porque en las pláticas que les haze siempre le mando tocar en esso, por que el temor los meta en gradíssima confusión.

A notícia do Juízo Final causou grande admiração (Rodrigues, I: 410). E as solicitações de longa vida e saúde aos padres eram constantes: "Ho seu intento hé que lhe demos muyta vida e saude e mantimento sem trabalho como os seus feiticeiros lhe prometem" (Pires, I: 325); "porque pensan que le podíanmos dar salud..." (Lourenço, II: 44). No relatório da embaixada de Anchieta aos Tamoios, o missionário recorda seu discurso de chegada: disse que viera para que Deus

lhes dêsse abundancia de mantimentos, saúde, e vitória de seus inimigos e outras coisas semelhantes, sem subir mais alto, porque esta geração sem êste escalão não querem subir ao céu... (1933 [1565]: 199)

O principal da aldeia ouviu maravilhado sobre "o inferno e a glória", e advertiu seus companheiros para não fazerem mal ao padre: "Se nós outros temos medo de nossos feiticeiros, quanto mais o devemos ter dos padres, que devem ser santos verdadeiros..." (1933 [1565]: 204-5); por fim, pediu a intercessão de Anchieta junto a Deus: "rogai-lhe que me dê longa vida, que eu me ponho por vós outros contra os meus..." (1933 [1565]: 210).

Embora os jesuítas fossem os destinatários ideais, esta demanda de longa vida parece ter sido também dirigida a outros europeus eminentes – ver Thevet (1953: 20) sobre os pedidos a Villegagnon: "fais que nous ne mourions point..."¹⁴ Não demorou muito, é verdade, para que a atribuição de poderes taumatúrgicos aos missionários se transformasse no inverso. A água batismal, poderoso vetor patogênico (além de freqüentemente administrada in extremis), foi logo associada à morte, e recusada com horror pelos índios, que chegavam a fugir à chegada dos padres, e a lhes entregar os cativos de guerra por medo de feitiçaria (Nóbrega, I: 143; Pires, I: 395-7; Grã, II: 133-4; Sá, III: 18-20). O batismo era ainda considerado estragar a carne dos prisioneiros, tornando-a mortal para quem a ingerisse (Lourenço, I: 517-8; Correia, II: 67-8) – o que não devia andar longe da verdade. A mensagem escatológica dos padres passou assim a ser vista como mau agouro:

... como los ví juntos dixe a una lengua que aí venta que les dicesse alguna cosa de Dios, y ellos todos escuchavam, mas como vino a hablar de la muerte no quisieron oir, y dizían a la lengua que no hablase más... (Lourenço, II: 44);

el hablar de la muerte es acerca dellos mui odioso, porque tienen para sí que se la echan, y este pensamiento basta para morrerem de imaginación; y muchas vezes me an ellos rogado que no se la echasse... (Grã, II: 137)

Os grandes popularizadores desta teoria da letalidade do batismo foram os pajés e karaiba.

* * *

Longa vida, abundância, vitória na guerra – em suma, os temas da "Terra sem Mal". Os padres da Companhia foram portanto assimilados aos xamãs-profetas tupinambá, os *karaiba*. Isto deve ser visto dentro do contexto de classificação dos europeus em termos de personagens sobrenaturalmente poderosos: *Mair*, nome de um importante demiurgo, era o etnônimo para os franceses; e *karaiba* (termo que qualificava os demiurgos e heróis culturais, dotados de grande ciência xamânica) veio a designar os europeus em geral, não apenas os padres. Falando dos *karaiba* e suas práticas, Anchieta esclarece:

Todas estas invenções por um vocábulo geral chamam Caraiba, que quer dizer como cousa santa, ou sobrenatural; e por esta causa puseram este nome aos Portugueses, logo quando vieram, tendo-os por cousa grande, como do outro mundo, por virem de tão longe por cima das águas (1933: 332).

Thevet sugere mais diretamente que a assimilação dos europeus aos *karaiba* míticos encontrava-se pré-formada na religião tupinambá; o esperto frade parece também ter sido o primeiro a perceber a generalidade da associação ameríndia entre a chegada dos brancos e a volta de heróis míticos ou divindades:

Je ne passeray aussi plus oultre sur la dispute, si le diable sçait et congnoist les choses futures... Mais un cas vous diray-je bien, que long temps avant que nous y arrivassions l'esprit leur avoit predict nostre venüe: et je le sçai, non seulement d'eux memes, mais aussi de plusieurs Chrestiens Portugais, qui estoient detenez prisonniers de ce peuple barbare: Et autant en fut dit aux premiers Espagnols, qui onc decouvrirent le Peru, et Mexique (Thevet, 1953: 82; ver também Léry, 1980: 193-4).

Há, de fato, fortes indícios de que a "leitura" dos brancos em termos de *Mair* e *karaiba* foi mais do que uma metáfora inofensiva, e de que a astúcia tecnológica dos invasores desempenhou um papel nesta assimilação.¹⁵ Aqui se entrevê a ponta de um iceberg mitológico que pode dar sentido aos pedidos de longa vida aos padres e a outros europeus eminentes. Os mitos tupi da separação entre os humanos e os heróis culturais ou demiurgos são também mitos de origem da mortalidade; eles remetem, sob vários aspectos, ao tema da "origem da vida breve" analisado por Lévi-Strauss (1964). Ora, foi esta mesma matriz mítica de separação entre humanos e heróis culturais – fundante da condição humana, isto é, condição social e mortal (Clastres, 1975) – que serviu para pensar a diferença índios/europeus: os mitos de origem do homem branco, dos Tupi, como de muitos outros ameríndios, utilizam o motivo da *má escolha*, característico do complexo da vida breve, para dar conta da superioridade material dos brancos. Pode-se imaginar assim que, tendo feito a "boa escolha" na origem dos tempos, os brancos dispusessem também da ciência divina da não-mortalidade, atributo dos *Mair* e dos *karaiba* de quem eram os "sucesseurs et vrays enfans".

O tema da má escolha como originando as diferenças culturais entre índios e brancos não aparece diretamente em Thevet, mas em Abbeville (1975 [1614]: 60-1), sob a difundida forma da opção oferecida aos humanos pelo(s) demiurgo(s) entre as armas indígenas e as armas européias. Este tema se reencontra, por exemplo, na mitologia alto-xinguana (Agostinho, 1974: 41) e na rionegrina. Nesta última, tanto na versão barasana (Hugh-Jones, 1988) como na maku (que diz respeito à diferença Maku/Tukano – Ramos et al., 1980: 168), achamos ainda o motivo "Esaú e Jacó" da inversão da ordem de senioridade entre um par de irmãos, que Abbeville (1975: 251-2) registra para o mito tupinambá.

R. da Matta (1970; 1973), em trabalhos pioneiros, demonstrou a relação estrutural entre os mitos timbira de origem da cultura (fogo de cozinha) e de origem dos brancos. Recentemente, Lévi-Strauss (1991) observou que a estória de Auké analisada por Matta é uma inversão do mito tupinambá de origem dos brancos, recolhido por Thevet como episódio de um vasto ciclo cosmogônico. De minha parte, sugeriria uma relação, que não creio ter sido até agora registrada, entre os mitos de origem dos brancos e a origem da vida breve (cuja pertinência ao complexo de origem do fogo/cultura foi exposta em *Le cru et le cuit*). Lévi-Strauss aborda os mitos da vida breve em termos do "código dos cinco sentidos"; é possível ver no motivo da má escolha uma modulação deste código: em lugar de erros relacionados com a sensibilidade, teríamos aqui uma falta ligada ao bom senso (ao entendimento). A ruptura dos demiurgos tupinambá com os humanos, fruto da ingratidão ou agressividade destes, pode igualmente ser vista como caso exemplar de "má escolha", ausência de discernimento por parte dos humanos (índios – pois esta ruptura engendra a diferença brancos/índios).

O mito rionegrino analisado por Hugh-Jones é uma variante muito próxima do mito tupinambá. Não há aqui espaço para analisar em detalhe a relação entre eles; chamo a atenção apenas para um aspecto do primeiro. Ele estabelece uma conexão direta entre a origem da vida breve (dos índios) e a origem dos brancos; estes últimos são semelhantes às aranhas, cobras e mulheres, em sua capacidade de longa vida, ligada à troca de pele. Ao contrário da troca de pele natural das cobras, aranhas e mulheres (menstruação); os brancos trocam uma pele cultural, as roupas; sabedoria técnica e imortalidade assim se ligam. O tema da troca de pele = imortalidade é central na cosmologia de vários grupos tupi contemporâneos; entre os Araweté (Viveiros de Castro, 1986) ele está associado aos Maï (cf. Mair).

Mencione-se ainda uma transformação negativa deste tema, que associa causalmente a imortalidade dos brancos e a vida breve dos índios: o famoso complexo andino e subandino do pishtaco ou pelacara, hipóstase monstruosa dos brancos que caçam os índios para retirar-lhes a pele do rosto (ou a gordura do corpo) e usá-la para o rejuvenescimento de seu próprio povo (Gow, 1991a: 245). Os Piro estudados por Gow sustentam a tese de que os pelacara abastecem os cirurgiões plásticos das grandes cidades, numa interessante leitura moderna do motivo da troca de pele.

Isto não significou, diga-se logo, que aos europeus tenha sido votado qualquer "culto", de *dulia* ou de *latria*. Assim que começaram a mostrar sua face mesquinha, foram mortos como todo inimigo; sua covardia no momento de enfrentar a borduna do executor, aliás, era motivo de espanto e chacota. A religião tupi-guarani, como mostrou H. Clastres, fundava-se na idéia de que a separação entre o humano e o divino não era uma barreira ontológica infinita, mas algo a ser superado: homens e deuses eram consubstanciais e comensuráveis; a humanidade era uma condição, não uma natureza.¹⁶ Semelhante teologia, alheia à transcendência, era avessa à má consciência e imune à humildade. Mas ela tampouco fa-

vorecia a contrapartida "dialética" destas afecções: era inconcebível aos Tupi a arrogância dos povos eleitos, e a compulsão a reduzir o outro à própria imagem. Se europeus desejaram os índios porque viram neles ou animais úteis, ou homens (europeus e cristãos) em potência, os Tupi desejaram os europeus em sua alteridade plena, que lhes apareceu como uma possibilidade de autotransfiguração, como um signo da reunião do que havia sido separado na origem da cultura, capaz portanto de alargar a condição humana, ou mesmo de ultrapassá-la. Foram portanto talvez os ameríndios, não os europeus, que tiveram a "visão do paraíso", no desencontro americano... Para os primeiros, não se tratava de impor maniacamente sua identidade sobre o outro, ou recusá-lo em nome da própria excelência étnica; mas sim de, estabelecendo uma relação com ele, transformar a própria identidade: a inconstância da alma selvagem, em seu momento de abertura, é a expressão de um modo de ser onde "exchange rather than identity is the fundamental value to be sustained", para retomarmos a profunda reflexão de Clifford.

Afinidade, portanto, não identidade, era o valor fundamental a ser buscado. Recordemos aqui que a teologia de alguns povos tupi está imediatamente fundada numa sociologia da troca: a diferença entre deuses e homens se formula na linguagem da aliança de casamento (Viveiros de Castro, 1986) – aquela mesma linguagem que os Tupinambá usavam para pensar e incorporar seus inimigos. Os europeus vieram partilhar um espaço que já estava povoado pelas figuras tupi da alteridade: deuses, afins, inimigos, cujos atributos se intercomunicavam. É a partir daí, por exemplo, que se podem interpretar as diversas observações sobre a "grande honra" almejada pelos índios ao entregarem suas filhas e irmãs em casamento aos europeus (Anchieta, II: 77; III: 549; 1933: 201-2; Abbeville, 1975: 63). Além de um cálculo de benefícios econômicos – ter genros ou cunhados entre os senhores de tantos bens era certamente uma consideração de peso –, há que se levar em conta os aspectos não materiais, pois se está falando de "honra". Era em termos desta mesma idéia de "honra" que os cronistas interpretavam a cessão de mulheres aos cativos de guerra, antes de sua execução cerimonial (Correia, I: 227; Monteiro, 1949 [1610]: 411; Cardim, 1978 [c. 1584]: 114). A honra parece-me aqui marcar o lugar do valor cardinal da cultura tupinambá: a captura de alteridades no exterior do *socius* e sua subordinação à lógica social "interna" – pelo dispositivo paradigmático do endividamento matrimonial – eram o motor e motivo principais desta sociedade, respondendo por seu impulso centrífugo. Guerra aos inimigos ou hospitalidade entusiástica aos europeus, vingança canibal ou voracidade ideológica eram, literalmente, o mesmo combate: absorver o outro e, neste processo, alterar-se.¹⁷ Deuses, inimigos, europeus eram figuras da afinidade potencial, modalizações de uma alteridade que atraía e devia ser atraída; uma alteridade sem a qual o *socius* soçobraria na indiferença e na paralisia.

Perguntas como a de Pindabuçu para Thevet ecoam na literatura missionária;¹⁸ a pregação escatológica dos jesuítas fez grande sucesso, ao menos no iní-

cio. Ela vinha encontrar uma questão-chave da religião indígena, a recusa da mortalidade pessoal (Clastres, 1975; Viveiros de Castro, 1986). De seu lado, a mensagem apocalíptica cristã convergia para o tema nativo da catástrofe cósmica que irá aniquilar a terra.¹⁹ Mas parece-me haver aqui mais que estas convergências – evidentemente filtradas de um conjunto sob os demais aspectos estranho às idéias nativas – na atenção às notícias do Além trazidas pelos padres. Na medida mesma em que provinham "do outro mundo", como formulou Anchieta, os europeus eram mensageiros da exterioridade, familiares das almas e da morte: como os *karaiba* ou "santidades" a que foram assimilados, sua província era a não-presença; como eles, portanto, os europeus estavam na posição de enunciação adequada para falar do que estava além do domínio da experiência.

Não penso que a inegável convergência de conteúdos entre a religião tupi-guarani e a palavra dos missionários possa servir de explicação final. Demandas tão desconcertantes (para os antropólogos e demais culturalistas) quanto as dos Tupinambá podem ser observadas ainda hoje: P. Gow (1991b, c) relata como os Piro, cuja cosmologia não é particularmente semelhante à dos Tupi quinhentistas, dirigiam aos missionários do Summer Institute of Linguistics o mesmo tipo de pergunta, delegando a eles e a outros gringos a competência – nada isenta de ambigüidade – quanto ao saber da exterioridade: a morte, os confins do mundo habitado, os céus. Muitos observadores testemunharam fatos análogos. Por isto, tenho minhas reservas quanto à hipótese de H. Clastres (1975: 63) de que o êxito dos jesuítas junto aos Guaraní (o sucesso junto aos Tupi costeiros foi bem menor, diga-se de passagem)²⁰ deveu-se às analogias entre a escatologia cristã e o tema da Terra sem Mal – com a vantagem extra, para a primeira, de que ela não corria o risco de desmentidos, pois, ao contrário do que prometia o discurso profético nativo, o paraíso cristão não podia ser atingido em vida. A explicação para a receptividade (inconstante...) ao discurso europeu não me parece dever ser procurada apenas ou principalmente no plano dos conteúdos ideológicos, mas naquele das formas de relação com a cultura ou tradição, de um lado, e naquele das estruturas sociais e cosmológicas globais, de outro. Uma cultura não é um "sistema de crenças", mas – já que deve ser algo – um conjunto de estruturas potenciais da experiência, capaz de suportar conteúdos tradicionais variados e de absorver novos: é um dispositivo "culturante" de processamento de crenças. Mesmo no plano doxológico da "cultura culturada", penso que é mais produtivo nos indagarmos sobre que condições facultam a certas culturas atribuir às "crenças" alheias um estatuto de complementaridade ou de alternatividade em relação às próprias "crenças".

Os missionários, em particular, foram vistos como *karaiba*, e souberam utilizar-se disto. Sua errância e seu discurso hortativo os aparentava desde o início a estes últimos; passaram também a adotar a pregação matinal, à moda dos xamãs e chefes (Correia, I: 220); usaram liberalmente o canto como instrumento de sedução, aproveitando o alto conceito de que gozavam a música e os bons cantores (entre eles os *karaiba*) junto aos Tupinambá – provavelmente se beneficiando da mesma imunidade que protegia os profetas errantes e demais "senhores da fala" (Cardim, 1978 [1583]: 186); atenderam, com as devidas reservas mentais, à de-

manda nativa, prometendo vitória sobre os inimigos e abundância material (Anchieta, 1933: 199); aos pedidos de cura e longa vida, respondiam com o batismo e a pregação da vida eterna (Azpicuelta, I: 180); aceitaram, levemente constrangidos, até mesmo imputações de presciência (Sá, III: 40)...²¹

Os Tupinambá souberam também, é claro, aproveitar-se dos missionários. Em primeiro lugar, se os *karaiba* foram em diversas ocasiões opositores ferrenhos dos padres, não poucos destes personagens se apropriaram do discurso cristão, desafiadora ou oportunisticamente:

Trabajé por me ver con un hechizero, el mayor desta tierra... Preguntéle *in qua potestate hec faciebat*, si tenía comunicación con Dios que hizo el cielo y la tierra y reinava en los cielos... Respondióme con poca vergüenza, que él era dios y avía nacido dios, y presentóme allí uno a quien decía aver dado salute, y que el Dios de los cielos era su amigo, y le aparecía en nuves, y en truenos, y en relámpagos... (Nóbrega, I: 144)

Outro "feiticeiro errante", de uma aldeia pernambucana,

viendo el crédito que tenían los Padres con el gentil, decía que era su pariente y que los Padres decían la verdad, y que él ía muriera y pasara desta vida y tornara a vivir como decían los dichos Padres, y que portanto creiessen en él, y dábanle en este medio tiempo las hijas a su petición... (Rodrigues, I: 320)²²

Em segundo lugar, as inúmeras referências das cartas jesuíticas a "principais" desejosos de se converterem sugerem que os homens politicamente poderosos, chefes de aldeia ou de casa, agarraram pelos cabelos a oportunidade de entrar de posse em um saber religioso alternativo ao dos *karaiba*; sem que seja preciso aceitar a hipótese de H. Clastres sobre a "contradição entre o político e o religioso" na sociedade tupi pré-colonial, pode-se ainda assim ver aqui uma disputa entre eminências concorrentes.²³ O uso dos padres para a consecução de objetivos políticos próprios, aliás, era extensivo: os Tamoio de Iperoig aceitaram a embaixada de Anchieta de forma a ganhar os portugueses como aliados contra seus adversários tradicionais, os Tupiniquim de São Vicente... Muito pouco inclinados a qualquer oposição segmentar, os Tupi vendiam a alma aos europeus para continuar mantendo sua guerra particular contra outros Tupi. Isto nos ajuda a entender por que os índios não transigiam com o imperativo de vingança; para eles a religião, própria ou alheia, estava subordinada a fins guerreiros: em lugar de terem guerras de religião, praticavam uma religião da guerra.

* * *

Os padres foram, então, vistos como uma espécie particularmente poderosa de *karaiba*. Mas eis o verdadeiro problema: acreditavam os Tupinambá em seus profetas? As primeiras cartas jesuíticas lamentam – não sem antecipar um proveito – a credulidade dos índios, que se deixariam guiar cegamente pelas "santidades": "qualquier de los suios que se quiere hazer su dios lo creen y le dan entero crédito..." (Nóbrega, I: 137-8); "ay entre ellos algunos a quien tienen por sanctos y dan tanto crédito que lo que les mandan hacer esso hazen" (Correia, I: 231). São bem conhecidas as cerimônias de transfusão de poderes espirituais realizadas pelos xamãs, as curas, previsões e proezas sobrenaturais que se lhes creditava, suas funções de "mediação" entre o mundo dos vivos e dos mortos, para não falarmos das formidáveis migrações desencadeadas e conduzidas pelos *karaiba* em busca da Terra sem Mal. Não há dúvida, em suma, de que xamãs e profetas gozavam de "imenso prestígio" (Clastres, 1975: 42) junto aos Tupinambá, desempenhando um papel religioso central. Resta saber se tal prestígio, que se comunicou em boa medida aos missionários cristãos, pode ser traduzido na linguagem político-teológica da fé e da crença.

Embora os jesuítas constatem tal prestígio deletério dos *karaiba*, é curioso que estes *não* apareçam nas cartas como obstáculo principal à conversão do gentio, mas como um percalço suplementar, parte dos maus costumes nativos e incapaz por si só de turvar o desejo de cristianização:

Los gentiles, que parece que ponían la bienaventurança en matar sus contrarios y comer carne humana, y tener muchas mugeres, se van mucho emendando, y todo nuestro trabajo consiste en los apartar desto. Porque todo lo demás es fácil, pues no tienen ídolos, aunque ay entre ellos algunos, que se hazen santos y les prometen salud y victoria contra sus enemigos. Con quanto gentiles tengo hablado en esta costa, en ninguna hallé repugnancia a lo que dezía: todos quieren y dessean ser christianos, pero deixar sus costumbres les parece áspero... (Nóbrega, I: 267-8)

... tirándoles las matanças y el comer carne humana y quitándoles los hechizeros y haziéndolos bivar con una sola muger... (Blázquez, II: 430)

No período do desencanto jesuítico que logo seguiu o otimismo inicial, a típica inconstância selvagem prepondera sobre a ação das santidades, como entrave à conversão: "... porque como não tem quem adorem, salvo uma sanctidade que lhe vem de anno em anno... facilmente dizem que querem ser christãos, e así facilmente tornão atraz..." (Pires, II: 324). Pouco a pouco, os padres começaram a perceber que o tipo de crença nos *karaiba* não era exatamente aquele que gostariam fosse votado a eles e à sua doutrina: "Algunos dellos que se hazen santos entre ellos aora les dan crédito aora no, porque las más de las vezes los hallan en mentira" (Correia, II: 447). Não se ponha isto na conta de mero despeito e ciúme profissional; o ceticismo, reconheciam os padres, se estendia a eles mesmos:

Y vale poco irles predicar y volver para casa, porque, aunque algún crédito den, no es tanto que baste a los desraigar de sus biejas costumbres, y créennos como creen a sus hechizeros, los quales a las vezes les mienten y a las vezes aciertan a dezir verdad... (Nóbrega, II: 452)

Profetas que caíam em desgraça junto a seus seguidores eram frequentemente mortos (Thevet, 1953: 81; Cardim, 1978: 103). Em certos casos, como naquele do feiticeiro pernambucano reportado por V. Rodrigues (ver *supra*), foram os padres os responsáveis por tal descrédito (ver também Abbeville, 1975: cap. XII). Uma situação sem dúvida inquietante: não seria este tipo de adesão condicionada à veracidade das profecias e à eficácia das curas que poderia predispor à religião revelada. O estilo de religiosidade tupinambá não era de molde a criar um ambiente para a autêntica fé: "... bien que no hai en esta tierra idolatría, sino ciertas sanctidades que ellos dicen que ni creen ni dexan de creer" (Grã, II: 292). Nem crêem nem deixam de crer... ou, como poria mais tarde Vieira, "ainda depois de crer, são incrédulos". Os missionários, que poucos anos antes haviam insistido sobre a universal credulidade dos índios, deram-se conta de que as coisas eram bem mais complicadas, e que a crença nas santidades e nas fábulas dos antepassados não desenhava em negativo o lugar de uma conversão.

Esta versão tupinambá do "problème de l'incroyance au 16^e siècle" apresenta dois aspectos interligados – um cognitivo, o outro político. Quando Vieira dizia que o jardineiro de suas estátuas de murta deve cortar "o que vicejam os olhos, para que creiam o que não vêem", talvez estivesse fazendo mais que uma alusão evangélica. Do mesmo modo, quando os cronistas nos pintam os Tupinambá qualificando certas afirmações religiosas por frases do tipo: "conforme nos dizem os nossos *karaiba*", "o lugar que nossos pajés dizem ter visto" (Thevet, 1953: 85, 99; Léry, 1980: 220-1), isto pode significar mais – ou, antes, menos – que o reconhecimento da absoluta autoridade dos xamãs e profetas no que respeitava o Além.

A língua tupinambá, como é comum nas culturas ameríndias, distinguia entre a narração de eventos pessoalmente experimentados pelo narrador daqueles ouvidos de terceiros.²⁴ Minha experiência com os Araweté, povo tupi que apresenta numerosas afinidades com os Tupinambá – inclusive na centralidade da figura dos xamãs como formuladores e divulgadores do saber cosmológico –, inclina-me a interpretar as declarações do tipo "assim dizem nossos pajés" como sendo fórmulas citacionais que marcam uma relação não experiencial do falante com o tópico do discurso. No caso araweté, onde proliferam xamãs e versões do que se passa no céu com os mortos e os deuses, isto está claramente associado a uma distinção entre o conhecimento obtido pelos próprios sentidos daquele obtido pela experiência (direta ou indireta) de terceiros, conhecimentos que não possuem o mesmo estatuto epistemológico. Estou longe de pensar que os Araweté "não creiam no que não vêem" – mas eles tomam extremo cuidado em distinguir

o que viram do que ouviram; e isto é especialmente marcado no caso das informações cosmológicas que dão ou que pedem. Não tenho dúvida de que eles acreditam em seus xamãs – mas de um modo que Vieira possivelmente resumiria como "ainda depois de crerem, são incrédulos", pois certamente eles não têm nada de parecido com uma verdade revelada, e a noção de dogma lhes é completamente estranha. É claro, por fim, que variadas fabulações xamânicas apontam para um foco virtual com todas as características de um sistema – mas não penso que se trate de um sistema de "crenças"; de resto, a proliferação de xamãs e discursos xamanísticos impede o congelamento de qualquer ortodoxia. Lá não há crentes, pois não há hereges. Seria diferente no caso tupinambá?

Este problema epistemológico é na verdade político, como perceberam os jesuítas:

... me parece que se ha de tener con ellos mucho trabajo, y una de las causas y más principal es porque no tienen rey, antes en cada Aldea y casa ay su Principal. Assí es que es necessario andar de povoación en povoación... Y sy oviera rey, él convertido, fueron todos... (Correia, I: 231)

Não estão sujeitos a nenhum rei ou chefe e só têm nalguma estima aqueles que fizeram algum feito digno de homem forte. Por isso freqüentemente, quando os julgamos ganhos, recalcitram, porque não há quem os obrigue pela força a obedecer... (Anchieta, II: 114)

Mas é o *Diálogo da conversão do gentio* que põe o dedo na ferida:

Se tiveram rei, poderão-se converter, ou se adoraram alguma cousa; mas, como nam sabem que cousa hé crêr nem adorar, não podem entender ha pregação do Evangelho, pois ella se funda em fazer crer e adorar a hum soo Deus, e a esse só servir; e como este gentio nam adora nada, nem cree nada, todo o que lhe dizeis se fica nada (Nóbrega, II: 320)

Aqui está: os selvagens não crêem em nada porque não adoram nada; e não adoram nada – permito-me interpretar – porque não têm rei. A ausência de poder centralizado não dificultava apenas logisticamente a conversão (não vigorando o *cujus regio, ejus religio*, os missionários precisavam operar no varejo); ela a dificultava, acima de tudo, conceitualmente. Os brasis não podiam adorar e servir a um Deus soberano porque não tinham soberanos nem serviam a ninguém. Sua inconstância derivava, portanto, da ausência de sujeição: "não há quem os obrigue pela força a obedecer...". Crer é obedecer, lembra Paul Veyne (1983: 44); é curvar-se à verdade revelada, adorar o foco de onde emana, venerar seus representantes. No modo de crer dos Tupinambá não havia lugar para a entrega total à palavra alheia: "como no tiene[n] idolos por quien mueran", não podiam ter religião e fé, que exigem a disposição em morrer por alguma coisa. E conclui filosoficamente Luís da Grã (II: 147): "y lo que parecía que les ayudaría a ser

christianos, que es no tener ídolos, esso parece que les desayuda, porque no tienen sentido alguno". Inconstância, indiferença, nada:

Lo que yo tengo por maior obstáculo para la gente de todas estas naciones es su propia condición, que ninguna cosa sienten mucho, ni pérdida spiritual ni temporal suia, de ninguna cosa tienen sentimiento mui sensible, ni que les dure... (Grã, II: 294)

A validação da cosmologia nativa pelo recurso à palavra dos pajés e profetas não significava, portanto, uma "crença" nesta e nestes, no sentido político-teológico do termo, porque faltava exatamente o componente de sujeição, de abdicação do juízo e da vontade. O protestante Léry notava com certo prazer perverso (1980: 192):

Au reste, nos Toïiou pinambaoult ... nonobstant toutes les cérémonies qu'ils font, n'adorent pas en fléchissant les genoux ou selon d'autres manifestations extérieures. Ils n'adorent ni leurs Caraïbes, ni leurs Maracas, ni quelque créature que ce soit...

A referência de Léry aos maracás é interessante, pois a insistência dos jesuítas sobre o fato de que os selvagens não tinham "ídolos" não significa que praticassem uma religião sem qualquer forma de objetivação material. Os chocalhos de xamanismo, sobre possuírem uma evidente importância mágica e simbólica, recebiam uma decoração antropomorfa, e falavam com seus donos;²⁵ e há referências esparsas a desenhos e objetos supostos representarem espíritos. Do mesmo modo, os jesuítas e demais cronistas se estendem sobre as marcas de respeito dedicadas aos karaiba errantes: limpeza dos caminhos que os conduziam até às aldeias, cânticos de boas-vindas, doação de alimentos, extra-territorialidade. Mencionam também o temor que estes xamãs-profetas despertavam, em sua capacidade de lançar a morte sobre os que os desagradavam; e naturalmente escandalizavam-se ao ouvi-los se definirem como "deuses e filhos de deuses", nascidos de virgens etc. Entretanto, nada disto bastou para caracterizar, aos olhos europeus, uma religião e um culto, na ausência dos indispensáveis "temor e sujeição" (Anchieta); os Tupinambá não adoravam estes objetos e personagens, desconhecendo a capacidade de sentir uma reverência e um temor propriamente religiosos, fundamento de uma crença digna deste nome.²⁶

Assim se vê que as três ausências "constitutivas" do gentio brasileiro estavam causalmente encadeadas: não tinham fé porque não tinham lei, não tinham lei porque não tinham rei. A verdadeira crença supõe a submissão regular à regra, e esta supõe o exercício da coerção por um soberano. Porque não tinham rei, acreditavam nos padres; porque não o tinham, desacreditavam. A recusa do Estado, para recordarmos um motivo famoso, não se manifestava portanto apenas, ou principalmente, no discurso profético, negador da ordem social (H. Clastres, 1975); ela já estava embutida na relação com todo discurso, enquanto ordem de razões com pretensão totalizante, e isto incluía a palavra dos karaiba.²⁷ Os Tupinambá faziam tudo quanto lhes diziam profetas e padres – exceto o que não queriam.

Ressalvo que não vejo os Tupinambá como um povo de individualistas céticos e positivistas; nem penso que sugerir ser inadequado assimilar uma cultura a um sistema de crenças deva desaguar no utilitarismo da "razão prática" (no sentido de Sahlins, 1976). Meu ponto é que o "génie du paganisme" (Augé, 1982) não fala a língua teocrática da crença. Pierre Clastres fez a pergunta: é possível conceber um poder político que não esteja fundado no exercício da coerção? Bem, ela vale esta outra: é possível conceber uma forma de religião que não esteja fundada na experiência normativa da crença? Talvez se trate do mesmo problema; mas a resposta de Clastres foi a invenção da "sociedade primitiva", sujeito transcendente do poder político não coercitivo, ao passo que a resposta à segunda pergunta implica a problematização deste sujeito.

O nó da questão, enfim, está na idéia de que a religião é a via real que conduz à essência última de uma cultura. Por trás disto se ergue o fetiche durkheimiano da Totalidade: impulso de contemplação e constituição do Todo, a crença da tribo é a crença na tribo, é o ser e o perseverar da tribo. Duvidar que tal fetiche seja adorado pelos selvagens é duvidar da idéia mesma de Sociedade enquanto totalidade reflexiva e identitária que se institui pelo gesto fundamental de exclusão de um exterior. Não é preciso ser nominalista, inglês ou pós-moderno para duvidar disto. A religião tupinambá, enraizada no complexo do exocanibalismo guerreiro, desenha uma forma onde o *socius* se constitui na relação com o outro, onde a incorporação do outro depende de um sair de si – o exterior está em processo incessante de interiorização, e o interior não é mais que movimento para fora. Nesta topologia não há totalidade, mônada ou bolha identitária que investe obsessivamente em suas fronteiras e usa o exterior como espelho diacrítico de sua coincidência a si: o *socius* é literalmente um "limite inferior da predação" (Lévi-Strauss, 1984: 144), o resíduo indigerível; o que o move é a relação com o fora. O outro não é aqui um espelho, mas um destino.

Não estou dizendo – para insistirmos nesta antropologia negativa – que não tenha existido algo como uma religião, uma ordem cultural, ou uma sociedade tupinambá. Sugiro simplesmente que esta religião não se formulava em termos da categoria da crença, esta ordem cultural não se fundava na exclusão unicista das ordens alheias, e esta sociedade não podia ser pensada fora de sua relação intrínseca com a alteridade. O que estou dizendo é que a filosofia tupinambá afirmava uma incompletude ontológica essencial: incompletude do *socius* e, em geral, da condição humana. Estou dizendo que se tratava de uma ordem onde o interior e a identidade estavam hierarquicamente englobados pela exterioridade e pela diferença, o devir e a relação prevaleciam sobre o ser e a substância. Para este tipo de cosmologia, os outros são uma solução, antes de serem – como foram os invasores europeus – um problema. A murta possui razões que o mármore desconhece.

A inconstância selvagem apareceu aos olhos dos jesuítas sob a luz adicional do interesse mesquinho: crer ou não crer era para o gentio uma questão das vantagens materiais que dali adviessem:

Esta gente, Padre [Loyola], no se convierte con le dizir de las cosas de la fee, ni con razones, ni palabras de predicación... El modo de los convertirlos, de los blancos, es alleguar commodidades temporales sin noticia alguna de cosas de la fee... (Grã, II: 137)

Y si algunas apparentias de bien y alguna esperança nos tienen dado en estos seis años que a que con ellos tratamos, alo causado más el interesse y la esperança dél que ellos tienen, que no el fervor de la fe que en sus corações tengan (Nóbrega, II: 171).

É verdade... que nossos catecúmenos nos deram ao princípio grande mostra de fé e probidade. Mas, como se movem mais pela esperança de lucro e certa vanglória do que pela fé, não têm nenhuma firmeza e facilmente à menor contrariedade voltam ao vômito, sobretudo não tendo nenhum temor dos cristãos (Anchieta, II: 208)

Huma cousa tem estes peor de todas, que quando vem à minha tenda, com hum anzol que lhes dê, os converterei a todos, e com outros os tornarei a desconverter, por serem incostantes, e não lhes entrar a verdadeira fee nos corações... (Nóbrega, II: 320)

Se a princípio os jesuítas rejeitaram isto que viram como pura venalidade espiritual, não demorou para que recorressem pragmaticamente à chantagem econômica como forma de persuasão e controle:

Grande es la embidia que los gentiles tienen a estos nuevamente convertidos, porque ven quán favorecidos son del gobernador y de otras principales personas, y si quisiésemos abrir la puerta al baptismo quasi todos se vendrían, lo qual no hazemos si no conocemos ser aptos para esso, y que viene[n] con devoción, y con contrición de los malos costumbres en que se ha[n] criado, y tambien porque no tornem a retroceder... (Pires, I: 254)

Yo tengo dicho a algunos indios principales destas partes algunas cosas acerca de mandar el Rei que no les den cuchillos grandes ni pequeños... y que lo haze, porque no es razón que las cosas buenas que Dios crió que las den a los que a Dios no conocen, hasta entretanto que primero se hagan todos christianos... en estas partes de S. Vicente, como por toda la costa, lo más seguro y firme a de ser ponerlos en necesidad, que vean ellos claramente que no tienen ningún remedio para aver la heramienta para sus roças, sino es tornarse christianos... (Correia, I: 444-5)

Em suma: o gentio não só era inconstante, como se guiava, em suas deambulações ideológicas, pela cobiça de bens temporais. Eis um outro tema que fez fortuna, na construção da imagem negativa do "índio" – homem leviano, capaz de fazer qualquer coisa por um punhado de anzóis – e que continua a freqüentar os pesadelos de muitos observadores bem-intencionados: antropólogos, indigenistas, missionários progressistas, que gostariam de ver "seus" índios recusarem, em nome dos valores mais altos da cultura nativa, as quinquilharias com que lhes acenam. Como racionalização, costuma-se recorrer ao argumento da superioridade técnica dos implementos europeus, cuja irresistí-

vel atração corrói o mármore do orgulho e da autenticidade culturais. Sem pôr em dúvida as vantagens materiais muito palpáveis que "cuchillos grandes y pequeños" oferecem a povos desprovidos de metalurgia,²⁸ penso porém que esta explicação trai um utilitarismo banal, podendo terminar por validar juízos como o dos jesuítas. A alternativa de se considerar a "venalidade" e "leviandade" indígenas como uma fachada irônica e calculista – permitindo a obtenção de coisas preciosas (como instrumentos de ferro, ou a tranqüilidade) em troca de concessões irrelevantes (como a alma, ou o reconhecimento dos poderes constituídos) – não é inteiramente falsa, mas me parece insuficiente. Certamente muitos povos indígenas trataram e tratam os brancos como idiots savants de quem se podem subtrair objetos maravilhosos em troca de gestos de fachada; e muitos outros pagam o preço da adesão verbal para que os deixem em paz.²⁹ Mas, além de implicar uma concepção estática e reificada da cultura, como algo a ser preservado sob camadas de verniz refletor à guisa de camuflagem, este argumento esquece que em muitos casos as "concessões" foram bem reais, e que os efeitos da introdução de bens e valores europeus sobre as estruturas sociais nativas foram profundos. Ele esquece também que a relação com a parafernália dos invasores, ainda que inevitavelmente guiada por fins culturais autóctones, não se deixa ler sempre em termos de um instrumentalismo auto-esclarecido. Ele ignora, sobretudo, que a cultura estrangeira foi muitas vezes visada em seu todo como um valor a ser apropriado e domesticado, como um signo a ser assumido e praticado enquanto tal.

Não é mera pirueta dialética dizer que os Tupinambá nunca foram mais si mesmos que ao exprimirem seu desejo de "ser christianos como nosotros"; as eventuais vantagens práticas que buscavam ao declarar seu desejo de conversão estavam imersas em um "calcul sauvage" (Sahlins, 1985), onde ser como os brancos – e o ser dos brancos – era um valor disputado no mercado simbólico indígena. Os implementos europeus, além de sua óbvia utilidade, eram também signos dos poderes da exterioridade, que cumpria capturar, incorporar e fazer circular – exatamente como a escrita, as roupas, os salamaleques rituais dos missionários, a cosmologia bizarra que propagavam; exatamente, aliás, como os valores contidos na pessoa dos inimigos devorados: os Tupinambá sempre foram uma "sociedade de consumo".³⁰ Isto que chamaríamos de impulso aloplástico ou alomórfico dos Tupi não pode estar mais distante do patetismo da "alienação" ou do espelhismo do Mestre e do Escravo; ele é a contrapartida necessária de um canibalismo generalizado, que distingue radicalmente este da vertigem identificatória e aniquiladora própria dos imperialismos, ocidentais ou outros. As leituras do canibalismo tupi nos termos simplistas de um impulso de absorção do outro negligenciam exatamente esta dupla face e este duplo movimento: incorporar o outro é assumir sua alteridade. À moda (inconstante) da casa, porém – o "virar branco e cristão" dos Tupinambá não correspondia ao que queriam os missionários, como bem o demonstrou o recurso à terapia do compelle intrare.³¹

Como os Tupinambá perderam a guerra

A pregação escatológica dos padres coincidia com as idéias nativas sob alguns aspectos: imortalidade da alma, destino póstumo diferenciado conforme a qualidade da vida levada na terra, conflagração apocalíptica etc. Mas havia uma discordância de princípio quanto às injunções éticas envolvidas nas concepções cristã e indígena do reto caminho. Como vimos na fala de Pindabuçu, guerrear e vingar-se era consubstancial ao ser de um homem. O imperativo da vingança

guerreira sustentava toda a máquina social dos Tupi costeiros: "como os Tupi-nambá são muito belicosos, todos os seus fundamentos são como farão guerra a seus contrários" (Soares de Souza, 1971 [1587]: 320).³² Aqui está o avesso da inconstância indígena. Pois se os índios mostravam-se admiravelmente constantes em algo, e se de alguma coisa tinham um "sentimento muy sensible, y que les dure", era em tudo que dizia respeito à vingança:

Tienen guerra unos con otros, scilicet una generación contra otra generación, e diez e quinze e veynte leguas, de manera que todos entre sí están divisos... Y en estas dos cosas, scilicet, en tener muchas mugeres y matar sus contrarios, consiste toda su honrra, y esta es su felicidad y deseo... Y no tienen guerra por cobdicia que tengan... sino solamente por odio y vengança... (Nóbrega, I: 136-7)

... llamando todos sus parientes que se viniesen a vengar – la qual es la maior honrra que tienen, porque quando alguno está en la fin de sus últimos días pide carne de sus contrarios para comer, porque así van consolados, y también se honrran mucho tener en la cabecera de la red, donde duermen, un novillo de carne... (Rodrigues, I: 307-8)

Y lo que más los tiene ciegos, es el inçassiable appetitu que tienen de venguança, en lo qual consiste su honra... (Grã, II: 132-3)

... sus guerras, en las quales como tengan puesto quasi todo su pensamiento y cuidado en ellas... (Anchieta, III: 258-9)

[Antes de partirem à guerra, um principal os exorta, falando-lhes da] obrigação que têm de ir tomar vingança de seus contrários, pondo-lhes diante a obrigação que têm para o fazerem e para pelejarem valorosamente; prometendo-lhes vitória contra seus inimigos, sem nenhum perigo de sua parte, de que ficará dêles memória para os que após êles vierem cantar em seus louvores... (Soares de Souza, 1971: 320)

Se os brasis não tinham ídolos por quem morressem, morriam portanto, e matavam, por outras coisas: por seus "costumes inveterados". Eis por que estes eram o verdadeiro obstáculo, mais que os profetas. A vingança guerreira estava na origem de todos os maus costumes: canibalismo, poligamia, bebedeiras, acumulação de nomes, honras, tudo girava em torno deste tema. Note-se que também o discurso dos *karaiba*, se pregava a abolição de regras essenciais, suspendendo a ordem social – abandono da proibição do incesto, da vida agrícola e aldeã –, preservava e estimulava a empresa guerreira. A Terra sem Males não excluía, antes potencializava a guerra. Recordemos a tríade clássica de promessas dos profetas: longa vida, abundância sem trabalho, vitória contra os inimigos. O xamanismo possuía conexões decisivas com a guerra: os "Pagez et Caraibes", diz Thevet, "rendent responsables, comme oracles, à ce peuple, sur les evenemens de leurs affaires, et nommément des guerres, qui est leur estude principal" (1953: 77); "les

plus grandes choses que lesdits Pagez demandent à l'esprit, c'est sur le faict de la guerre..." (1953: 82).³³

O fio rubro da vingança percorria a vida e a morte dos homens e mulheres tupinambá. Ao nascer, um menino recebia um pequeno arco e flecha e um colar de garras de jaguar e de harpia,

à fin qu'il soit vertueux et de grand courage, comme le faisant protester de faire à jamais guerre à leurs ennemis: d'autant que ce peuple ne se reconilie jamais à ceux contre lesquels il a eu autrefois guerre... Si c'est une fille, on luy pend au col des dents d'une beste qu'ils nomment *Capiigouare*... à fin disent-ils, que leurs dents soient meilleures et plus fortes à manger leurs viandes... (Thevet, 1953: 50)

Não sei se é demasiado supor que "leurs viandes" se referia à carne dos cativos; mas os ritos da menarca envolviam a mesma imposição de um colar de dentes de capivara, "à fin... que leurs dents soient plus fortes à mascher leur breuvage qu'ils appellent *Kaouin*..." (1953: 207). Isto parece marcar os dois sexos por suas atividades principais no complexo guerreiro: os homens como responsáveis pela captura e morte dos inimigos, as mulheres como responsáveis pela produção de um componente essencial do festim canibal, o cauim.³⁴

Para os homens o rito de passagem equivalente aos ritos da menarca era a execução cerimonial de um prisioneiro. Sem ter morto um cativo e passado por sua primeira mudança de nome, um rapaz não estava capacitado a casar e ter filhos (Anchieta, 1933 [1585]: 434; Cardim, 1978: 103; Monteiro, 1949: 409); nenhuma mãe daria sua filha a um homem que não houvesse capturado um ou dois inimigos e assim trocado seu nome de infância (Thevet, 1953: 134). A reprodução do grupo, portanto, estava idealmente vinculada ao dispositivo de captura e execução ritual de inimigos, motor da guerra. Casados, os homens deviam presentear seus sogros e cunhados com cativos, para que estes pudessem se vingar e ganhar novos nomes; esta prestação matrimonial parece ter sido um dos requisitos para a saída de um homem da "servidão" uxorilocal.³⁵

À medida que iam tomando e executando cativos de guerra, os homens iam acumulando nomes e renome:

Sua bem-aventurança hé matar e ter nomes, e esta hé sua gloria por que mais fazem... (Nóbrega, II: 344)

Considera um homem sua maior honra capturar e matar muitos inimigos, o que entre eles é habitual. Traz tantos nomes quantos inimigos matou, e os mais nobres entre eles são aqueles que têm muitos nomes (Staden, 1974: 172).

De todas as honras e gostos da vida, nenhum é tamanho para este gentio como matar e tomar nomes nas cabeças de seus contrários, nem entre elles ha festas que cheguem às que fazem na morte dos que matão com grandes ceremonias... (Cardim, 1978: 113)

Um dos mores apetites, que tem esta nação, é a matança dos inimigos, pelo que fazem extremos... à conta de serem havidos por esforçados, que entre eles é a suprema honra e felicidade, tomando novos nomes, conforme os contrários que matam, dos quais alguns chegam a ter cento e mais apelidos... (Monteiro, 1949: 409)

Tais nomes, memória dos feitos de bravura, signos e valores essenciais da honra tupinambá, eram parte de uma panóplia que incluía escarificações, batiques faciais, direito a discursar em público, e a acumulação de esposas. A poligamia suntuária parece ter sido um atributo dos grandes guerreiros. Acumulação de cativos, de signos, de mulheres, de genros: escapando da dependência uxorilocal pelo renome guerreiro, um homem seria capaz de impor esta sujeição a seus jovens genros, maridos das filhas geradas nas suas muitas esposas: "e assim quem tem mais filhas é honrado pelos genros que com elas adquirem, que são sempre sujeitos a seus sogros e cunhados..." (Anchieta, 1933: 329).³⁶

Por fim, se a proeza guerreira era condição da honra neste mundo, era também necessária para uma existência confortável no Além: só os bravos tinham acesso ao paraíso, as almas dos covardes estando votadas a uma miserável errância na terra, junto aos demônios *Anhang* (Thevet, 1953: 84-5; Léry, 1980: 185; Abbeville, 1975: 252; ver Métraux, 1979: 111-2; Fernandes, 1963: 285).³⁷ E mais ainda: se vingar-se matando inimigos era a marca de uma vida de valor, a *kalos thanatos* era a que se obtinha em combate, e supremamente sendo a vítima de uma execução cerimonial em terreiro. O cativo e o "sacrifício" deveriam ser suportados com bravura e altivez:

Aqueste mal de comer unos a otros anda muy dañado entre ellos, y es tanto que los días passados hablaron a uno o dos que tenían a engordar para esto, si quería que le rescatassen: él decía que no lo vendiessen, porque le cumplía a su honra passar por tal muerte como valiente capitán (Azpicuelta, I: 279).

Aos contrarios lhe tem persuadido que em fazer todas aquelas cerimoniaes são valentes e esforçados, e logo lhes chamão fracos e apoucados se com o medo da morte refusão de fazer isto; e daqui ssocede que por fugir esta infamia, a seu parecer grande, fazem cousas ao tempo de morrer que será incredibile a quem não no tem visto, porque comem e bebem e se deleitão, como homens sem sentido, em os contentamentos da carne tão devagar como se não ouvessem de morrer (Anchieta, II: 386).

Há aqui dois motivos entrelaçados, um de ordem escatológica e pessoal, outro de ordem sociológica e coletiva. A devoração pelos inimigos estava associada a um tema característico das cosmologias tupi-guarani, o horror ao enterro e à putrefação do cadáver:

Até os cativos julgam que lhes sucede nisso coisa nobre e digna, deparando-se-lhes morte tão gloriosa, como eles julgam, pois dizem que é próprio de ânimo tímido e impróprio para a guerra morrer de maneira que tenham de suportar na sepultura o peso da terra, que julgam ser muito grande (Anchieta, II: 113).

... e alguns andão tão contentes com haverem de ser comidos, que por nenhuma via consentirão ser resgatados para servir, porque dizem que é triste cousa morrer, e ser fedorento e comido de bichos (Cardim, 1978: 114).

Jácome Monteiro, falando dos "agouros do gentio", relata que uma das coisas que fazia uma expedição guerreira desistir da empresa era o apodrecimento das provisões que levava:

... se a carne depois de cozida toma bichos, o que é mui fácil por causa da muita quentura da terra, e dizem que assi como a carne toma bichos, assim seus contrários não os comerão, mas deixá-los-ão encher de bichos depois que os matarem, o que é a mor desonra que há entre estes bárbaros... (Monteiro, 1949: 413)

Vê-se aqui a cumplicidade entre cativos e captores, que fazia com que o inimigo ideal de um tupinambá fosse outro tupinambá; de resto, vários aspectos do cativo e execução dos inimigos atestam um esforço de transformação do prisioneiro em um ser à imagem dos Tupinambá, se já não o eram: os europeus eram depilados e pintados à moda da casa, por exemplo (Staden, 1974); os cativos deviam dançar, comer e beber com seus captores, eventualmente acompanhá-los à guerra; e a entrega de uma mulher ao cativo, sua transformação portanto em um "cunhado", parece-me dever ser interpretada, neste sentido, como uma empresa de socialização do inimigo. Os Tupinambá queriam estar certos de que aquele outro que iriam matar e comer fosse integralmente determinado como um homem, que entendesse e desejasse o que estava acontecendo consigo.

Se não há dúvida de que a morte e a devoração pelos inimigos se inserem na problemática pan-tupi de imortalização pela sublimação da porção corruptível da pessoa (Clastres, 1975; Viveiros de Castro, 1986) – e que assim o exocanibalismo tupinambá era diretamente um sistema funerário –, é igualmente certo que os Tupinambá não devoravam seus inimigos por piedade, mas por vingança e honra. Aqui entra o motivo sociológico que me parece fundamental, remetendo a algo talvez mais profundo que a este conjunto de temas personológicos sobre a putrefação e a incorruptibilidade – e mais resistente que o canibalismo aos esforços catequéticos e reformadores dos missionários, como veremos. O que a morte dos inimigos e a morte em mãos dos inimigos permitiam era exatamente a perpetuação da vingança:

... e depois que assi chegam a comer a carne de seus contrarios, ficam os odios confirmados perpetuamente, porque sentem muito esta injuria, e por isso andam sempre a vingar-se huns dos outros... (Gandavo, 1980: 139)

É preciso primeiramente que se saiba que não fazem a guerra para conservar ou estender os limites de seu país, nem para enriquecer-se com os despojos de seus inimigos, mas unicamente pela honra e pela

vingança. Sempre que julgam ter sido ofendidos pelas nações vizinhas ou não, sempre que se recordam de seus antepassados ou amigos aprisionados e comidos pelos seus inimigos, excitam-se mutuamente à guerra... (Abbeville, 1975: 229)

A morte em mãos alheias era morte excelente porque era vindicável, isto é, justificável e vingável; morte com sentido, produtora de valores e de pessoas. Thevet exprime muito bem a conversão da fatalidade natural da morte em necessidade social, e desta em virtude pessoal:

Et ne pensez pas que le prisonnier s'estonne de ces nouvelles [que seria executado e devorado em breve], ains a opinion que sa mort est honorable, et qu'il luy vault beacoup mieux mourir ainsi, que en sa maison de quelque mort contagieuse: car (disent-ils) on ne se peult venger de la mort, qui offense et tue les hommes, mais on venge bien ceux qui ont été occis et massacrez en fait de guerre (1953: 196).

A vingança não era assim um simples fruto do temperamento agressivo dos índios, de sua incapacidade quase patológica de esquecer e perdoar as ofensas passadas;³⁸ ao contrário, ela era justamente a instituição que produzia a memória. Memória que não era outra coisa que relação com o inimigo, por onde a morte individual era posta a serviço da longa vida do corpo social. Daí a separação entre a parte do indivíduo e a parte do grupo, a estranha dialética da honra e da ofensa: morrer em mãos alheias era uma honra para o guerreiro, mas um insulto à honra de seu grupo, que impunha resposta equivalente.³⁹ É que a honra, afinal, repousava em se poder ser motivo de vingança, penhor da perseveração da sociedade em seu próprio devir. O ódio mortal a ligar os inimigos era o sinal de sua mútua indispensabilidade; este simulacro de exocanibalismo consumia os indivíduos para que seus grupos mantivessem o que tinham de essencial: sua relação com o outro, a vingança como *conatus* vital. A imortalidade era obtida pela vingança, e a busca da imortalidade a produzia. Entre a morte dos inimigos e a própria imortalidade, estava a trajetória de cada um, e o destino de todos.

* * *

O lugar onde se pode melhor apreciar a função mnemônica da vingança é no diálogo entre o cativo e seu matador. O sacrifício do prisioneiro operava em duas dimensões distintas, uma "lógica" e a outra "fágica". A antropologia canibal era preparada por uma antropofagia dialógica, uma solene logomaquia a opor os protagonistas do drama ritual da execução. Este diálogo era o ponto culminante do rito. Foi ele, aliás, que tornou os Tupinambá famosos, graças à leitura cavaleiresca de Montaigne, que viu no complexo canibal um combate quase hegelia-

no pelo reconhecimento, uma luta de morte travada no elemento do discurso (Lestringant, 1982).

De fato, o diálogo se presta à maravilha para uma leitura em termos de honra guerreira; mas, aparentemente, a pouco mais que isto. Os exemplos não trazem nenhuma evocação religiosa, nenhuma menção a divindades, ao destino póstumo da alma da vítima... Em troca, todos eles falam de algo que passou despercebido aos comentadores: o tempo.

O diálogo consistia numa arenga do matador, que perguntava ao cativo se ele era um daqueles que mataram membros da sua tribo, e se estava preparado para morrer; exortava-o a tombar como um bravo, "deixando uma memória" (Monteiro, 1949: 411). O cativo replicava orgulhosamente: afirmava sua condição de matador e canibal, evocando os inimigos que havia morto nas mesmas circunstâncias em que agora estava. Versão feroz da "vítima aquiescente", reivindicava a vingança que o abateria, e alertava: matem-me, pois os meus me vingarão; vocês tombarão da mesma forma.

Há diversas referências a estes diálogos, a maioria, infelizmente, em estilo indireto livre ou em glosas resumidas:

Y un dia antes que le maten, lávanlo todo, y el día siguiente lo sacan, y pónenlo en un terrero atado por la cintura con una cuerda, y vienne uno de ellos muy bien ataviado, e le haze una plática de sus antepassados. Y acabada, el que está para morir, le responde diziendo que de los valientes es no temer la muerte, y que él también matara muchos de los suyos, y que acá quedavan sus parientes, que lo vengarían, y otras cosas semejantes (Nóbrega, I: 152).

Feitas estas cerimonia, afasta-se algum tanto delle, e começa a fazer huma falla a modo pregaçam, dizendo-lhe que se mostre mui esforçado em defender sua pessoa, pera que o nam deshonre, nem digam que matou hum homem fraco, afeminado, e de pouco animo, e que se lembre que dos valentes he morrerem daquella maneira, em mãos de seus immigos, e nam em suas redes como mulheres fracas, que nam foram nascidas pera com suas mortes ganharem semelhantes honras. E se o padecente he homem animoso, e nam está desamaiado naquelle passo, como acontece a alguns, responde-lhe com muita soberba e ousadia que o mate muito embora, porque o mesmo tem elle feito a muitos seus parentes e amigos, porem que lhe lembre que assi como tomam de suas mortes vingança nelle, que assi tambem os seus o hão de vingar como valentes homens e haverem-se ainda com elle e com todo a sua geraçam daquella mesma maneira (Gandavo, 1980: 137).

A seguir retoma o tacape aquele que vai matar o prisioneiro e diz: "Sim, aqui estou eu, quero matar-te, pois tua gente tambem matou e comeu muitos dos meus amigos". Responde-lhe o prisioneiro: "Quando estiver morto, terei ainda muitos amigos que saberão vingar-me" (Staden, 1974: 182).

'N'est-tu pas de la nation... qui nous est ennemie? et n'as-tu pas toy-mesme tué et mangé de nos parents et amis?' – Lui, plus assuré que jamais, répondait: 'Pa che tantan, aiouca atoupavé. Ouy, je suis très fort et en ay voirement assommé et mangé plusieurs... ô que je ne m'y suis pas feint; ô combien

j'ay esté hardi à assailir et à prendre de vos gens, desquels j'ay tant et tant de fois mangé'. L'exécuteur ajoutait: 'Toy estant maintenant en notre puissance seras presentement tué par moy, puis boucané et mangé de tous nous autres' – 'Eh bien, était-il répondu, mes parents mes vengeront aussi.' (Léry in Métraux, 1967: 62-3).

... mas pouco aproveitei, que ele não quis ser Cristão, dizendo-me que os que nós outros batizavamos não morriam como valentes, e ele queria morrer morte formosa e mostrar sua valentia, em o terreiro atado com cordas mui longas pola cinta, que três ou quatro mancebos têm bem estiradas, começou a dizer: "Matai-me, que bem tendes de que vos vingar em mim, que eu comi a fulano vosso pai, a tal vosso irmão, e a tal vosso filho" – fazendo um grande processo de muitos que havia comido destoutros, com tão grande ânimo e festa, que mais parecia ele que estava para matar os outros que para ser morto... (Anchieta, 1933: 223-4)

... e é tanta a bruteza deste que, por não temerem outro mal senão aquelle presente tão inteiros estão como se não fosse nada, assim para fallar, como para exercitar as forças, porque depois de se despedirem da vida com dizer que muito embora morra, pois muitos tem mortos, e que alem disso cá ficão seus irmãos e parentes para o vingarem, e nisto aparelha-se um para furtar o corpo, que é toda a honra de sua morte (Cardim, 1978: 118).

e como êstes cativos vêem chegada a hora em que hão de padecer, começam a pregar e dizer grandes louvores de sua pessoa, dizendo que já estão vingados de quem os há de matar, contando grandes façanhas e mortes que deram aos parentes do matador, ao qual ameaçam e a tôda a gente da aldeia, dizendo que seus parentes os vingarão (Soares de Souza, 1971: 326).

O diálogo parecia inverter as posições dos protagonistas. Anchieta se espanta: o cativo "mais parecia estava para matar os outros que para ser morto". E Soares de Souza registra esta outra inversão, agora temporal: os cativos diziam "que já estavam vingados de quem o há de matar". O combate verbal dizia o ciclo temporal da vingança: o passado da vítima foi o de um matador, o futuro do matador será o de uma vítima; a execução iria soldar as mortes passadas às mortes futuras, dando sentido ao tempo. Compare-se este discurso que só contém passado e futuro com o que disse H. Clastres sobre os cantos sagrados guarani:

[Nesta linguagem sagrada] celui qui parle est aussi et dans le même temps celui qui écoute. Et s'il questionne il sait qu'il n'y a pas d'autre réponse que sa question même indéfiniment répétée... (...) Une question qui n'appelle aucune réponse. Ou plutôt, ce que les belles paroles semblent indiquer, c'est que question et réponse sont également impossibles. Il suffit de prendre garde aux temps et aux formes des verbes: l'affirmation n'est qu'au passé et au futur; le présent est toujours le temps de la négation (1975: 143, 144).

Aqui, ao contrário, o presente é o tempo da *justificação*, isto é, da vingança, da afirmação do tempo. O duelo cativo-matador, associando indissoluvelmente as duas fases do guerreiro, que se respondem e se escutam – as perguntas e as respostas são permutáveis –, é aquilo que torna possível uma relação entre passa-

do e futuro. Só quem está para matar e quem está para morrer está efetivamente *presente*, isto é, vivo. Este diálogo era a síntese transcendental do tempo na sociedade tupinambá. A categoria *a priori* da vingança impunha um duplo esquematismo, verbal e canibal, que dava corpo ao devir. Antes de comer, era preciso conversar – e estes dois atos explicavam a temporalidade, que emergia da relação com os inimigos. Longe de ser um dispositivo de recuperação de uma integridade originária, e assim de negação do devir, o complexo da vingança, por meio deste agonismo verbal, produzia o tempo: o rito era o grande Presente.⁴⁰

Qual o conteúdo desta memória instituída pela e para a vingança? Nada, senão a própria vingança, isto é, uma pura forma: a forma pura do tempo, a se desdobrar entre os inimigos. Ao contrário do que propôs Florestan Fernandes em *A função social da guerra na sociedade tupinambá* (1970), a vingança guerreira não era um *instrumentum religionis* que restaurava a integridade do corpo social ameaçado pela morte de um membro, fazendo a sociedade voltar a coincidir consigo mesma, religando-a aos ancestrais mediante o sacrifício de uma vítima; o canibalismo tampouco era uma "recuperação da substância" dos membros mortos, por intermédio do corpo devorado do inimigo. Não se tratava de haver vingança *porque* as pessoas morrem e precisam ser resgatadas do fluxo destruidor do devir; tratava-se de morrer (em mãos inimigas de preferência) *para* haver vingança, e assim haver futuro. Os mortos do grupo eram o elo de ligação com os inimigos, e não o inverso; a vingança não era um retorno, mas um impulso adiante; a memória das mortes passadas, próprias e alheias, servia à produção do devir. A guerra não era uma serva da religião, mas o contrário.⁴¹

A dupla interminabilidade da vingança – processo sem termo e relação que não se deixava prender por seus termos – sugere que ela não era uma daquelas tantas máquinas de abolir o tempo, mas uma máquina de produzi-lo: ligação com o passado, sem dúvida; mas gestação do futuro igualmente, por meio do grande presente do duelo cerimonial. Sem a vingança, isto é, sem os inimigos, não haveria mortos, mas tampouco filhos, e nomes, e festas. Assim, não era o resgate da memória dos mortos do grupo que estava em jogo, mas a persistência de uma relação com os inimigos. Estes eram os guardiões da memória do grupo, e a memória do grupo (nomes, tatuagens, discursos, cantos) era uma memória dos inimigos. Longe de ser uma afirmação obstinada de autonomia por parte dos parceiros deste jogo (como quis Florestan, e mais tarde P. Clastres), a guerra de vingança tupinambá era a manifestação de uma heteronomia primeira, o reconhecimento de que a heteronomia era a condição da autonomia; o que é a vingança como motor e motivo, senão um modo de reconhecer que a "verdade da sociedade" (Bataille, 1973: 64) está sempre nas mãos dos outros? A vingança não era uma consequência da religião, mas a condição de possibilidade e a causa final da sociedade; de uma sociedade que existia por e para os inimigos. Por isto não

se trata simplesmente de deslocar da religião e suas crenças para a vingança e suas honras a função de hipóstase da Totalidade: pois o que a vingança guerreira tupinambá exprimia, sem deixar de ser o valor cardinal desta sociedade, era uma incompletude ontológica. Constância e inconstância, abertura e teimosia eram duas faces de uma mesma verdade: a indispensabilidade dos outros.

* * *

A vingança era assim o fundamento da "lei velha" (Pires, III: 110-1) que os missionários precisavam destruir. Se a religião *stricto sensu* era o domínio onde os índios se abriam à mensagem cristã, a guerra e seus desdobramentos era por onde eles se fechavam; se mostravam "muy fraca memória para as coisas de Deus", revelavam uma memória elefantina para as coisas dos inimigos. A inconstância lamentada pelos padres significava invariavelmente o retorno às práticas de execução ritual dos cativos, e por vezes ao canibalismo. Anchieta deblatera contra uma destas recaídas, a do chefe converso Tibiriçá, grande esperança dos jesuítas de Piratininga (São Paulo), que na "guerra geral" de 1555 dos Tupiniquim contra os Tupinambá tomou cativos e queria a todo transe matá-los à moda antiga:

Assim manifestou o fingimento da sua fé, que até então disfarçara, e ele e todos os mais catecúmenos caíram e voltam sem freio aos antigos costumes. Não se pode portanto esperar nem conseguir nada em toda esta terra na conversão dos gentios, sem virem para cá muitos cristãos que... sujeitem os Índios ao jugo da escravidão e os obriguem a acolher-se à bandeira de Cristo (Anchieta, II: 207).

Este foi um dos pontos de discórdia na longa disputa entre os jesuítas e colonos pelo controle dos índios. Mesmo que não fossem cegos aos benefícios eventuais que a belicosidade intratupi trazia à segurança dos europeus e eventualmente à catequese,⁴² os padres obstavam à guerra por saberem de seus objetivos e conseqüências – a perseveração nos velhos costumes:

lendo los christianos nuevamente convertidos con sus otros parientes a la guerra, la qua[l] lo defendían los Padres porque era para se comer unos a otros... (Rodrigues, I: 318)

Os impedimentos que pera isto ir desta maneira como nós muito há desejavamos erão as guerras continuas e muy crueis que os mesmos naturaes entre si trazem, e este era o principal impedimento de com elles se poder entender por sua pouca quietação, e daqui procedião as mortes e comerem-se huns aos outros, que não foi foy pouco defender-lho... (Pires, II: 463-4)

Por isso se queixavam amargamente dos moradores europeus, que estimulavam as hostilidades entre os índios e coonestavam a abominação canibal:

A estes Indios, que ficarão aqui junto os christãos, posto que lhe defenderão o comer carne humana, não lhes tirão o hirem à guerra e lá matarem, e por conseguinte comerem-se huns a outros, o que bem se pudera defender a estes vizinhos dos christãos, segundo estão amedrontados, mas hé a pratica comum de todos os christãos fazerem-nos guerrear e matar, e induzirem-nos a isso por dizerem que assi estarão mais seguros; ho que hé total estorvo de sua conversão, e por esta causa e outras não ouzarão os Padres a bautizá-los, até se niso não prover... (Blázquez, II: 267)

Em toda a costa se tem geralmente, por grandes e pequenos, que hé grande serviço de N. Senhor fazer aos gentios que se comão e se travem huns com os outros, e nisto tem mais esperança que em Deus vivo, e nisto dizem consistir o bem e segurança da terra... Louvão e aprovão ao gentio o comerem-se huns aos outros... (Nóbrega, III: 76-7)⁴³

Por esta causa se alevantou tambem grande murmuração antre os christãos, dizendo que os deixassem comer que nisso estava a segurança da terra, não olhando que, aynda pera o bem da terra, hé melhor serem eles christãos e estarem sujeitos... (Nóbrega, III: 90)

Mas os padres conseguiram, afinal, que os governadores-gerais condicionassem as guerras nativas a uma explícita licença oficial, punissem o crime de canibalismo e definissem os termos de rendição impostos aos grupos vencidos nas sucessivas guerras que lhes moveram os portugueses:

... que não matassem os contrarios senão quando fossem à guerra, como soem fazer todas as outras nações, e, se por acaso os cativassem, ou que os vendessem ou que se servissem delles como escravos (Blázquez, II: 382).

A lei, que lhes hão-de dar, é defender-lhes comer carne humana e guerrear sem licença do Governador; fazer-lhes ter uma só mulher, vestirem-se pois tem muito algodão, ao menos depois de cristãos, tirar-lhes os feiticeiros... fazê-los viver quietos sem se mudarem para outra parte, se não for para antre cristãos, tendo terras repartidas que lhes bastem, e com estes Padres da Companhia para os doutrina-rem (Nóbrega, II: 450).⁴⁴

... pode vencer Men de Saa a contradição de todos os Christãos desta terra, que era quererem que os Indios se comessem, porque nisso punhão a segurança da terra e quererem que os Indios se furtassem huns aos outros pera elles terem escravos e quererem tomar as terras aos Indios contra razão e justiça e tiranizarem-nos por todas as vias, e não que[re]rem que se ajuntem pera serem doutrinados... e outros inconvenientes desta maneira, os quais todos elle vence, a qual eu não tenho por menor victoria, que as outras que Nosso Senhor lhe deu; e defendeo a carne humana aos Indios tão longe quanto o seu poder se estendia, a qual antes se comia ao redor da cidade e às vezes dentro nella, prendendo os culpados, e tendo-os presos até que elles bem conhecessem seu erro... (Nóbrega, III: 329).

Através de uma implacável guerra aos índios, o dispositivo teológico-político dos invasores conseguiu finalmente domesticar a guerra dos índios, retirando-lhe o caráter de fundamento e finalidade do *socius*, transformando-a em meio para seus próprios fins. E foi assim que os Tupinambá perderam, duas vezes, a guerra.

As numerosas referências jesuíticas ao estímulo dado pelos colonos às hostilidades intratupinambá levantam a questão de saber se a extensão e intensidade da guerra indígena não teriam sido muito ampliadas pela invasão européia, não apenas daquele modo já evocado (ver nota 28) mas de forma mais direta e deliberada. Penso que este foi de fato o caso, pelo menos para algumas partes do Brasil; mas daí a se acreditar que o padrão guerreiro tupinambá de meados do século XVI se explica essencialmente pelo "contato com o Ocidente" (esta é a posição geral que Ferguson, 1990, apesar de suas ressalvas, termina por caucionar) vai uma distância só franqueável pela atual tendência a se imputar qualquer aspecto problemático – via de regra, irreduzível a considerações prático-adaptativas – das sociedades ameríndias aos efeitos avassaladores do "Ocidente". Apesar de seu radicalismo bem-pensante, este tipo de explicação termina por ver os ameríndios como joguetes passivos da lógica inexorável do Estado e do Capital, como o seriam, aliás, da razão ecológica: entre a história e a natureza, desaparece a estrutura.

A guerra tupinambá era um dado irreduzível desta sociedade, era sua condição fundante e seu modo de ser, que, se foi potencializado pela introdução de objetos estrangeiros e eventualmente explorado pelos europeus, não foi posto lá por eles. De resto, a importância da guerra na sociedade tupinambá não se mede pelo número de mortos que provocava, nem se deixa explicar muito facilmente por racionalizações ecológicas:

... toda esta costa marítima, na extensão de 900 milhas, é habitada por índios que sem exceção comem carne humana; nisso sentem tanto prazer e doçura que frequentemente percorrem mais de 300 milhas quando vão à guerra. E se cativarem quatro ou cinco dos inimigos, sem cuidarem de mais nada, regressam para com grandes vozearias e festas e copiosíssimos vinhos, que fabricam com raízes, os comem de maneira que não perdem nem sequer a menor unha, e toda a vida se gloriam daquela egrégia vitória (Anchieta, II: 113).

Esta citação permite introduzir uma precisão necessária face a algumas discussões recentes a propósito da guerra ameríndia. Não penso que os materiais tupinambá corroborem de qualquer maneira que seja as especulações sociobiológicas (enfeitadas por um duvidoso aparelho estatístico) de Chagnon (1988, 1990) sobre a vingança de sangue yanomami, o sucesso reprodutivo diferencial dos matadores, e assim por diante. No que concerne aos Yanomami, minha posição é de irrestrita concordância com Albert (1989, 1990) e Lizot (1989). Quanto aos Tupinambá, o que disse aqui sobre a guerra e a vingança se refere ao que se poderia chamar de ordem ideológica desta sociedade, tal como pode ser depreendida dos relatos dos cronistas e missionários. Os dados não permitem qualquer estimativa estatística sobre os casos de morte "violenta", ritual ou não; trechos como este de Anchieta acima parecem indicar que não se buscava o extermínio dos inimigos (e o raciocínio de Brás citado na nota 42 pertence indubitavelmente ao domínio das "just-so stories"). As batalhas indígenas descritas pelos cronistas envolviam um bocado de bravatas, troca de insultos e gesticulação, e não há nenhuma referência a carnificinas – exceto, justamente, quando se fala das guerras dos portugueses contra os índios.

A pessoa do prisioneiro, que podia viver anos entre seus inimigos até ter a morte decidida, era simbolicamente apropriada por uma quantidade de gente: o captor, as mulheres que o recebiam e guardavam, os homens a quem eram apresentados pelo captor, o matador ritual... Depois de executado, o inimigo era comido por centenas de pessoas; uma só morte podia reunir diversas aldeias aliadas, que partilhavam então uma espécie de sopa muito rala, onde se achava diluída a níveis quase homeopáticos a carne do contrário. A carne dos inimigos era simbolicamente (se nem sempre realmente) escassa, pois um inimigo era comido até a última unha, como diz Anchieta. Quanto à poliga-

mia dos principais e guerreiros renomados, é difícil precisar a parte real deste ideal. Penso que a situação tupinambá se encaixa sem grandes problemas na imagem das "bride-service societies" proposta por Collier & Rosaldo (1981), sendo assim possível que valesse também para eles a observação de que o laço entre poligamia e eficiência bélica é mais ideológico que objetivo, neste tipo de sociedade (1981: 294, 312). Isto posto, não se pode nem se quer ignorar as inúmeras informações que sublinham o alto valor atribuído à proeza guerreira, a onipresença do tema da vingança, a natureza iniciatória do homicídio, e as conexões entre guerra e casamento. Seja como for, embora os Tupinambá fossem extremamente belicosos, eles não parecem ter sido particularmente "violentos". Os cronistas e missionários representam sua vida cotidiana como marcada pela afabilidade, generosidade e cortesia. E, como observei acima, seu ódio aos inimigos e todo o complexo do cativo, execução ritual e canibalismo estavam assentados em um reconhecimento integral da humanidade do contrário – o que nada tem a ver, bem entendido, com qualquer humanismo...

* * *

Há um aspecto dos maus costumes do gentio que merece destaque – o papel central que o cauim de milho ou mandioca desempenhava no complexo da guerra tupi. O lugar das bebidas fermentadas nas culturas ameríndias ainda está à espera de uma síntese interpretativa; ele mantém relações estreitas com o motivo do canibalismo, e aponta para a importância decisiva das mulheres na economia simbólico-ritual destas culturas. Os materiais tupinambá sugerem ainda uma vinculação entre as festas de bebida e a memória, mais especificamente a memória da vingança. Os índios bebiam para não esquecer, e aí estava o problema das cauinagens, grandemente aborrecidas pelos missionários, que percebiam sua perigosa relação metonímica com tudo que queriam abolir. Já vimos acima que Anchieta punha como um dos impedimentos à conversão "seus vinhos em que são muito continuos e em tirar-lhos ha ordinariamente mais dificuldade que em todo o mais..." (1933: 333). Foi mais difícil acabar com os "vinhos" que com o canibalismo, mas as bebedeiras traziam sempre o espectro desta abominação:

Seus prazeres são como an-de ir á guerra, como an-de beber hum dia e huma noute, sempre beber e cantar e bailar, sempre em pee correndo toda a Aldea, e como an-de matar os contrarios e fazer cousa nova pera a matança; an-de aparelhar pera seus vinhos e cozinhas de carne humana; e as suas santidades, que dizem que as velhas se an-de tornar moças... (Jácome, I: 242)

... porque es esta gente tan indómita y bestial, que toda su felicidad tiene puesta en matar y comer carne humana, de lo qual por la bondad de Dios tenemos apartados estos; y con todos tienen tan arraigada la costumbre de beber y cantar sus cantares gentílicos, que no ay remedio para los apartar del todo dellos (Anchieta, II: 120-1).

Y lo que más los tiene cegos, es el inçassiable appetitu que tienen de venguança, en lo qual consiste su honra, y con esto el mucho vino que beven, hecho de raízes o frutas, que todo a de seer masticado

sus hijas y otras moças, que solas ellas en quanto son vírgines usão pera este officio. Ni sé otra mejor traça de infierno que ver una multitud dellos quando beven, porque pera esso combidan de mui lexos; y esto principalmente quando tienen de matar alguno o comer alguna carne humana, que ellos taren de moquen (Grã, III: 132-3).

De aqui fuy harto triste para otras aldeas, donde también les hablé cosas de nuestro Señor. Holgavan de oyrlas, mas luego se les olvidan, mudando el sentido en sus vinos y guerras (Azpicuelta, II: 248).

Torno aos nossos, os quais estão divididos em três habitações para que possam livremente beber, porque este costume, ou por melhor dizer natureza, mui dificultosamente se lhes há de extirpar, o qual permanecendo não se lhes poderá plantar a fé de Christo (Anchieta, II: 368).

A atitude dos jesuítas quanto à bebida recorda os discursos modernos sobre o consumo de drogas como fonte de todos os males e crimes, com a particularidade de que as cauinagens tupinambá eram uma intoxicação pela memória. Bêbados, os índios esqueciam a doutrinação cristã e lembravam do que não deviam; o cauim era a droga da inconstância:

Estes nossos catecumenos, de que nos ocupamos, parecem apartar-se um pouco dos seus antigos costumes, e ja raras vezes se ouvem os gritos desentoados que costumam fazer nas bebedeiras. Este é o seu maior mal, donde lhe vêm todos os outros. De facto, quando estão mais bêbados, renova-se a memória dos males passados, e começando a vangloriar-se deles logo ardem no desejo de matar inimigos e na fome de carne humana. Mas agora, como diminui um pouco a paixão desenfreada das bebidas, diminuem também necessariamente as outras nefandas ignomínias; e alguns são-nos tão obedientes que não se atrevem a beber sem nossa licença, e só com grande moderação se a compararmos com a antiga loucura... (...) Diminui contudo esta nossa consolação a dureza obstinada dos pais, que, excepto alguns, parece quererem voltar ao vômito dos antigos costumes, indo às festas dos seus miserimos cantares e vinhos, na morte próxima de um [contrário] que se preparava numa aldeia vizinha (Anchieta, II: 194).

A função presentificadora das cauinagens e sua relação com o "complexo oral" dos cantos, declaração dos feitos de bravura e proferimento dos nomes são soberbamente expressas por Jácome Monteiro (1949: 409-10):

... tomando novos nomes, conforme aos contrários que matam, dos quais chegam alguns a ter cento e mais apelidos, e em os relatar são mui miudos, porque em todos os vinhos, que é a suma festa deste gentio, assi recontam o modo com que os tais nomes alcançaram, como se aquela fora a primeira vez que a tal façanha acontecera; e daqui vem não haver criança que não saiba os nomes que cada um alcançou, matando os imigos, e isto é o que cantam e contam. Contudo os cavaleiros nunca fazem menção dos seus nomes, senão quando há festa de vinhos, na qual só se ouve a prática da guerra, como mataram, como entraram na cerca dos imigos, como lhe quebraram as cabeças. Assim que os vinhos são os memoriais e crónicas de suas façanhas.⁴⁵

Recorde-se finalmente que o cauim só podia começar a ser bebido por quem já matara inimigo, ou por pessoas já casadas (logo, por homicidas e mulhe-

res que passaram pelo rito de puberdade; ver Monteiro, 1949: 409; Cardim, 1978: 103-4). Isto explica observações como as seguintes:

De los niños tenemos mucha esperanza, porque tienen habilidad y ingenio, y tomados ante que vaian a la guerra, ado van y aún las mujeres, y antes que bevan y entendian en desonestidades (Grã, II: 132-3)

... los hombres hasta 18 y 20 annos dan buena muestra, dende adelante comiençan a beber y házense tan rudos y tan ruínes que no es de creer. Este es el pecado de que parece menos se emendarán, porque mui poco es el tiempo que no estén beodos, y en estos vinos, que ellos hazen de totalas cosas, se tratan totalas malicias y deshonestidades... (Grã, II: 294)

E explica também o orgulho dos padres quando os meninos internos nos colégios tomavam atitudes como a relatada por Pero Correia (II: 70):

... y son algunos destos moços [os meninos da escola de Piratininga] tan vivos y tan buenos y tan atrevidos, que quiebran las tinajas llenas de vino a los suyos para que no bevan.⁴⁶

* * *

Chegamos enfim à questão do abandono do canibalismo. Vimos como a primeira carta de Nóbrega (I: 111) e o colóquio de Pindabucu com Thevet sugeriam que os Tupinambá pareciam dispostos a deixar o aspecto canibal de seu sistema guerreiro em troca da saúde, longa vida e outras coisas que lhes prometiam os padres, mas que a guerra de vingança, enquanto tal, era intocável.

Já transcrevemos passagens das cartas e demais crônicas que atestam a importância do canibalismo, enquanto forma perfeita e acabada da vingança, a coroar o longo ritual de captura, cativo e execução dos inimigos. Há numerosas outras referências às dificuldades de se resgatarem inimigos das mãos dos índios, a violenta oposição a seu batismo *in articulo mortis* (estragava-lhes a carne, como vimos), e os artifícios a que os Tupinambá recorriam para comer os contrários à revelia dos padres.⁴⁷ Mas as cartas mostram também uma certa ambigüidade dos índios frente aos argumentos escandalizados dos missionários, uma atitude que hesita entre a firmeza e o lavar as mãos:

[Estão] muy arraygados en el comer carne humana, de tal manera que, quando están en el traspasamiento deste mundo, piden luego carne humana, diciendo que no lleva[n] otra consolación sino esta, y si no les aciertan allar, dicen que va[n] más desconsolados hombres del mundo; la consolación es su vingança. El más del tiempo gasto en reprender este vicio. La respuesta que algunos me dan es que no comen sino las viejas. Otros me dicen que sus abuelos comieron, que ellos an de comer también,

que es costumbre de se vengaren de aquella manera, pues los contrarios comen a ellos: que porqué les quiero tirar su verdadero manjar? (Azpicuelta, I: 182)

Mesmo entre os Tamoio de Iperoig, muito pouco sujeitos aos europeus e ainda fora do círculo da doutrinação jesuítica, Anchieta encontra uma certa compreensão para com sua mensagem anticanibal:

[Admoestei-lhes]... especialmente que aborrecessem o comer da carne humana porque não perdessem suas almas no inferno, ao qual vão todos os comedores dela e que não conhecem a Deus seu Creador, e eles nos prometiam de nunca mais comê-la, mostrando muito sentimento de ter mortos, sem êste conhecimento, seus antepassados e sepultados no inferno. O mesmo diziam algumas mulheres em particular, que pareciam folgar mais com nossa doutrina, as quais prometiam que assim o fariam; aos homens em geral falámos nela, dizendo-lhes como Deus o defende, e que nós outros não consentíamos em Piratininga aos que ensinavamos que os comessem a eles nem outros alguns, mas eles diziam que ainda de comer de seus contrarios, até que se vingassem bem deles e que devagar cairiam em nossos costumes, e na verdade, porque costume em que eles têm posta sua maior felicidade não se lhes ha de arrancar tão presto, ainda que é certo que ha algumas de suas mulheres que nunca comeram carne humana, nem a comem, antes ao tempo que se mata algum, e se lhes faz festa no lugar, escondem todos seus vasos em que comem e bebem, porque não usem deles as outras, e junto com isto têm outros costumes tão bons naturalmente que parecem não haver procedido de nação tão cruel e carniceira (1933: 201).

Na verdade, se algumas cartas põem os índios dizendo que a carne humana é "seu verdadeiro manjar", como a de Azpicuelta acima, ou esta de Blázquez (II: 383):

... asi como alguns em o dinheiro ou contentamento sensual, ou em o muito valer põem sua bem-aventurança, asi estes gentios tem posta sua felicidade em matar hum contrario e depois em vingança comer-lhe a carne tão sem horror e nojo que não há manjar a seu gosto que se achegue a este...

outras, como a de Anchieta, indicam que o canibalismo não era uma unanimidade. O Apóstolo do Brasil repetirá isto anos mais tarde: "Todos os da costa que têm uma mesma língua comem carne humana, posto que alguns em particular nunca comeram e têm grandíssimo nojo dela" (1933: 329). É neste mesmo documento de 1584, aliás, que se acha aquela enumeração dos impedimentos à conversão que transcrevemos no começo do presente trabalho; note-se que a lista de Anchieta já não inclui o canibalismo como um dos impedimentos. Entre os índios sob o controle dos jesuítas e dos colonos, àquela altura a guerra índia já estava completamente submetida aos fins dos invasores, ou prosseguia sob a forma minimalista da vingança sem festim canibal. No Maranhão francês dos primeiros anos do século XVII, Abbeville encontrará uma mesma aparente repugnância física ao canibalismo, praticado quase como por obrigação:

Não é prazer propriamente que as leva a comer tais petiscos, nem o apetite sensual, pois de muitos ouvi dizer que não raro a vomitam depois de comer, por não ser o seu estômago capaz de digerir a carne humana; fazem-no só para vingar a morte de seus antepassados e saciar o ódio invencível e diabólico que votam a seus inimigos (1975: 233).

Não parece fácil conciliar estas informações sobre a repulsa ao canibalismo, e sobre uma certa disposição em deixá-lo, com aquelas que afirmam seu valor e honra, e mesmo sua excelência enquanto prática alimentar, como o famoso diálogo de Hans Staden com o principal Cunhambebe (1974: 132):

Durante isto Cunhambebe tinha à sua frente um grande cesto cheio de carne humana. Comia de uma perna, segurou-m'a diante da boca e perguntou-me se também queria comer. Respondi: "Um animal irracional não come um outro parceiro, e um homem deve devorar um outro homem?". Mordeu-a então e disse: "*Jauára ichê*". "Sou um jaguar. Está gostoso." Retirei-me dele, à vista disto.⁴⁸

Bem, pode-se argumentar que os dados sobre os Tupi antigos provêm de muitos pontos da costa brasileira, e referem-se a épocas diferentes – não haveria por que termos uma opinião monolítica sobre as virtudes da carne humana. Teríamos algo como o caso dos Aché, que à época da pesquisa dos Clastres estavam divididos em dois grupos, um canibal, o outro não, e assim

répondirent à la question de l'ethnologue qui voulait savoir pourquoi chacun était ce qu'il était. Les cannibales: nous mangeons les morts parce que la chair humaine est douce. Les autres: nous ne mangeons pas la chair humaine parce que c'est amer (Clastres, 1972: 82).

Questão de gosto cultural, dir-se-ia. O problema é que no caso tupinambá as opiniões variavam dentro de um mesmo grupo; sobretudo, mesmo aqueles grupos que prezavam enormemente este comer e esta comida deixaram com relativa facilidade tais práticas. De qualquer modo, está claro que a prática do canibalismo tinha um peso diferenciado no sistema guerreiro dos Tupi e Guarani da costa; os dados sugerem, por exemplo, que os Tupinambá da Bahia eram especialmente tenazes no apego a ela, que os Tupiniquim de São Paulo se deixaram dissuadir com maior facilidade, e que os Carijó (Guarani) do litoral sul e do sudoeste de São Paulo eram pouco dados ao canibalismo.⁴⁹

Uma explicação para o abandono do canibalismo pelos índios, ou, antes, a determinação dos motivos e processos que responderam pela maior facilidade com que esta prática foi coibida pelos jesuítas e governadores-gerais, comparativamente ao caso da guerra de vingança *tout court*, exigiria uma análise global do significado do canibalismo na sociedade e na cosmologia tupinambá, algo que não podemos fazer aqui.

Já mencionamos um aspecto do motivo canibal, aquele que o toma pela perspectiva da vítima – evitação do enterramento e da putrefação, ou, dito de ou-

tra forma, um método de "aligeiramento do corpo", tema fundamental na personologia tupi-guarani (Clastres, 1975; Viveiros de Castro, 1986; Combès, 1985-86, 1987). Da perspectiva dos devoradores, o canibalismo deixa entrever múltiplas conexões. Antes de mais nada, ele era a parte e a forma da vingança que cabia à comunidade dos captores e seus aliados – ao passo que a morte ritual era levada a cabo por um só homem, que não comia da carne do contrário; neste sentido, era a máxima socialização da vingança, pela qual todos os devoradores se afirmavam como inimigos dos inimigos, colocando-se assim no campo da "revindita compulsória" (Fernandes, 1963: 123) destes. Em seguida, há indícios de que ele remetia aos mesmos temas escatológicos e personológicos que atravessam a religião, o xamanismo e a mitologia tupi-guarani: assim, as repetidas menções à voracidade das velhas (grandes inimigas dos jesuítas nesta história de acabar com o canibalismo)⁵⁰ sugerem que o que se buscava no repasto canibal não devia ser diferente daquilo que os *karaiba* prometiam: "Y promételes longa vida, y que las viejas se han de tornar moças..." (Nóbrega, I: 151; ver também Jácome, I: 242; Azpicuelta, II: 246). O canibalismo parece assim ter sido, entre muitas outras coisas, o método especificamente feminino de obtenção da longa vida, ou mesmo da imortalidade, que no caso masculino era obtido pela bravura guerreira e a coragem na hora da morte. Há mesmo indicações de que a carne humana era diretamente produtora daquele aligeiramento do corpo que os Tupi-Guarani buscaram de tantas formas diferentes, pela ascese xamântica, a dança, a ingestão do tabaco... (ver Combès, 1987, e Saignes, s/d, ali citado). Por fim, o rito canibal era uma encenação carnavalesca de ferocidade, um devir-outro que revelava o impulso fundamental da sociedade tupinambá – ao absorver o inimigo, o corpo social tornava-se, no rito, determinado pelo inimigo, constituído por este.⁵¹

Forma máxima da vingança, o canibalismo não era entretanto sua forma necessária. O gesto crucial da vingança guerreira era o esfacelamento do crânio do contrário, ritualmente executado pelo matador. Era a quebra do crânio que qualificava à obtenção de um novo nome; e por vezes se desenterravam inimigos para lhes partir a cabeça:

... porque não se contentam de matar os vivos, mas também de desenterrar os mortos e lhes quebrar as cabeças para maior vingança e tomar novo nome... (Anchieta, 1933: 237)

... se encontram alguma sepultura antiga dos contrários, lhe desenterram a caveira, e lha quebram, com o que tomam nome novo, e de novo se tornam a inimizar (Soares de Souza, 1971: 301).⁵²

Este gesto era exclusivamente masculino: as mulheres podiam matar um prisioneiro com as próprias mãos, quando furiosas; mas precisavam chamar um homem para quebrar o crânio do cadáver (Anchieta, 1933: 203).

O fato de a vingança em sua forma mínima e necessária – confronto com o inimigo para quebrar-lhe o crânio, de preferência na situação ritual – ter resistido mais que o canibalismo às injunções jesuíticas se deve, provavelmente, à sua indispensabilidade na produção de pessoas masculinas completas, matadores renomados e re-nominados; sem dúvida, o fato de que o canibalismo era uma abominação absoluta, enquanto a vingança era apenas um "mau costume", também deve ter contribuído para uma maior tolerância dos europeus frente a esta. De qualquer forma, talvez seja possível ver no abandono do canibalismo uma derrota sobretudo da parte feminina da sociedade tupinambá.⁵³

Quão fácil foi dissuadir os Tupinambá de comerem os inimigos? Na Bahia, isto exigiu uma campanha de guerras, às vezes de extermínio (Itapoã, Paraguaçu), conduzida pelos governadores-gerais, que terminou com a proibição de guerras indígenas sem licença e com a decretação da pena capital para o crime de antropofagia. Os índios submetiam-se com a morte na alma:

[O principal Tubarão vai à guerra]: Pediu elle licença ao Governador pera matar aquelle, pois era dos que avião mortos aos seus pera consolar ho nojo que tinha dos que lhe aviam mortos. Deu-lhe o Governador licença pera o matarem fora da Aldea. Fizerão-no asi, e mataram-no e comerão-no, porque lho acharão a cozer. [Ante o protesto dos padres, o governador Duarte da Costa] mandou apregoar por suas Aldeas sob pena de morte que ninguem comece carne humana, de maneira que os Indios ficaram mui atemorizados (Blázquez, II: 267-8).

Fez-se-lhe duro aos Indios este contrato, porque, asi como alguns em o dinheiro ou contentamento sensual, ou em o muito valer põem sua bem-aventurança, asi estes gentios tem posta sua felicidade em matar hum contrario e depois em vingança comer-lhe a carne tão sem horror e nojo que não há manjar a seu gosto que se achegue a este: e esta era a causa porque dizião ao Governador que em lhes tirar isto lhes tiravão toda a gloria e honrra que lhes deixarão seus avoos, mas contudo que elles estavam aparelhados dahi por diante não fazer mais isto que nós tanto abominavamos, com tal condição que lhes deixassem agora matar sete contrarios que avia muito tempo que os tinham em cordas pera comer, alegando que elles tinham mortos seus pais e seus filhos. Concedeo-lho o Governador, excepto que não nos comessem, e asi o prometerão, cousa que elles nunca fizeram, nem fizeram se não nos pusera em tam grande aperto, porque não se tem por vingados com os matar, senão com os comer (Blázquez, II: 382-3).

Mas terminaram por se submeter, e logo o canibalismo não era mais que uma memória envergonhada:

Todos estes vão perdendo ho comer carne humana e, se sabemos que alguns ha tem pera comer e lha mandamos pedir, ha mandão, como fizeram os dias passados e no-la trazem de mui longe pera que a enterremos ou queimemos, de maneira que todos tremem de medo do Governador... (Pires, II: 471)

Ha carne humana que todos comião e muy perto da cidade hé agora tirada, e muitos tomão já por injuria alembra-lhe aquelle tempo, e se em alguma parte se comem são amoestados e castigados por isso... (Nóbrega, III: 57)

... e que não avião de matar nem comer carne humana: isto foy superfluo porque já o eles agora não fazem (Pires, III: 313).

Dizem-me todos que hé muy facil acabarmos com elles que não comão carne humana... (Pereira, III: 334)

No sul, entre os Tupiniquim de São Vicente e Piratininga, os jesuítas parecem ter conseguido sucesso mais rápido na empresa de dissuasão:

Es también mucho para espantar y dar muchas gratias al todo poderoso Dios que ni estes ni los otros de los lugares vezinos que ya algún tiempo oyeron de nosotros y aún agora muchas vezes oyen la palabra de Dios no comen carne humana, no teniendo ellos subiection alguna ni miedo de los christianos (Anchieta, III: 259-60).

E mesmo as recaídas eventuais dos catecúmenos, que levaram Anchieta repetidas vezes a clamar pela "prédica da espada e da vara de ferro" (III: 554), não incluíam o canibalismo:

[Estão] totalmente metidos en sus antiguas y diabólicas costumbres, excepto el comer carne humana, lo qual, por la bondad del Señor, parece que está algo desarraigado entre estos que ya enseñamos. Verdad es que aún hazen grandes fiestas en la matança de sus enemigos ellos y sus hijos, etiam los que sabían leer y escribir, bebiendo grandes vinos como antes acostumbravan y, si no los comen, danlos a comer a otros sus parientes que de diversas partes vienen y son convocados para las fiestas. Todo eso viene de ellos no estar subiectos... (Anchieta, III: 370)

Uma peça essencial da luta contra o canibalismo – talvez a jogada decisiva – foi a internação dos meninos índios nas escolas jesuíticas, com a inculcação muito provável de um horror sagrado àquela prática:

... porque aunque muchos mochachos buelven atraz a seguir las costumbres de sus padres adonde no tienen subiection, a lo menos esto se gana, que no buelven a comer carne humana, antes lo estrañan a sus padres... (Nóbrega, III: 361)

Haveria todo um outro estudo a fazer sobre a estratégia jesuítica de seqüestro dos meninos tupinambá.

* * *

Os materiais tupinambá parecem assim justificar as observações de Lévi-Strauss (1984) sobre a labilidade do canibalismo. Ali onde esta prática existe, ela é raramente coextensiva ao corpo social; e mesmo

[I]à où sa pratique paraît être la norme, on note des exceptions sous forme de réticence ou de répulsion. On est aussi frappé par le caractère labile des coutumes cannibales. Dans toutes les observations dont on dispose depuis le XVI^e siècle jusqu'à nos jours, on les voit surgir, se répandre, disparaître dans un laps de temps très court. C'est sans doute ce qui explique leur abandon fréquent dès les premiers contacts avec les Blancs, avant même que ceux-ci ne disposent de moyens de coercition (1984: 143).

No caso tupinambá, se o canibalismo coincidia com o corpo social inteiro (homens, mulheres, crianças, todos deviam comer do contrário) – de fato, era o que constituía este corpo em sua máxima densidade e extensão, no momento dos festins canibais –, sua prática exigia uma exclusão aparentemente menor e temporária, mas decisiva: o matador não podia comer de sua vítima. Isto me parece significar mais que uma aplicação daquele princípio de ampla difusão na América indígena, que reza ser vedado ao caçador comer de sua presa; pois a abstinência do matador aponta para uma divisão do trabalho simbólico no rito de execução e devoração, onde, se a comunidade se transformava em uma malta feroz e sanguinária, encenando um devir-animal (lembremos do jaguar de Cunhambebe) e um devir-inimigo, o matador suportava o peso das regras e dos símbolos, recluso, em estado liminar, prestes a receber um novo nome e uma nova personalidade social – ele e seu inimigo morto eram, num certo sentido, os únicos propriamente humanos, em toda a cerimônia. O canibalismo era possível porque um não comia.

Vimos também que, apesar de suas múltiplas conexões religiosas e seus significados escatológicos e cosmológicos, o canibalismo não era o *sine qua non* do sistema da vingança guerreira, mas sua forma última. Vimos ainda que algumas fontes atestam a existência de movimentos de repulsa à manducação de carne humana. Observamos que, em pelo menos algumas partes do Brasil, o canibalismo foi abandonado por não muito mais que a pregação jesuítica, antes de qualquer possibilidade de pressão militar. E notamos, por fim, que ele não parece ter passado da década de 1560 entre os Tupinambá em contato direto com os europeus.

Lévi-Strauss tem o canibalismo por uma forma instável que se desenha contra um fundo de identificação a outrem, fundo este que seria como a condição geral da vida social (1984: 143-4): o canibalismo seria uma espécie de ponto extremo de um gradiente de sociabilidade, cujo outro pólo seria a indiferença ou incomunicabilidade.⁵⁴ Se este é o caso, então o abandono de tal prática significou, de alguma forma, a perda de uma dimensão essencial da sociedade tupinambá – a sua "identificação" aos inimigos, sua determinação heteronômica pelos outros, ou seja, sua essencial *alteração*. É também o caso de nos perguntarmos se a relativa rapidez com que o canibalismo foi abandonado não se deveu de fato à chegada dos europeus – mas não apenas ou principalmente porque estes a abominavam e reprimiam, e sim porque eles ocuparam o lugar e as funções dos inimigos na so-

cidade tupi, de uma forma tal que os valores que portavam, e que deviam ser incorporados, terminaram por eclipsar os valores que eram interiorizados pela devoração da pessoa dos contrários. A persistência da vingança guerreira e de suas conseqüências onomásticas, honoríficas e memoriais atesta que o motivo da predação ontológica continuou a ocupar os Tupinambá por algum tempo ainda; atesta também que (como o atesta a etnologia dos ameríndios contemporâneos) não é necessário comer literalmente os outros para continuar dependendo deles como fontes da substância mesma do corpo social – substância que não era mais que esta relação canibal com os outros. De qualquer modo, se o canibalismo é uma forma "lábil" e "instável" por excelência – eu ia dizer inconstante –, ele não pode ter sido mais emblemático dos Tupinambá, admiravelmente constantes em sua inconstância.

Os Araweté, pequeno povo tupi contemporâneo da Amazônia oriental, afirmam (não sei se crêem) que os *Mai*, raça de divindades celestes, são canibais. Os *Mai* devoram as almas dos mortos recém-chegadas ao céu; em seguida, imergem os despojos em um banho mágico que ressuscita e rejuvenesce os mortos, transformando-os em seres imortais como eles mesmos, que vivem em um paraíso perfumado onde abunda a bebida, o sexo e a música. As únicas almas que não sofrem a prova da devoração são aquelas de homens que mataram um inimigo em vida. Temidos pelos *Mai*, os matadores araweté já são como eles, ferozes e canibalescos (pois se considera que, ao matar um inimigo, um homem tem sua barriga enchida com o sangue deste, que deve purgar); não precisam assim ter digerida uma humanidade que já deixaram para trás. Os *Mai*, que abandonaram a terra no começo dos tempos, não são pais, criadores ou mesmo heróis culturais dos homens; na verdade, são classificados como "nossos gigantes *tiwã*". *Tiwã*, palavra de conotações agressivas, significa "afim potencial", e é desta forma que o espírito de um inimigo morto chama seu matador, em sonhos, para lhe ensinar cantos. Em suma: estes canibais celestes, que nos devoram para nos transformarem em algo à sua imagem e semelhança, são inimigos e afins potenciais dos humanos; mas também representam um ideal para nós. A partir da sociologia canibal dos Tupi do século XVI, os Araweté desenvolveram uma escatologia canibal; os inimigos se transformaram em deuses, ou, antes, nós humanos é que ocupamos agora o lugar dos inimigos, enquanto esperamos ser, com a morte, transformados em nossos inimigos-cunhados, os deuses (Viveiros de Castro, 1986). Os *Mai* são, de alguma forma, os Tupinambá divinizados. Como se vê, a alma selvagem dos Tupi continua envolvida com histórias de canibalismo.

NOTAS

(1) Como é praxe na literatura etnológica, estarei usando o etnônimo "Tupinambá" para designar os diversos grupos tupi da costa brasileira nos séculos XVI e XVII: Tupinambá propriamente di-

tos, Tupiniquim, Tamoio, Temiminó, Tupinaé, Caeté etc., que falavam uma mesma língua e participavam da mesma cultura.

(2) A. – C. Taylor (1984: 233, n. 8) observou de passagem que a naturalização dos ameríndios das terras baixas fez-se sobretudo em termos do reino vegetal. Para um exemplo recente disto, veja-se G. Freyre (1954 [1933]: 214-5) a contrastar a "resistência mineral" dos Inca e Azteca (a metáfora aqui sendo a do bronze, não a do mármore) com a resistência de "pura sensibilidade ou contratilidade vegetal" dos selvagens brasileiros. Valeria a pena fazer a história desta imagística, que por vezes (como na página de Vieira) recorda irresistivelmente as composições de Arcimboldo.

(3) Isto é ainda o *Sermão do Espírito Santo* (Vieira, 1957 [1657]: 216). Sobre o motivo de São Tomé na Ásia e na América, e sua assimilação ao demiurgo tupinambá Sumé, ver S. Buarque de Holanda, 1969: 104-25, e Métraux, 1979 [1928]: 7-11.

(4) Poderia ter citado Gandavo: "sam mui inconstantes e mudaveis: crêm de ligeiro tudo aquilo que lhes persuadem por dificultoso e impossivel que seja, e com qualquer dissuaçam facilmente o tornam logo a negar..." (1980 [1576]: 122; ver também a p. 142, onde a inconstância aparece no contexto da catequese); ou ainda a anedota de Léry que conclui: "voilà l'inconstance de ce pauvre peuple, bel exemple de la nature corrompue de l'homme..." (1980 [1576]: 193-4). Abbeville é o único, salvo engano, a destoar, num irenismo quase suspeito: "... outros dizem que eles são inconstantes, volúveis. Na verdade são inconstantes se deixar-se conduzir unicamente pela razão pode ser chamado inconstância; mas são dóceis aos argumentos razoáveis, e pela razão faz-se deles o que se quer. Não são volúveis, ao contrário, são razoáveis e em nada obstinados..." (1975 [1614]: 244). Mesmo Evreux, em geral tão simpático aos nativos como o outro capuchinho, bate na tecla: "Ils sont fort amateurs de vin... lubriques extrêmement..., inventeurs de fausses nouvelles, menteurs, légers, inconstants..." (1985 [1614]: 85). Veja-se enfim a *Crônica da Companhia de Jesus*: "São inconstantes e variáveis..." (Vasconcelos, 1977 [1663]: vol. I, 103).

(5) Ver nota 2, *supra*. Ambas as raças, naturalmente, subordinadas ao português racional. O tema das "três raças" na formação da nacionalidade brasileira tende ainda a atribuir a cada uma delas o predomínio de uma faculdade – aos índios a percepção, aos africanos o sentimento, aos europeus a razão –, numa escala que, como em Freyre, evoca as três almas da tradição aristotélica: vegetativa, animal, racional. E, por falar em Aristóteles (patrono do debate quinhentista sobre a natureza e condição dos ameríndios, como se sabe), pergunto-me, com o devido medo do ridículo, se ele não teria a sua parte na história da imagem vegetal dos índios, a partir justamente desta proverbial inconstância e indiferença à crença. Na *Metafísica*, lemos que o homem que "não tem opinião sobre nada", recusando-se em particular a se curvar ao princípio de não-contradição, "não é melhor que um vegetal" (1000a1-15); mais adiante o filósofo pergunta: se este homem "não acredita em nada, que diferença haveria entre ele e as plantas?" (1008b5-10). Veja-se esta passagem do *Diálogo da conversão do gentio*: "Sabeis qual hé a mor dificuldade que lhes acho? Serem tam faciles de diserem a tudo si ou pá, ou como vós quiserdes; tudo aprovão logo, e com a mesma facilidade com que dizem pá [sim], dizem aami [não]..." (Nóbrega, II: 322).

(6) Para as "três potências da alma" no caso dos índios, ver o *Diálogo da conversão do gentio* (Nóbrega, II: 332-40).

(7) O *topos* do contraste entre o apostolado no velho e no novo mundo parece ter desempenhado um papel importante na reflexão de Vitoria, Soto e seguidores: "... the missionaries saw their task as primarily one of instruction. The indians were not Jews or Muslims who had to be forced to accept a religion which their own beliefs held in contempt. They were merely ignorant misguided people who would soon see the light of reason once the baggage of their old way of life had been swept away" (Pagden, 1982: 102).

(8) A literatura é enorme. Sobre os debates antropológicos ibéricos, ver Pagden, 1982; para os jesuítas no Brasil, ver minimamente Menget, 1985, e Baeta Neves, 1978; para a questão geral da imagem do índio no século XVI, Carneiro da Cunha, 1990; para a literatura francesa sobre os Tupinambá, ver Lestringant, 1990.

(9) A antropologia dos jesuítas, como notou Menget (1985: 192), deixou seus frutos na legislação e nas políticas do Estado brasileiro para os índios.

(10) Naturalmente, esta conjectura algo portentosa sobre a relação entre as modernas noções de cultura e as noções teológicas de crença exigiria um certo trabalho para dela se tirar alguma coisa de útil. Desde Bourdieu, pelo menos, tornou-se de bom tom falar no viés teoricista dos antropólogos, que os faz ver a cultura como sistema arquitetônico de regras e princípios etc. etc. Seria interessante ver a dependência desta própria postura "teoricista" quanto ao paradigma teológico. A questão da crença, por seu lado, que continua a obcecar a antropologia de tradição anglo-saxã, lança provavelmente suas raízes para além de Hume, direto no protestantismo; e o papel decisivo da doutrina calvinista do símbolo na formação da antropologia religiosa vitoriana (sem falarmos no que pode ter contribuído para o princípio genebrino da arbitrariedade do signo...) ainda é outra coisa que está por ser devidamente analisada.

(11) Literalmente de terceira classe – os Tupinambá são um dos casos da terceira categoria de bárbaros de Acosta (Pagden, 1982: 164-72). O jesuíta Serafim Leite (1938: 12-3) aventura o delicioso sofisma: como a questão da conversão dos índios do Brasil não era *doutrinária*, mas uma questão de *costumes* (grifos dele), não houve nenhuma violência na catequese jesuítica, nem vileza alguma nas chantagens materiais que os missionários praticavam contra os índios para convertê-los: "porque só há lugar para a violência quando se arranca uma religião ou um culto, impondo-se-lhe outro. Ora não era isto que se dava". O *campelle intrare* teria sido portanto apenas uma questão de ensinar boas maneiras...

(12) Mas podiam também escarnecer da doutrina católica, sobretudo depois que haviam tido tempo de experimentar as iniquidades dos brancos. Assim, Vieira relata escandalizado o que encontrou a missão aos Tobajaras da Serra do Ibiapaba, em meados do século XVII: "Na veneração dos templos, das imagens, das cruzes e dos sacramentos estavam muito deles tão calvinistas e luteranos, como se nasceram em Inglaterra ou Alemanha. Estes chamam à Igreja igreja de Moanga, que quer dizer igreja falsa, e à doutrina moranduba dos abarés, que quer dizer patranhas dos padres..." (1957 [sem data]: 231). Mas bem antes disto Staden já se defrontara com o sarcasmo indígena frente à religião europeia: "Tive que cantar-lhes alguma cousa, e entoei cantos religiosos, que precisei explicar-lhes em sua língua. Disse: 'Cantei sobre o meu Deus'. Responderam que o meu Deus era uma imundície, em sua língua: *teõuira*..." (1974: 100). Suspeito que esta palavra é o mesmo *tyvire* de Léry (1980: 200), que significa homossexual passivo.

(13) Nas duas narrativas dos capuchinhos franceses sobre os Tupinambá do Maranhão (Abbeville e Evreux), esta solicitude em atirar-se nos braços dos europeus é ainda mais sublinhada, e pintada em cores temerariamente apologéticas, sem a cautela e o pessimismo que os jesuítas portugueses rapidamente adotaram.

(14) É verdade que este pedido foi feito no contexto de uma epidemia que estava dizimando os índios, os quais suspeitaram de feitiçaria francesa. O pedido de "não-morte" ao senhor do Forte Coligny (e também a Thevet, 1953: 88), portanto, implica uma concepção deste como feiticeiro-chefe, não como dispensador puramente positivo de longa vida. De qualquer forma, os pajés e *karaiba* tupinambá costumavam ameaçar os índios de morte mágica, segundo os cronistas.

(15) Em Thevet (1953: 41), os franceses são tidos por filhos de *Maire Monan* por serem grandes tecnólogos e senhores de muitas coisas nunca vistas. O problema é que os portugueses, que não deviam ser muito diferentes dos franceses sob estes aspectos, nunca foram chamados de *mair*, mas de *peró*, nome provavelmente derivado do antropônimo "Pero". Anchieta (1933: 332) acha que a aplicação do termo *Mair* aos franceses vinha do fato de este personagem mítico ser inimigo de Sumé, que de alguma forma seria identificado aos portugueses (creio ter sido Anchieta que, identificando Sumé a S. Tomé, identificou-se, e os seus patrícios, a este personagem). Uma outra razão possível para os franceses terem sido "mairizados" foi a tez dos marinheiros normandos, mais clara que a dos portugueses, e seus cabelos louros (um outro nome para os franceses era *ajurujuba*, isto é, "papagaios amarelos"). O tema da pele muito branca de Maira aparece em algumas mitologias tupi, estando associado ao motivo da imortalidade obtida pela troca de pele.

O termo tupinambá geral para os europeus parece ter sido mesmo *karaiba*, e a explicação de Anchieta é razoável. A etimologia desta palavra, difundida entre os Tupi contemporâneos como etnônimo para os brancos, é incerta. Montoya identificou na forma guarani *carai* o lexema *cara*, que significa "hábil, engenhoso, astuto". E há o espinhoso problema de se saber se a palavra *karaiba* tem algo a ver com Caribe, Carafbas etc. No Alto Xingu, *karaiba* é o termo usado por todas as tribos dali para os brancos. Von den Steinen estava convencido de que este era um termo de origem caribe.

Vale notar que os europeus, chamados de *karaiba*, e como estes personagens inicialmente tratados, terminaram trazendo para os índios o exato oposto do que os *karaiba* prometiam: em vez de errância migratória, aldeamento forçado; em lugar de longa vida e abundância sem esforço, morte por epidemias e trabalho escravo; em lugar de vitória sobre os inimigos, proibição de guerra e canibalismo; em lugar de liberdade matrimonial, novas restrições...

(16) No que segue, ver-se-á diversos pontos de discordância frente às interpretações de Hélène Clastres; por isto mesmo, fique logo registrado que acho *La Terre sans Mal* um livro admirável por sua penetração e densidade, especialmente no que concerne a caracterização dos temas fundamentais da filosofia tupi-guarani.

(17) Por isto, foi tanto o caso de os Tupinambá "quererem virar brancos" quanto o de quererem que os brancos virassem Tupinambá. As cartas jesuíticas abundam em queixas sobre os maus cristãos que estariam "turning native", casando poligamicamente com índias, matando inimigos em terreiro, tomando nomes cerimonialmente e mesmo comendo gente.

(18) Ver ainda os edificantes diálogos de conversão em Evreux (1985: "second traité", caps. XV a XXI), onde os índios endereçam uma quantidade de questões cosmológico-teológicas aos padres.

(19) Além dos Guarani contemporâneos, cujo caso-tipo são os Apapocuva de Nimuendaju (1987 [1914]), ver ainda os Wayãpi (Gallois, 1988) e os Araweté (Viveiros de Castro, 1986). H. Clastres (1975: 35) afirma que praticamente não se acha menção nos cronistas ao tema indígena do apocalipse (exceto uma muito vaga passagem de Thevet). Nas *Cartas dos primeiros jesuítas no Brasil*, entretanto, Anchieta narra a anedota de um velho índio que doutrinara: "Lo que más se le imprimió fué el mysterio de la Ressurrección, lo qual repetía muchas vezes diciendo: 'Dios verdadeiro es Jesú que se salió de la sepultura y se fué al cielo, y después a de venir muy airado a quemar todas las cosas'." (Anchieta, III: 560)... É claro que há aí uma influência do Juízo Final, mas suspeito também da presença da conflagração universal da mitologia tupi; de qualquer modo, foi este tema cristão que marcou o velho.

(20) Os jesuítas da costa brasileira, desanimados com suas ovelhas, acalentaram longos sonhos de mudar para o Paraguai, pois ouviam maravilhas sobre os índios de lá (os Guarani): que eram excelentes cristãos, monógamos, não comiam gente, tinham chefes de verdade, obedeciam aos padres etc. Anchieta resume: "Além destes índios [Tupi], há outro gentio espalhado ao longe e ao largo, a que chamam Carijó, nada distinto destes quanto à alimentação, modo de viver e língua, mas muito mais manso e mais propenso às coisas de Deus, como ficamos sabendo claramente da experiência feita com alguns, que morreram aqui entre nós, bastante firmes e constantes na fé" (II: 116). Ver também: Nunes, I: 339-40; Nóbrega, I: 493-4; II: 15-6, 171-2, 402-3, 456-7. Nisto entrava, sem dúvida, uma boa dose de idealização; mas os jesuítas do Brasil insistiam que muitos Carijó não eram canibais (embora os Irmãos Pero Correia e João de Souza tenham sido mortos pelos Carijó do sul em 1554, e dois índios que os acompanhavam devorados, Anchieta esclarece que estes eram ainda indômitos, mas que a maioria desta nação já estava bem sujeita aos espanhóis).

(21) H. Clastres interpreta as indicações das fontes sobre o prestígio e imunidade dos cantores e "senhores da fala" como se aplicando exclusivamente aos *karaiba*, conforme sua teoria da extraterritorialidade destes personagens; mas isto não se sustenta. Ver Blázquez: "Avía en esta población un principal mui antigo y a quien... tienen grande crédito, porque lle llaman 'señor de la habla'" (III: 408); Anchieta: "Fazem muito caso entre si, como os Romanos, de bons linguas e lhes chamam senhores da fala e um bom lingua acaba com eles quanto quer e lhes fazem nas guerras que matem ou não

matem e que vão a uma parte ou outra, e é senhor de vida e morte... Por isso ha pregadores entre eles muito estimados que os exortam a guerrear, matar homens e fazer outras façanhas desta sorte" (1933: 433); Soares de Souza: "Entre este gentio são os músicos mui estimados, e por onde quer que vão, são bem agasalhados, e muitos atravessaram já o sertão por entre seus contrários, sem lhes fazerem mal" (1971: 316); Monteiro: "... os dextros nesta arte [canto] são entre eles mui prezados, tanto que se têm em seu poder algum contrário, bom cantor e inventor de trovas, que entre eles são raros, como a insigne na arte lhe dão a vida e o têm em muita conta só pela música, que é o único remédio com que alguns se livram de morrer no terreiro" (1949: 415). Nenhuma destas referências pode ser interpretada como se referindo a *karaiba*, mas apontam para o valor geral que a música e o discurso tinham na sociedade tupinambá. Sobre a música como tática de conversão, ver Azpicuelta, I: 180; o delicioso trecho de Pires, I: 383-4; e Blázquez, II: 350-1.

(22) Portanto, se os padres eram uma espécie de *karaiba*, os *karaiba* eram uma espécie de padres... Ver também os desejos de ser padre expressados pelo xamã Pacamão – Evreux, 1985: 241 ss. Para um caso de apropriação do discurso cristão por um profeta, ver Abbeville, 1975, cap. XII.

(23) Ver Evreux (1985: 220-1), para o conflito entre um principal e um "grand barbier".

(24) Aproveito aqui idéias apresentadas por Peter Gow (1991b, 1991c) em duas palestras no Museu Nacional, bem como retomo observações já feitas em Viveiros de Castro, 1986, sobre a "política discursiva" dos Araweté.

(25) Mentres menos teológicas, como a de Hans Staden, viam os chocalhos como objeto de crença: "os selvagens crêem numa cousa que cresce como uma abóbora..." (1974: 173). Para uma referência à antropomorfização dos chocalhos, ver Azpicuelta, II: 246.

(26) A repugnância dos índios a castigos físicos ou a ordens ásperas – e a dificuldade que dali advinha em os educar propriamente no temor à autoridade – é registrada duas vezes por Luís da Grã (II: 136-7, 294).

(27) A insistência de H. Clastres na tese do incipiente centralismo político dos Tupi-Guarani – e portanto no papel "revolucionário" dos profetas, que estariam questionando o poder perigosamente pré-estatal dos grandes chefes de guerra – levou-a a minimizar as informações que sugerem um certo ceticismo inconstante dos índios em relação aos *karaiba*. A autora tampouco levou em conta as inúmeras observações dos jesuítas e cronistas sobre a "ausência de rei", isto é, de poder político forte e com algum indício de centralismo, nos Tupi costeiros. No mínimo, deve-se observar que podem ter havido diferenças profundas entre os Guarani do Paraguai e os Tupi da costa; parafraseando a própria autora: "... encore faut-il procéder avec prudence, l'homogénéité... de la culture Tupi-Guarani n'autorise évidemment pas à attribuer automatiquement aux seconds ce que l'on sait être vrai des premiers" (1975: 22). Sobre o poder político entre os Tupi da costa, ver Fausto, 1992.

(28) Algumas das quais residindo, justamente, na possibilidade de intensificação de práticas tradicionais valorizadas. Veja-se aqui a notável carta de Pero Correia (I: 445), onde este observa uma conexão causal entre a introdução de implementos de ferro, o aumento das áreas plantadas, a intensificação das cauinagens e das guerras.

(29) O melhor exemplo desta tolerância irônica com os brancos está numa divertida passagem de Nimuendaju, 1987: 28-9.

(30) Não sei se os materiais disponíveis permitirão algum dia elucidarmos o papel dos bens de origem européia na sociedade tupinambá. De qualquer modo, a etnologia das terras baixas ainda não produziu análises como as de Sahlins sobre a domesticação do "World System" pelos povos do Pacífico (ver Sahlins, 1985; 1988; no prelo). Chamo a atenção, entretanto, para os instigantes trabalhos de Turner (1991; no prelo; sem data) e Lea (1986) sobre o lugar dos bens e valores ocidentais na economia política e simbólica kayapó, bem como os de Gallois (1985) sobre os Wayãpi e de Albert (1988) sobre os Yanomami.

(31) Não é o caso de discutirmos aqui a "virada" jesuítica em direção à linha dura. Os trechos das cartas jesuíticas pertinentes estão em: Anchieta II: 114, 118, 206-8; Câmara, II: 421; Nóbrega, II:

401-2, 447-8, 450; Pires, II: 463; Nóbrega, III: 72; Pereira, III: 293; e a célebre carta de Anchieta, III: 554.

(32) Sobre a guerra e o canibalismo tupi, ver: Métraux, 1967; Fernandes, 1963 e 1970; Clastres, 1972; Viveiros de Castro, 1986; Combès, 1985-86 e 1987; Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro, 1985; Saignes, 1985; Combès & Saignes, 1991; Fausto, no prelo.

(33) É isto que torna pouco sustentável a tese de H. Clastres sobre o caráter negador do discurso profético: pois se a guerra era o fundamento da sociedade tupi, e um dos temas principais dos *ka-raiba*... Ver Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro, 1985: 196. As cartas jesuíticas e demais crônicas atestam abundantemente esta relação entre a palavra dos xamãs e a guerra. Ver: Correia, I: 225; Anchieta, II: 108-9; Blázquez, II: 270; Staden, 1974: 174; Léry, 1980: 190-1.

(34) Ver também Cardim: "... se [o filho] é macho lhe faz um arco com frechas, e lho ata no punho da rede, e no outro punho muitos molhos d'ervas, que são os contrários que seu filho ha de matar e comer..." (1978: 107).

(35) Uma prestação alternativa a esta era a cessão de uma filha ao irmão da esposa – os Tupinambá, como se sabe, eram adeptos do casamento avuncular. Se ignoradas, estas prestações podiam levar ao confisco de uma mulher por seus irmãos. Ver o relato de Vicente Rodrigues (I: 307): "... fueránse a la guerra para se vengar, donde fué hun hijo de un Principal de la misma Aldea, christiano... que se llamava Bastián Téllez...; y iendo mataron muchos contrarios y cativaron, el qual cativó uno que le vino a su parte. Yendo así con victoria, los parientes de la muger de Bastián Téllez le pedieron el suio, diciendo que si no se lo diesen, que le avían de tomar la muger, el qual se lo dió con vergüenza que recibiría de los blancos si le tomassem la muger". Sobre a cessão de filhas como condição para a saída da uxori-localidade, e sobre a obrigação de um jovem recém-casado presentear seus afins com cativos, ver Thevet, 1953: 130, 132.

(36) Sobre a acumulação de nomes e escarificações memoriais, ver Anchieta, 1933: 434; Abbeville, 1975: 268; sobre a proliferação de batoques à medida que se acumulavam cativos mortos, e sobre o direito a falar em público que o porte destes adereços significava, ver Monteiro, 1949: 409. Sobre a relação entre poligamia e prestígio, ver Thevet, 1953: 135-6; Léry, 1980: 199; Soares de Souza, 1971: 304; Abbeville, 1975: 222-33, 255. Nos documentos jesuíticos, a relação entre poligamia e proeza guerreira é em geral apenas de parataxe; não consegui achar ali nenhuma vinculação causal, salvo em um trecho da "Informação do Brasil e de suas capitanias" (Anchieta, 1933: 329), onde aliás se esclarece ser usual ter um homem três ou quatro mulheres, exceto "se é principal e valente, [quando] tem dez, doze e vinte". Sobre a acumulação de nomes pelas mulheres, conforme o número de cativos mortos pelos maridos, ver Staden, 1974: 170. Monteiro (1949: 411) acrescenta que elas tomavam novos nomes também ao participarem da cerimônia de recepção dos cativos. Sobre a "sujeição" dos homens a seus afins doadores, ver ainda: "... el suegro en esta tierra tiene el marido de la hija subiecto y los hermanos della al cuñado..." (Grã, II: 295).

(37) Seria apressado, entretanto, concluir que a guerra tupinambá era guiada pelo fim exclusivo, ou mesmo principal, de se aceder ao paraíso; recordo que Pindabucu não evocou a salvação de sua alma como motivo para não transigir com o imperativo da vingança, mas simplesmente afirmou a impensabilidade de tal desistência: seu argumento foi a vergonha absoluta, não a perdição eterna. Não há dúvida de que a guerra possuía múltiplas conexões religiosas, e que os Tupinambá eram bastante obcecados com o tema da imortalidade pessoal; mas penso que o caso era antes o de atingir o céu *porque* se obedecia às normas da bravura guerreira, que o de se obedecer a elas *para* atingir o céu. A possibilidade de as mulheres atingirem o paraíso é algo sobre que pouco se sabe; ver Métraux, 1979: 112.

(38) Et de là sont venues ces guerres sans juste occasion, ains d'une seule opinion de vengeance, et d'une bestiale apprehension, qui les fait aussi sanguinaires, en laquelle ils sont si plongez, que si une mouche leur passe par devant les yeux, ils s'en voudront venger... (Thevet, 1953: 207)

(39) Daí a repulsa de muitos cativos a fugirem ou serem resgatados pelos europeus: "... ainda que são alguns tam brutos que não querem fugir depois de os terem presos; porque houve algum que

estava já no terreno atado pera padecer e davão-lhe a vida e não quiz senão que o matassem, dizendo que seus parentes o não teriam por valente, e que todos correrião com elle; e daqui vem não estimarem a morte; e quando aquella hora não na terem em conta nem mostrarem nenhuma tristeza naquelle passo (Gandavo, 1980: 55). Ver também Abbeville: "... embora lhes seja possível fugir, à vista da liberdade de que gozam, nunca o fazem apesar de saberem que serão mortos e comidos dentro em pouco. E isso porque, se um prisioneiro fugisse, seria tido em sua terra por *cuave eim*, isto é, poltrão, covarde, e morto pelos seus entre mil censuras por não ter sofrido a tortura e a morte junto aos inimigos, como se os de sua nação não fossem suficientemente poderosos e valentes para vingá-lo" (1975: 230-1).

(40) Uma semiofagia. Como já mencionei, tomava-se o máximo cuidado para que aquilo a ser morto e comido fosse um homem, um ser de palavras, de promessas e de lembranças. Inúmeros detalhes do rito, culminando no diálogo, testemunham este esforço de constituição da vítima como um sujeito integralmente humano. F. Lestringant, em uma bela análise do ensaio "Des cannibales", detecta ali a redução do canibalismo a uma mera "economia da palavra", o ocultamento de sua dimensão selvagem tão presente nos cronistas. Montaigne teria elaborado uma versão não alimentar do canibalismo tupinambá, antecipando a leitura simbolista da antropologia moderna, após um longo hiato de naturalização, representado no mesmo século XVI pelo truculento e proteínico Cardan, uma espécie de antepassado de Marvin Harris. O modo como Lestringant caracteriza a "idealização" montaigniana, contudo, parece-me exprimir perfeitamente este momento do rito tupinambá; seja-me permitido assim pôr suas palavras a meu serviço: "La chair du prisonnier que l'on va dévorer n'est en aucune façon un aliment, c'est un signe... l'acte cannibale représente une extrême vengeance. (...) ... cet effort pour ressaisir dans les pratiques du cannibale la permanence d'un discours... (...) Sans s'attarder aux séquelles du massacre, Montaigne revient au défi d'honneur, à l'échange d'insultes, à cette 'chanson guerrière' composée par le prisonnier avant sa mort. L'on en vient à oublier que la bouche du cannibale est munie de dents. Au lieu qu'elle dévore, elle profère" (1982: 38-40). Não há dúvida de que a boca dos canibais tinha dentes, além de língua; mas Lestringant se esquece de que são os Tupinambá mesmo que separavam a boca que devora daquela que profere: o matador era o único a não comer a carne do inimigo (Correia, I: 228; Gandavo, 1980: 139). O discurso, representação da vingança, transformava a carne que se ia consumir num signo: o cozinheiro dialógico não provava dela.

(41) Em Viveiros de Castro, 1986, acha-se uma crítica argumentada da teoria sacrificial de Florestan Fernandes sobre a guerra tupinambá – até bem recentemente, aliás, a única teoria sólida sobre o fenômeno (Métraux era demasiado cético para entreter teorias), e que continua infinitamente mais interessante que as asneiras de um Girard (1972), por exemplo.

(42) Há conjecturas malthusianas: "Son tantos, y es la tierra tan grande, y van en tanto crecimiento, que si no tuviessen continua guerra, y se no se comiessen los unos a los otros, no poderían caber" (Brás, I: 275); há raciocínios mais políticos: "[Na Baía]... andão elles agora todos baralhados em crueis guerras... E hé agora o mais conveniente tempo pera a todos sujeitarem e os emporem no que quizerem..." (Nóbrega, II: 16-7); "Esta guerra fué causa de mucho bien para nuestros antiguos discípulos, los quales son agora forçados por la necesidad de dexar todas sus habitaciones en que se avían dispargido y recogerse todos a Piratininga" (Anchieta, III: 553-4). Mas os padres nunca chegaram à fria ação de graças de um Gandavo: "... e assi como são muitos permitiu Deos que fossem contrarios huns dos outros, e que houvesse entrelles grandes odios e discordias, porque se assi não fosse os portuguezes não poderião viver na terra nem seria possível conquistar tamanho poder de gente" (1980 [c. 1570]: 52).

(43) "De facto, alguns cristãos nascidos de pai português e mãe brasílica, que estão apartados de nós 9 milhas numa povoação de Portugueses, não cessam nunca de esforçar-se, juntamente com seu pai [João Ramalho], por lançar a terra a obra que procuramos edificar com a ajuda de Deus, pois exortam repetida e criminosamente os catecúmenos a apartarem-se de nós e a crerem neles, que usam arco e frechas como os índios, e a não se fiarem de nós que fomos mandados aqui por causa de nossa

maldade. Com estas e semelhantes coisas conseguem que uns não creiam na pregação da palavra de Deus e que outros, que parecia já termos encerrado no redil de Cristo, voltem aos antigos costumes e se apartem de nós, para poderem viver mais livremente. Os nossos Irmãos tinham gasto quase um ano inteiro em doutrinar uns, que distam de nós 90 milhas, e eles renunciando aos costumes gentílicos tinham resolvido seguir os nossos e tinham-nos prometido nem matar nunca os inimigos nem comer carne humana. Agora, porém, convencidos por estes cristãos e levados pelo exemplo duma nefanda e abominável depravação, preparam-se não só para matar mas também para os comer" (Anchieta, II: 114-5). Este trecho, se é mais um exemplo dos antagonismos ferozes a separarem colonos e jesuítas, não é imediatamente interpretável como mais um exemplo do maquiavelismo dos primeiros, pois ele pode também se inscrever nos casos de "aculturação" de europeus (ver nota 17, *supra*).

(44) Este é o famoso "plano civilizador" de Nóbrega, desencadeado pela devoração do Bispo Sardinha pelos Caeté (1556), que levou aliás os jesuítas a endossarem a doutrina da "guerra justa" ao gentio (Nóbrega, II: 449). Distinga-se portanto a posição dos jesuítas sobre as guerras intratupinambá daquela sobre as guerras movidas contra os Tupinambá pelos europeus. Neste último caso, a Companhia oscilou entre a condenação – movida tanto pela indignação contra as atrocidades cometidas pelos colonos quanto pela competição com estes, que apresando os índios os furtavam à fixação nas aldeias jesuíticas (Nóbrega, III: 93-4) – e a recomendação, no contexto da guerra justa e do *compelle intrare*; mesmo neste caso, a guerra deveria ser o mais oficial possível, movida ou sancionada pelo Governo Geral. Por fim, a atitude jesuítica quanto à guerra antiindígena está ligada ao problema ainda mais complicado da legitimidade da escravidão dos índios, que não tenho espaço para abordar aqui.

(45) Ver também Soares de Souza (1971: 323) sobre homicídio, nominação e bebidas: "Costuma-se, entre os Tupinambá, que todo aquele que mata contrário toma logo nome entre si, mas não o diz senão a seu tempo, que manda fazer grandes vinhos; e como estão para se poderem beber, tingem-se à véspera de jenipapo, e começam à tarde a cantar, e toda a noite, e depois que têm cantado um grande pedaço, anda toda a gente da aldeia rogando ao matador, que diga o nome que tomou, ao que se faz de rogar, e, tanto que o diz, se ordenam novas cantigas, fundadas sobre a morte daquele que morreu, e em louvores daquele que matou...". Estamos aqui mais uma vez diante do que se poderia chamar de complexo da oralidade canibal dos Tupinambá: enorme prestígio dos cantores e "senhores da fala", marcação com os batoques do direito a discursar em público, proferimento ritual dos nomes... Ver Monteiro: "Assim que a 2ª bem-aventurança destes é serem cantores, que a primeira é serem matadores..." (1949: 415). Ver, por fim, o costume indígena de jactar-se dos feitos de bravura com discursos intermináveis, que irritava grandemente os europeus: Thevet, 1953: 92; Anchieta, 1933: 206, 219, 222-3; Blázquez, III: 133.

(46) O cauim tupinambá – cuja importância para o festim canibal foi abundantemente documentada pelos cronistas – parece assim estar articulado a diferenciações sexuais e etárias. Os jovens de ambos os sexos não bebiam; mas as responsáveis pela mastigação da matéria-prima da bebida eram moças virgens, como registra Grã, II: 132-3 (ver também Thevet, 1953: 55-6), o que significa também pré-púberes; os adultos casados de ambos os sexos bebiam; e às velhas parece ter cabido a organização do processo de produção da bebida e a fabricação dos vasos de cerâmica para guardá-la.

(47) Sobre as artimanhas a que recorriam os índios para comerem contrários mesmo sob o protesto dos padres, ver Nóbrega, I: 159-60. Sobre as dificuldades em se resgatarem cativos destinados à morte e devoração, ver Nóbrega, I: 165 ("et è tanto difficile a fare il riscatto [a] questa generatione de Topenichini che non si potria mai pensare..."); Rodrigues, I: 307-8 ("Y iá lo tenían chamuscado y concertado para abrirlo y hazer repartición. Tremían como vergas quando nos lo querían tomar, y antes murieren que dexar passar por sí tal flaqueza").

(48) Sobre a excelência gustativa da carne humana para os Tupinambá, ver ainda as referências recolhidas por Combès, 1987. Para uma análise desta réplica de Cunhambebe, no contexto de uma interpretação geral do canibalismo tupi-guarani, ver Viveiros de Castro, 1986.

(49) Cf. nota 20, *supra*.

(50) Ver o trecho já citado de Azpicuelta: "La respuesta que me dan es que no comen sino las viejas...". As referências à grande influência das velhas nos negócios públicos, em particular na guerra e no canibalismo, mereceriam um maior estudo: Lourenço, I: 517-8; Blázquez, II: 352, 387-8; Anchieta, III: 259.

(51) Para o desenvolvimento deste ponto de vista, ver mais uma vez Viveiros de Castro, 1986.

(52) Ver também o *Diálogo das grandezas do Brasil* (Brandão, 1977 [1618]: 259-60): "... posto que este gentio pelo campo mate o inimigo às estocadas... como o não matou com lhe quebrar a cabeça, logo hão que o morto não é morto, nem o matador se pode jactar de lhe haver dado a morte, nem poderá tomar nome nem riscar-se".

(53) É também possível tomar a referência de Anchieta ao horror à carne humana sentido por algumas mulheres dos Tamoio de Iperoig por uma demonstração *a contrario* desta inscrição feminina do canibalismo.

(54) Ou, como disse mais ou menos o poeta Mário Quintana, em algum lugar: "Canibalismo: forma exagerada de demonstrar amor pelo semelhante"...

BIBLIOGRAFIA

ABBEVILLE, Claude d'. *História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão e terras circunvizinhas* (trad. S. Milliet). São Paulo, Itatiaia/EDUSP, 1975 [1614].

AGOSTINHO, Pedro. *Mitos e outras narrativas Kamayurá*. Salvador, UFBa, 1974.

ALBERT, Bruce. "La fumée du métal, histoire et représentations du contact chez les Yanomami (Brésil)". *L'Homme*, 106-107, XXVIII (1-3), 87-119, 1988.

_____. "Yanomami 'violence', Inclusive fitness or ethnographer's representation?". *Current Anthropology*, 30 (5): 637-40, 1989.

_____. "Yanomami warfare: Rejoinder". *Current Anthropology*, 31 (5): 558-63, 1990.

ANCHIETA, José de. *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões (1554-1594)*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1933.

AUGÉ, Marc. *Génie du paganisme*. Paris, Gallimard, 1982.

BAETA NEVES, Luiz Felipe. *O combate dos soldados de Cristo na Terra dos Papagaios*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1978.

BATAILLE, Georges. *Théorie de la religion*. Paris, Gallimard, 1973.

BRANDÃO, Ambrósio F.. *Diálogo das grandezas do Brasil*. São Paulo, Melhoramentos, 1977 [1618].

BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1956 [1936].

_____. *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. Rio de Janeiro, Cia. Editora Nacional/EDUSP, 1969.

CARDIM, Fernão. "Narrativa epistolar de uma viagem e missão jesuítica". In: *Tratados da terra e gente do Brasil*. Rio de Janeiro, Cia. Editora Nacional/MEC, pp. 171-223, 1978 [1583].

_____. *Tratados da terra e gente do Brasil*. Rio de Janeiro, Cia. Editora Nacional/MEC, 1978 [c. 1584].

- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. "Imagens de índios do Brasil: o século XVI". *Estudos Avançados*, 4 (10): 91-110, 1990.
- _____. & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Vingança e temporalidade: os Tupinambá". *Journal de la Société des Américanistes*, LXXI: 191-208, 1985.
- CHAGNON, Napoleon. "Life histories, blood revenge, and warfare in a tribal population". *Science*, 239: 985-92, 1988.
- _____. "Reproductive and somatic conflicts of interest in the genesis of violence and warfare among tribesmen". In: J. Haas, org., *The Anthropology of War*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 77-104, 1990.
- CLASTRES, Hélène. "Les beaux-frères ennemis: à propos du cannibalisme tupinamba". *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 6 ("Destins du cannibalisme"): 71-82, 1972.
- _____. *La terre sans mal: le prophétisme tupi-guarani*. Paris, Seuil, 1975.
- CLIFFORD, James. *The Predicament of Culture: Twentieth Century ethnography, literature, and art*. Cambridge, Harvard University Press, 1988.
- COLLIER, Jane & ROSALDO, Michelle. "Politics and gender in simple societies". In: S. Ortner & H. Whitehead, orgs., *Sexual Meanings: The cultural construction of gender and sexuality*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 275-329, 1981.
- COMBÈS, Isabelle. 'Ceste tant estrange tragedie: approche ethno-historique du cannibalisme tupi-guarani'. Dissertação de mestrado, Université Paul Valéry (Montpellier), 1985-86.
- _____. " 'Dicen que por ser ligero': cannibales, guerriers et prophètes chez les anciens Tupi-Guarani". *Journal de la Société des Américanistes*, LXXIII: 93-106, 1987.
- _____. & SAIGNES, Thierry. *Alter Ego: naissance de l'identité chiriguano*. Paris, EHESS, 1991.
- DESCOLA, Philippe (1986). *La nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1986.
- EVREUX, Yves d'. *Voyage au nord du Brésil fait en 1613 et 1614*. Paris, Payot, 1985 [1614].
- FAUSTO, Carlos (no prelo). "Fragmentos de cultura tupinambá: da etnologia como instrumento crítico ao conhecimento etno-histórico". In: M. Carneiro da Cunha, org., *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Cia. das Letras/FAPESP/SMCSP, pp. 381-96.
- FERGUSON, R. Brian. "Blood of the Leviathan: Western contact and warfare in Amazonia". *American Ethnologist*, 17 (2): 237-57, 1990.
- FERNANDES, Florestan. *Organização social dos Tupinambá*. São Paulo, DIFEL, 1963 [1949].
- _____. *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. São Paulo, Pioneira/EDUSP, 1970 [1952].
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e senzala (formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal)*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1954 [1933].
- GALLOIS, Dominique. "Índios e brancos na mitologia wayãpi: da separação dos povos à recuperação das ferramentas". *Revista do Museu Paulista*, XXX, 43-60, 1985.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. *"O mármore e a murta"*.

- GALLOIS, Dominique. *O movimento na cosmologia wayãpi: criação, expansão e transformação do universo*. Tese de doutoramento, Universidade de São Paulo, 1988.
- GANDAVO, Pero de Magalhães de. "Tratado da terra do Brasil". In: *Tratado da terra do Brasil / História da província de Santa Cruz*. São Paulo, Itatiaia/EDUSP, pp. 19-65, 1980 [c. 1570].
- _____. "História da província de Santa Cruz". In: *Tratado da terra do Brasil / História da província de Santa Cruz*. São Paulo, Itatiaia/EDUSP, pp. 67-146, 1980 [1576].
- GEERTZ, Clifford. "Religion as a cultural system". In: Michael Banton, org., *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London. Tavistock, pp. 1-46, 1966.
- GIRARD, René. *La violence et le sacré*. Paris, Grasset, 1972.
- GOW, Peter. *Of Mixed Blood: Kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford, Clarendon Press, 1991a.
- _____. *The event of myth: the significance of oral narrative in symbolic processes among the Piro* [inédito], 1991b.
- _____. *The sun: vision, life and death in a Piro mythic narrative*, [inédito], 1991c.
- HUGH-JONES, Stephen. "The gun and the bow: myths of white men and Indians". *L'Homme*, 106-107, XXVIII (1-3): 138-55, 1988.
- LEA, Vanessa. *Nomes e nekrets Kayapó: uma concepção de riqueza*. Tese de doutoramento, Museu Nacional/UFRJ, 1986.
- LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa/Rio de Janeiro, Livraria Portugália/Civilização Brasileira, vol. II, 1938.
- LEITE, Serafim (org.). *Cartas dos primeiros jesuítas no Brasil*. 3 vol. São Paulo, Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956-58.
- LÉRY, Jean de. *Histoire d'un voyage fait en la terre de Brésil*. Paris, Plasma, 1980 [1578].
- LESTRINGANT, Frank. "Le cannibalisme des 'cannibales' (1. Montaigne et la tradition)". *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, 9/10: 27-40, 1982.
- _____. *Le huguenot et le sauvage: l'Amérique et la controverse coloniale, en France, autemps des Guerres de Religion (1555-1589)*. Paris, Aux Amateurs des Livres, 1990.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mythologiques I: Le cru et le cuit*. Paris, Plon, 1964.
- _____. "Cannibalisme et travestissement rituel". In: *Paroles données*. Paris, Plon, pp. 141-9, 1984.
- _____. *Histoire de Lynx*. Paris, Plon, 1991.
- LIZOT, Jacques. "A propos de la guerre: une réponse à N. Chagnon". *Journal de la Société des Américanistes*, LXXV: 91-113, 1989.
- MATTA, Roberto da. "Mito e antimito entre os Timbira". In: Vários autores, *Mito e linguagem social (ensaios de antropologia estrutural)*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, pp. 77-106, 1970.
- _____. "Mito e autoridade doméstica". In: *Ensaaios de antropologia estrutural*. Petrópolis, Vozes, pp. 19-61, 1973.

- MENGET, Patrick. "Notes sur l'ethnographie jésuite de l'Amazonie portugaise (1653-1759)". In: C. Blanckaert, org., *Naissance de l'ethnologie?* Paris, Cerf, pp. 175-92, 1985.
- MÉTRAUX, Alfred. "L'anthropophagie rituelle des Tupinamba". In: *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*. Paris, Gallimard, pp. 43-78, 1967.
- _____. *A religião dos Tupinambás e suas relações com a das demais tribos tupi-guaranis*. (trad. E. Pinto). São Paulo, Cia. Editora Nacional / EDUSP, 1979 [1928]
- MONTEIRO, Jácome. "Relação da província do Brasil, 1610". In: S. Leite. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira/Portugália/INL, vol. VIII, pp. 393-425, 1949 [1610].
- NIMUENDAJU, Curt. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocuva-Guarani* (trad. C. Emmerich & E. Viveiros de Castro). São Paulo, Hucitec/EDUSP, 1987 [1914].
- PAGDEN, Anthony. *The Fall of Natural Man: The American Indian and the origins of comparative ethnology*. Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- RAMOS, Alcida, SILVERWOOD-COPE, Peter, & OLIVEIRA, Ana Gita de. "Patrões e clientes: relações intertribais no Alto Rio Negro". In: Alcida Ramos. *Hierarquia e simbiose: relações intertribais no Brasil*. São Paulo, Hucitec, pp. 135-82, 1980.
- SAHLINS, Marshall. *Culture and Practical Reason*. Chicago, The University of Chicago Press, 1976.
- _____. *Islands of History*. Chicago, The University of Chicago Press, 1985.
- _____. "Cosmologias do capitalismo: o setor trans-pacífico do 'Sistema Mundial'". In: *Anais da XVI Reunião Brasileira de Antropologia*. Campinas, ABA, pp. 47-106, 1988.
- _____. (no prelo). "Recognizing historical ethnography". In: R. Borofsky, org., *Assessing Cultural Anthropology*. Chicago, McGraw-Hill.
- SAIGNES, Thierry. "La guerre contre l'histoire. Les Chiriguano du XVI^e au XIX^e siècle". *Journal de la Société des Americanistes*, LXXI: 175-90, 1985.
- _____. (inédito). *Histoire des guerres chiriguano: le choc de deux conquérants*.
- SOARES DE SOUZA, Gabriel. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. São Paulo, Cia. Editora Nacional/EDUSP, 1971 [1587].
- STADEN, Hans. *Duas Viagens ao Brasil* (trad. G. de Carvalho Franco.). São Paulo, Itatiaia/EDUSP, 1974 [1557].
- TAYLOR, Anne-Christine. "L'américanisme tropical: une frontière fossile de l'ethnologie?". In: B. Rupp-Eisenreich, org., *Histoires de l'anthropologie: XVI-XIX siècles*. Paris, Klincksieck, pp. 213-33, 1984.
- THEVET, André. *Cosmographie universelle*. In: Suzanne Lussagnet, org., *Les Français en Amérique pendant la deuxième moitié du XVI^e siècle – Le Brésil et les brésiliens*. Paris, PUF, pp. 1-236, 1953 [1575].

CASTRO, Eduardo Viveiros de. *"O mármore e a murta"*.

- TURNER, Terence. "The Mebengokre Kayapo: history and social change from autonomous communities to inter-ethnic coexistence". Inédito (manuscrito entregue ao CEDI para servir de base à edição do volume *Sudeste do Pará / Kayapó* da série "Projeto Índios do Brasil / CEDI"), 1991.
- _____. (no prelo). "De cosmologia a história: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó". In: E. Viveiros de Castro & M. Carneiro da Cunha, orgs., *Amazônia: etnologia e história indígena*. Campinas, Editora da Unicamp.
- _____. (inédito). *Representing, resisting, rethinking: historical transformations of Kayapo culture and anthropological consciousness*.
- VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. *História geral do Brasil antes de sua separação e independência de Portugal*. São Paulo, Melhoramentos, t. I., 1959 [1854].
- VASCONCELOS, Simão de. *Crônica da Companhia de Jesus*. Petrópolis, Vozes/INL, vols. I-II, 1977 [1663].
- VEYNE, Paul. *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?* Paris, Seuil, 1983.
- VIEIRA, António. "Sermão do Espírito Santo". In: *Sermões*. São Paulo, Editora das Américas, vol. 5, pp. 205-55, 1957 [1657].
- _____. "Relação da missão da Serra de Ibiapaba escrita pelo Padre António Vieira e tirada do seu mesmo original". In: *Sermões*. São Paulo, Editora das Américas, vol. 24, pp. 185-252, 1957 [s/d].
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro, J. Zahar Editor/ANPOCS, 1986.
- WOLF, Eric. *Europe and the People without History*. Berkeley, University of California Press, 1982.

ABSTRACT: When the jesuits were catechizing the Tupinamba they noted the "inconstancy" of the indians in their religious conversion process. They seemed very interested on the jesuits education but even after a period of learning process, the Indians insisted on going back to their old habits. The article tries to understand the reasons and implications of such "inconstancy". Revenge and cannibalism are very important factors for the understanding of the Tupinamba. These notions constituted that society and promoted its continuity. According to the author, the acceptance of the cannibalism prohibition by the Tupinamba was one of the Tupinamba's greatest lost.

KEY-WORDS: Tupinamba-jesuits-proselitism-religious conversion-cannibalism-revenge

Recebido para publicação em 4 de novembro de 1992.

REPENSANDO A POLÍTICA INDIGENISTA PARA OS BOTOCUDOS NO SÉCULO XIX

Maria Hilda Baqueiro Paraíso
Univ. Federal da Bahia

RESUMO: De maneira diferente da dos historiadores, o artigo conta a história da colonização da região compreendida pelos estados de Minas Gerais, Bahia e Espírito Santo, enfatizando a perspectiva indígena, baseada em pesquisa documental. A região era habitada pelos índios Botocudos. Interesses econômicos levaram os colonizadores à área. A não-aceitação pacífica, pelos índios, da invasão de suas terras deu margem a uma política colonizadora militarista que visava assegurar a chegada do "progresso" no local. Os Botocudos eram vistos como entrave ao desenvolvimento e a colonização se deu através de quartéis e juntas militares. Essa política levou a um extermínio quase total dos Botocudos. Os princípios que a nortearam ainda se fazem presentes nas políticas atuais.

PALAVRAS-CHAVE: colonização-política indigenista-militarização-Botocudos-séc. XIX.

Este trabalho foi elaborado no âmbito do Projeto de Pesquisa "Os Botocudos em Bahia, Minas Gerais e Espírito Santo – em busca do passado", financiado pela Fundação Banco do Brasil.

Introdução

O objetivo deste trabalho é analisar a implantação da nova orientação política de cunho militarista no território dos índios Botocudos entre os anos de 1800 e 1808.

Procuraremos relacionar com a expansão da sociedade nacional a busca de novas alternativas econômicas num momento de crise e a política indigenista de cunho agressivo. Esta correlação procura identificar as causas que levam ao planejamento e à execução de políticas governamentais caracterizadas pelo desrespeito e pela volta de uma proposta oficial de extermínio dos opositores aos interesses da sociedade dominante. Também analisaremos como estes fatos são vistos na historiografia.

A ótica dos historiadores é a da sociedade dominante para a qual os índios são sempre o entrave, os opositores ao progresso e ao desenvolvimento, que devem, com tranqüilidade e sem remorsos, ser eliminados ou contornados para o bem de toda a população nacional. Esta, na sua busca de alternativas de enriquecimento, não deve ser molestada por seres tão "rudes" e, para tanto, merece todo o apoio dos governantes.

Poderíamos usar aqui a afirmativa de um fazendeiro de Minas Gerais, que, no início do século XIX, assim se referia aos índios em conversa com o viajante Freireyss (1907): "... o comandante (do destacamento do quartel de Santana dos Ferros) nos contou que já tinha amansado quinhentos Puris e os domiciliado em lugares determinados, fazendo-os acabar com toda a hostilidade contra os portugueses e seus amigos, mas acrescentou, com uma risada diabólica, que se devia levar-lhes a varíola para acabar com eles de uma só vez, porque a varíola é a doença mais terrível para essa gente..."

A nossa proposta é contrapor a esta visão a dos etno-historiadores que, ao assumirem a postura de defesa dos povos dominados, procuram revelar a outra face da moeda do processo de dominação/subordinação característico das relações de colonização: a violência e a exclusão dos índios das decisões políticas e também da história. Nesta, o seu papel é o de mero coadjuvante, explicador e justificador das atitudes "necessariamente" belicosas dos "indefesos" colonos e soldados. Desmistificar essa falácia e inverter a ótica da análise é o grande objetivo a ser atingido por todos nós.

Ribeiro (1967) dá-nos, talvez, a grande referência explicativa para a posição dos nossos historiadores ao expressarem, nas suas obras, a despreocupação com o destino dos Botocudos: "a ideologia brasileira quer os índios — e também o negro — como um futuro 'branco dissolvido' pela amalgamação racial e pela assimilação na comunidade nacional". Para estes, o destino dos índios era "naturalmente" este, não merecendo, portanto, explicações óbvias.

Já os etno-historiadores calcam o seu raciocínio na afirmativa de Moreira Neto (1967) ao analisar a questão da política indigenista: "Toda a atividade indigenista é, necessariamente, um modo deliberado e consciente de intervenção na vida dos povos de tradição cultural indígena, segundo os interesses, modo de organização e valores da sociedade nacional. O sucesso da política indigenista deve ser, pois, estimado em relação aos propósitos da sociedade nacional que se exprimem através da ação dos órgãos intervencionistas e não das necessidades, interesses, direitos ou valores dos grupos assistidos". É esta face da política indigenista do século XIX que procuramos desvendar neste trabalho.

Para este desvendar, trabalhamos com o método da etno-história, ainda que de forma limitada, pois não é possível realizar trabalho de campo por não haver remanescentes dos grupos envolvidos por esta política militarista, que é o nosso objeto de estudo. Assim, dentro do possível, procuramos reinterpretar os dados

históricos, colocando o índio como figura central da nossa análise, deslocando, portanto, o eixo de interpretação dos dados e usando os conceitos dominantes na Antropologia e, particularmente, nas análises das relações interétnicas.

Como o objeto central é a política do século XIX, relataremos, de forma bastante sucinta, o conjunto das relações interétnicas entre "brancos" e Botocudos nos séculos que antecedem aquele que é nossa preocupação maior neste momento.

Quem eram os Botocudos

A área em que viviam os Botocudos engloba, hoje, três estados: Bahia, Minas Gerais e Espírito Santo, representados pelas bacias dos rios de Contas, Pardo, Jequitinhonha, Mucuri, São Mateus e Doce, além do vale do Salitre, na bacia do rio São Francisco, no oeste da Bahia.

Os Botocudos são introduzidos na historiografia já no século XVI, quando das primeiras tentativas de estabelecimento de colonização sistemática no Brasil – a criação das capitanias hereditárias e a instalação do Governo Geral –, particularmente nas capitanias da Bahia, Porto Seguro, Ilhéus e Espírito Santo.

Naquele momento, entretanto, os Botocudos receberam uma denominação que lhes foi atribuída pelos Tupi que habitavam o litoral da Bahia e com os quais os primeiros colonizadores entraram em contato. Inicialmente, a denominação genérica era *Tapuio*, em oposição a Tupi, e mais tarde especificamente *Aimoré*, *Ambaré*, *Guaimuré* ou *Embaré*, que, segundo a interpretação de Pirajá da Silva (1964), seriam formas diferentes das possíveis composições: *aib-poré* (habitantes das brenhas), *ai-boré* (malfeitor) ou *aimb-buré* (aqueles que usam botoques de emburé). José Gregório (s/d) assim trata o termo, considerando como prováveis as seguintes origens: *guaymuré* (gente de nação diferente) ou *aimbiré* (nome do chefe indígena aliado dos franceses no Rio de Janeiro, sendo citado nas obras de Anchieta e Gonçalves Dias, no seu poema *A Confederação dos Tamoios*).

Já no século XVII, os Botocudos são referidos como *Guerén*, *Gren* ou *Kren*, o que, pela indicação dos dados, seria a autodenominação do grupo – termos que serão substituídos no século XIX por Botocudos. Esta denominação foi atribuída pelos colonizadores portugueses devido ao hábito de o grupo usar botoques labiais e auriculares de grande tamanho, de madeira branca e leve – barriguda (*Bombax ventriculosa*).

A partir desse momento, a denominação Botocudo torna-se de uso corrente nos três estados, como o termo "bugre" o foi no Sul do país. A intensificação dos contatos levou a que, anos mais tarde, a partir do fim do século, predominassem as autodenominações dos pequenos bandos: *Naknenuk*; *Krak-*

mun; Nakreehé; Etwet; Takruk-Krak; Gut-Krak; Nep-Nep; Jiporok; Pòjixá e Mi-ñajirum. Os nomes eram derivados das denominações atribuídas a seus "capitães" ou a acidentes geográficos.

Desde o século XVIII e, especialmente, no seguinte, alguns conhecedores do grupo levantavam a hipótese de conexão entre as três designações – Aimoré, Kren e Botocudo – como atinentes, na verdade, a apenas um grupo indígena. Porém, só a partir do levantamento sistemático dos vocabulários dos grupos Botocudos e de um cuidadoso trabalho comparativo com outros vocabulários coletados entre os denominados Aimoré e Kren, pode-se, com segurança, afirmar como verdadeira essa assertiva.

Assumiremos, a partir deste ponto do nosso trabalho, a designação Botocudo. Segundo a classificação de Rodrigues (1972), o Borun (língua falada pelos Botocudos) pertence ao tronco Macro-Jê, que não se divide em famílias, mas em dialetos, em razão do alto índice de fragmentação que caracteriza a história do grupo.

Os primeiros contatos entre a sociedade dominante e os Botocudos tiveram caráter belicoso e ocorreram no século XVI, quando da instalação das capitanias de Ilhéus, Porto Seguro e Espírito Santo, particularmente após 1550, quando da revolta dos Tupiniquim, em Ilhéus, e da epidemia de varíola, que reduziu em um terço a população indígena aldeada, obrigando os colonos a buscarem suprimento de mão-de-obra entre os Aimoré, em razão do quase desaparecimento da população Tupi.

As formas de resistência às pretensões de enquadramento dos bandos botocudos como mão-de-obra tiveram reflexos no desenvolvimento das capitanias de Ilhéus, Porto Seguro e Espírito Santo, comprometendo mesmo o êxito do projeto implantado. A queima de canaviais e de engenhos, em atos sucessivos de incursão ao litoral, culminou na falência dos donatários, na desagregação do sistema produtivo e no deslocamento de grande parcela da população sobrevivente para outras capitanias.

Inúmeras foram as "guerras justas" declaradas aos Botocudos, principalmente na Bahia, particularmente após os ataques às aldeias jesuíticas de Tinhoré, Boipeba e Camamu, justificando, inclusive, a contratação de bandeirantes paulistas para combatê-los.

As reações dos Botocudos faziam-se presentes não só nos ataques às propriedades portuguesas, mas também nos deslocamentos sistemáticos do grupo por áreas ainda indevidadas. São freqüentes também as notícias de fugas de aldeamentos, revoltas e resistência passiva à imposição das novas regras sociais determinadas pela sociedade dominante.

Há poucas notícias de aldeamentos duradouros antes do século XIX nos vários pontos do território botocudo. As exceções são Santa Cruz de Itaparica

(1602), Ilhéus e Cairu (1660). Estas três experiências, no entanto, não resultaram no sucesso desejado pelos colonos. Os índios recusavam-se a trabalhar e terminaram por abandonar os aldeamentos, voltando para as matas interiores.

As notícias dos combates, porém, são comuns. O combate aos Botocudos parece-nos ter um caráter cíclico devido a este grupo indígena estar subdividido em pequenos bandos nômades que atingiam o litoral de forma intermitente quando entravam em choque com os colonos ou eram atingidos por seus abastecedores de escravos, quando estes se deslocavam por áreas interioranas. A prática destas bandeiras era mais a de deslocar pequenos contingentes de índios aprisionados para pontos previamente determinados, onde encontravam mercado garantido, do que promover aldeamentos.

O aldeamento dos Botocudos e as relações mais sistemáticas entre o grupo e os colonos só passam a ocorrer no século XIX, quando profundas transformações começam a ocorrer na região, levando ao enfrentamento dos dois segmentos. Este é o nosso objeto de análise.

As mudanças econômicas regionais e a busca de novos caminhos

A partir da segunda metade do século XVIII, quando ocorreram alterações significativas na economia mineira (antes baseada na extração do ouro e pedras preciosas), que passou a basear-se na produção pecuária, o cenário de combate aos Botocudos deslocou-se para o sul da Bahia, nordeste de Minas Gerais e sertões do Espírito Santo. Inicialmente, os choques concentraram-se nas bacias dos rios Jequitinhonha e Pardo, estendendo-se, logo depois, aos rios Doce, São Mateus e Mucuri.

As peculiaridades dos cursos desses rios – nascentes em território mineiro e foz nos litorais capixaba e baiano – explicam as razões de sua importância, naquele momento de alterações da economia mineira. A busca do litoral em Canavieiras (foz do Pardo), Belmonte (foz do Jequitinhonha), Nova Viçosa (na foz de um dos braços do Mucuri) e Regência (na foz do Doce) era essencial para a proposta econômica dos empreendimentos mineiros, baianos e capixabas. Era nesses pontos que se vendiam os produtos derivados da atividade pecuária e artigos manufaturados da Europa, que chegavam pelo porto de Salvador e Vitória, sendo redistribuídos pelos demais portos litorâneos da região.

Outro fato que consideramos relevante decorre da falência das capitânias de Porto Seguro, Ilhéus e Espírito Santo. O insucesso do empreendimento e a reversão da propriedade à Coroa portuguesa fizeram com que a região não recebesse os investimentos que permitiriam seu efetivo desenvolvimento. Assim sendo, a

área transformara-se em zona estratégica, devendo ser mantida com matas fechadas que dificultassem o acesso à região das minas de ouro da capitania de Minas Gerais. As únicas derrubadas permitidas eram as que se destinavam ao fornecimento de madeiras para a Armada Real. Em decorrência desta situação, a região tornara-se o refúgio privilegiado dos grupos indígenas, que puderam manter-se nas matas mais interiores, afastados do processo de expansão da sociedade nacional. Tal situação permitiu-lhes, até aquele momento, manter seus padrões sociais e a integridade de seus territórios.

Nas cabeceiras dos referidos rios surgiram, a partir desse período, grandes núcleos pecuários e comerciais: São João do Paraíso, no rio Pardo; Vila do Fandado de Minas Novas, no Jequitinhonha; Philadelphia, atual Teófilo Ottoni, no rio Mucuri; Peçanha, no Suaçui, afluente do Doce; e Figueira do Doce, atual Governador Valadares, no Doce. O desenvolvimento desses centros exigia a superação de algumas dificuldades, ainda que aproveitando as rotas naturais pelos cursos dos grandes rios: carência de pontos de abastecimento para as tropas, falta de segurança e ausência de estradas mais adequadas para o encurtamento das viagens. Também as dificuldades decorriam, em alguns rios, como o Doce, das características de seus cursos, que eram bastante acidentados.

A necessidade de solução para alguns destes entraves motivou investimentos massivos na abertura de rotas com seus implementos complementares: a construção de quartéis e destacamentos ao longo dos cursos dos rios referidos e o aldeamento forçado de grupos botocudos; abertura de roças às margens dos rios para servirem de ponto de apoio aos viajantes e seus animais; abertura de picadas às margens dos rios; abertura de estradas vicinais e fixação de colonos ao longo das rotas.

Este quadro de expansão da sociedade dominante coincide com o momento que poderíamos definir como de um vácuo em termos de orientação de política indigenista. Após a Carta Régia de 12 de maio de 1798, fruto da pressão de latifundiários insatisfeitos com a maneira "branda" como os índios eram tratados, ressurgiu o sentimento de que a problemática deveria ser tratada por meio da violência para que se processassem, com a devida rapidez, as transformações julgadas necessárias, como a liberação dos territórios indígenas e o engajamento compulsório desta população em trabalhos e atividades considerados essenciais para o desenvolvimento das regiões interioranas, como a abertura de estradas e sua conservação; abertura e plantio de roças; derrubada das matas; serviço militar compulsório etc.

A referida Carta Régia aboliu o direito de os índios venderem livremente a sua força de trabalho, restaurando a dominação mais direta sobre os trabalhadores indígenas com os estímulos aos descimentos e a imposição de trabalhos compul-

sórios em atividades que deveriam ser realizadas, preferencialmente, fora do perímetro da aldeia, fosse em propriedades particulares ou em obras públicas.

A política pensada e executada na área dos Botocudos

Este quadro de raciocínio e de busca de alternativas de ocupação econômica da área correspondente ao território botocudo redundou numa política e prática militaristas violentas e expropriadoras das terras indígenas e na exploração da força de trabalho dos grupos, tendo, como resultado final, o seu extermínio.

A política indigenista expressou-se através de um conjunto de leis emitidas sucessivamente, que atendiam aos argumentos dos colonos e governantes baseados na necessidade de levar o desenvolvimento aos sertões e na ferocidade dos Botocudos que reagiam, a seu modo, ao devassamento do seu território. Os ataques aos colonos e viajantes tornaram-se mais constantes, praticamente inviabilizando o projeto de expansão da sociedade nacional. Diante da reação violenta dos Botocudos, as várias instâncias governamentais articularam-se e formularam seu projeto voltado para eliminar a reação indígena.

Os principais mentores e executores desta política militarista foram D. Rodrigo de Souza Coutinho, o conde de Linhares, ministro da guerra de D. João VI; o conde da Palma; o ouvidor de Porto Seguro, José Marcelino da Cunha; os presidentes da província do Espírito Santo, Antonio Pires da Silva Pontes, Manoel Tovar e Francisco Alberto Rubim, e Pedro Maria Xavier, este da província de Minas Gerais.

É interessante observarmos que é na área das antigas capitanias falidas que o movimento assumiu formas mais agressivas devido, exatamente, à sua marginalização econômica, à sua situação estratégica de área de conexão entre o interior mineiro e o litoral e ao fato de ser região ainda inexplorada e, portanto, passível de "esconder" riquezas minerais, além da madeira e terras virgens, bem irrigadas e de boa qualidade.

Na busca de uma alternativa econômica para o Espírito Santo, o governador Silva Pontes, já em 1800, explorou o rio Doce e construiu o primeiro quartel, nas fronteiras entre aquela província e a de Minas Gerais — o quartel de Porto do Souza —, além de ter criado a Companhia de Pedestres, que visava manter mobilizados homens treinados para combater os Botocudos (Rubim, 1934; Novaes, s/d).

Os ataques ao quartel de Porto do Souza motivaram a Carta Régia de 5 de maio de 1801, através da qual decretava-se "guerra ofensiva aos Botocudos antropófagos" e ordenava-se a distribuição de destacamentos por todo o território "infestado" pelos mesmos (*Revista do Arquivo Público Mineiro*, vol. VI). Esta

Carta Régia criava as condições necessárias para que se efetivassem as medidas sugeridas pelo Edital de 6 de maio de 1801, pelo qual passava-se a permitir a distribuição de sesmarias às margens dos rios, mecanismo que garantia terras aos colonos, via de comunicação e socorro mais fácil em caso de ataques de índios, além de estas sesmarias passarem a ser o ponto de apoio para a ocupação das áreas mais interioranas, acelerando-se, assim, a "civilização" dos índios. Para incentivar possíveis interessados, a Coroa oferecia vantagens econômicas aos colonos. Estas vantagens iam desde a isenção de dízimos por dez anos para os que explorassem a sesmaria recebida, permissão para a venda de madeiras, excetuando-se o pau-brasil, peroba e tapinhoano, até a concessão de registro gratuito da sesmaria (Rubim, 1840).

As justificativas apresentadas pelo presidente Tovar para a repressão desencadeada contra os Botocudos tinham caráter também vinculado diretamente à expansão da sociedade nacional. Assim, argüia-se que a "domesticação" dos índios garantiria o comércio e a implantação da agricultura; promoveria a colonização das áreas virgens; viabilizaria a navegação pelos rios, principalmente o Doce; garantiria a segurança necessária aos viajantes; e coibiria o contrabando de riquezas produzidas na região, o que enriqueceria as províncias e a Coroa.

Para concretizar de forma mais eficiente sua política, Tovar, em 1804, chegou a convocar civis para combaterem os Botocudos, provocando fortes reações entre a população capixaba que não aceitava de bom grado esta imposição de deslocamentos para regiões conflagradas nem o serviço militar obrigatório. Estas medidas obrigavam os "convocados" a abandonarem seus empregos e/ou propriedades e a enfrentarem ameaças a suas vidas devido à ação dos Botocudos que reagiam à presença dos intrusos em seus territórios. Em 1809, o Corpo de Pedestres foi transformado, pelo mesmo Tovar, em Linhas de Destacamentos, impondo um treinamento militar a seus membros e oficializando sua política militarista.

Na região da Bahia e Minas Gerais, três Cartas Régias definiram a ação local contra os Botocudos: as de 13 de maio, 5 de novembro e 12 de dezembro de 1808.

O estopim da decretação da "guerra justa" foi a concessão de uma sesmaria à família de João Gonçalves da Costa, na área hoje compreendida pelo município de Vitória da Conquista, na Bahia, e a reação dos índios à ação da 7ª Divisão Militar do Jequitinhonha, responsável pela construção da estrada entre Vila do Fandó e Belmonte. A ação dos índios intensificou-se com estas novas áreas de expansão nos seus territórios, obrigando os governantes a pensarem em medidas mais enérgicas e articuladas.

A política definida por estas Cartas Régias para o Jequitinhonha e adjacências foi coordenada pelo conde da Palma e executada pelo ouvidor de Porto Seguro. A ação desencadeada propunha-se a promover a ocupação dos territórios tribais, após o deslocamento da população indígena, a instalação de colonos nes-

ses espaços conquistados e a abertura de estradas que permitissem o comércio na região.

As mesmas Cartas Régias também definiram a atuação das Juntas Militares e da Conquista dos rios Doce e Pardo. A ação dessas juntas, seguindo a orientação dos referidos documentos, pode ser sintetizada pelos princípios de obtenção de terras e apropriação de trabalho indígena. Usava-se, para tal, as seguintes medidas: decretação de "guerra justa", militarização da questão indígena, construção de quartéis e destacamentos em toda a região, transformando a resolução do problema numa questão policial. Complementando esta decisão, passava-se a impor aldeamentos compulsórios aos índios nas proximidades dos quartéis e destacamentos, principalmente para os índios que se apresentassem "mansamente" perante as autoridades. Os índios que resistissem à ação dos soldados e fossem capturados em combate seriam transformados em escravos por um período de tempo determinado. As terras tomadas aos índios eram transformadas em sesmarias e distribuídas aos colonos e comandantes das Divisões Militares.

As justificativas para uma atuação tão violenta contra os Botocudos assentavam-se numa visão estereotipada e discriminatória sobre o grupo e na necessidade de se criar um clima de "paz", essencial ao desenvolvimento da região. Assim, os Botocudos eram vistos como antropófagos, rebeldes contumazes, agressivos, incivilizáveis e refratários aos meios brandos de relação. Esta imagem dos Botocudos justificava a ausência de desenvolvimento na região, tornando o binômio Botocudos/desenvolvimento impensável. A opção pelo progresso passa, então, a pressupor a eliminação dos Botocudos, princípio que é assumido sem maiores constrangimentos.

Com a reinstauração do sistema de "guerra justa" e o ressurgimento da figura do "caçador de índios", acelerou-se o processo de desapropriação de territórios e a desarticulação das sociedades indígenas que haviam conseguido manter-se em áreas marginais à atividade mineradora. A garantia de tal processo, como já nos referimos, calcava-se na construção de quartéis e destacamentos. Entre 1800 e 1814 foram construídos 61 quartéis ao longo dos rios mais importantes da região (Doce, Jequitinhonha, Mucuri, Jucurucu e Pardo) e seus afluentes, particularmente nas confluências e nos pontos onde havia cachoeiras, locais de estrangulamento das viagens e de ataques dos índios. O objetivo era atender às propostas de guerra aos Botocudos nas três províncias e, assim, garantir o fluxo de tropas e mercadorias e permitir o assentamento de colonos nas novas sesmarias.

Na Bahia foram implantados seis quartéis sob a coordenação de José Marcelino da Cunha, ouvidor de Porto Seguro. Minas Gerais, para efeito de racionalização deste trabalho, foi dividida em sete Divisões Militares distribuídas entre os rios Doce e Jequitinhonha. Foram construídos 27 quartéis, sob a administração de

Guido Tomaz Marlière. Já a província do Espírito Santo foi a que teve seu território mais efetivamente ocupado por quartéis e destacamentos. Foram criadas 38 estruturas militares nas rotas comerciais de toda a área da referida província.

As relações estabelecidas entre os membros dos quartéis e dos destacamentos e os Botocudos podem ser caracterizadas pela violência combinada com a tentativa de atrair os índios com a oferta de presentes – ferramentas, roupas, anzóis, machados, foices e outras quinquilharias – e, principalmente, comida. A penetração nos territórios tribais por novos colonizadores não só provocava desarranjos no ecossistema, mas, aliada à diminuição dos territórios de circulação, provocava graves reduções na capacidade de obtenção de alimentos, principalmente a caça. O reflexo dessa situação pode ser percebido nas constantes afirmativas de que os índios aproximavam-se dos quartéis em busca de alimentos e nas notícias de ataques às roças dos colonos. Porém, além da fome, acreditamos que os Botocudos conheciam a importância dessas estruturas militares como pontos de apoio à penetração dos seus territórios, justificando-se, assim, a concentração dos seus ataques aos quartéis e destacamentos. Caso esta consciência não existisse, as opções de ataques a roças isoladas de colonos seriam mais lucrativas, considerando-se não só a quantidade possível de produtos a serem pilhados, mas também a menor capacidade reativa dos colonos se comparada à das tropas aquarteladas.

É interessante observarmos a estrutura física dos quartéis. São sempre descritos como pequenas casas de taipa com cobertura, geralmente de palha e com poucos vãos, o que indica, claramente, sua precariedade e também seu caráter temporário. Os quartéis eram protegidos por cercas de pau-a-pique e sempre cercados por grandes roças de banana, milho, mandioca e árvores frutíferas (Saint-Hilaire, 1936; Wied-Neuwied, 1958; Spix e Martius, 1976). Era praxe que, à medida que os quartéis deixavam de ser alvo de reação mais violenta e passavam a ser vistos como único ponto de aquisição de alimentos e ferramentas, alguns aldeamentos se instalassem junto aos destacamentos (Saint-Hilaire, 1936; Wied-Neuwied, 1958; Spix e Martius, 1976). Inicialmente estes aldeamentos eram de outros grupos indígenas que optavam por aliar-se aos soldados para continuarem sua guerra tradicional aos Botocudos. Estão, neste caso, os Maxakali, Malali e Makoni. Posteriormente, já desarticulados e com território reduzido, os Botocudos também adotaram a prática de aldear-se "espontaneamente" junto aos quartéis e destacamentos na tentativa de obterem proteção da ação dos *kraí* ("brancos") e garantia de acesso a ferramentas, alimentos, roupas e recursos governamentais. Isto, porém, não significava aceitação plena das novas condições impostas pela convivência. As notícias de fugas, revoltas e massacres da tropa são constantes.

A composição da tropa era problemática em função dos baixos salários, dos perigos e das dificuldades de sobrevivência. As soluções encontradas foram ofe-

recer vantagens ou deslocar compulsoriamente parcelas da população pobre. Assim, Tovar, em 1804, passou a convocar civis para o combate aos Botocudos (Rubim, 1840) e obteve do Juiz de Paz de Vitória autorização para deslocar presos comuns e desertores militares para os quartéis "dos sertões", onde cumpririam suas penas. A preocupação de Tovar com esta população não existia, chegando mesmo a proibir que plantassem mandioca nas roças sob a alegação de que este produto atrairia e beneficiaria os Botocudos. Só em 1810 Rubim revogou tal determinação e criou o Batalhão de Artilharia Miliciana, mas que ainda previa a convocação de qualquer cidadão para compor o seu corpo (Novaes, s/d). Porém, já havia, a partir de então, limitações formais às convocações. À medida que os segmentos populacionais "brancos" se organizaram para resistir às convocações, estas passaram a recair nos índios "mansos e aldeados" que não tinham um canal competente através do qual pudessem apresentar seus protestos. Posteriormente, também criaram seus mecanismos de resistência às convocações compulsórias: petições ao presidente da província e juizes, fugas e deserções.

O presidente da província do Espírito Santo, Rubim, nas suas memórias (1840) definia os objetivos da construção de tantos quartéis a partir de argumentos econômicos e estratégicos. Os econômicos defendiam a necessidade da abertura de estradas principais e vicinais, a cada três léguas, ligando as três províncias, aproveitando os rios como rotas para, assim, estabelecer o comércio regular na região, garantindo entrepostos de troca de animais e alimento para os viajantes e seus animais. Os estratégicos informavam que os quartéis permitiriam avisar os deslocamentos dos índios no sertão, dando proteção aos colonos, garantir a paz necessária à implantação de vilas às bordas das matas, atrair os índios para "civilizá-los", definir os limites entre as três províncias, estabelecer conexão e vigilância nas estradas vicinais e seus acessos a povoações e/ou outras estradas e, assim, garantir as rotas comerciais e a implantação de vilas e povoados.

Apesar de tantas funções e missões, os destacamentos eram compostos de um pequeno número de pessoas. Havia cinco categorias de hierarquia militar: os oficiais superiores (muito raros e apenas presentes nas sedes dos comandos), os oficiais inferiores, como alferes (também pouco comuns e só existindo nos quartéis que coordenavam uma área mais complexa), os sargentos e cabos (que eram, geralmente, os comandantes dos destacamentos), os praças de artilharia (também em pequeno número) e os pedestres (os de maior número). Eventualmente, encontramos referências à existência de intérpretes e guias, sendo, na sua maioria, de origem indígena. A cooptação dos índios ocorria, inicialmente, entre aqueles que haviam sido capturados quando crianças e entregues a famílias de colonos para serem "civilizados". Posteriormente, outros índios, criados nas suas aldeias até a maturidade, também passaram a exercer estas funções e a de combatentes de seu próprio povo. O mais conhecido e louvado pela historiografia é o afilhado do Diretor Geral dos Índios de Minas Gerais, Guido Tomaz Marlière. Este índio

foi tão importante no processo de subjugação de seu povo que hoje empresta seu nome a uma cidade daquele estado – Pocrane.

Em torno dos quartéis surgiam formas econômicas de vida que redundaram, na maioria dos casos, no surgimento de vilas e arraiais transformados, hoje, em sedes de prósperos municípios nos três estados. Em volta dos quartéis fixavam-se soldados e suas famílias, colonos que preferiam a proximidade dos militares, índios "mansos", inimigos dos Botocudos, artesãos, comerciantes e aventureiros (Saint-Hilaire, 1936).

Entretanto, as relações entre os soldados e os Botocudos nem sempre eram baseadas nesta aparente cordialidade, como já afirmamos, e os ataques e revoltas justificavam o aumento do efetivo militar, a construção de novos quartéis, a compra de novos equipamentos e armas e até mesmo a promulgação de novas Cartas Régias, como a de 1808, que teria sido provocada pelos ataques a Coutins (Linhares) e a Porto do Souza (Zunti, 1882).

Poderíamos dizer, concluindo a nossa análise, que nesta área, caracterizada como tipicamente de fronteira em fase de expansão da sociedade nacional, a política indigenista era marcada por seu aspecto guerreiro, justificado por razões político-militares.

Manipulava-se o sentimento de ameaça à integridade do reino, afirmando que estes grupos indígenas teriam interesse em promover movimentos de oposição à ocupação plena do território e em desorganizar o sistema de dominação política instaurado pela Coroa.

Porém são as razões de ordem econômica – a busca de novas alternativas para a região – as fundamentais desta política que, a médio prazo, terminou por aldear e quase extinguir os Botocudos. Hoje, passados quase dois séculos de sua vigência, dos Botocudos restam os Krenak, pequeno grupo de 120 pessoas, acucados em 68,45 hectares, às margens do rio Doce, no município de Resplendor, em Minas Gerais, quase na fronteira com o Espírito Santo. Nos dois outros estados não há referências a remanescentes.

Os Botocudos e a historiografia

O combate aos Botocudos no início do século XIX quase não é referido na historiografia. Encontramos apenas rápidas referências em Varnhagen, Capistrano de Abreu, Prado Júnior e outros. Em todas as obras a postura é muito clara: a guerra movida decorreu da necessidade de os governos provincial e imperial defenderem os colonos da ação dos "bárbaros Botocudos", objetivando a conquista e a ocupação de novos espaços indevassados que passaram a ser incorporados ao patrimônio da Coroa, levando o progresso e o enriquecimento à sociedade.

Outra fonte, mas produzida a partir de 1816, é o conjunto de obras dos naturalistas estrangeiros, destacando-se as de Wied-Neuwied (1958), Saint-Hilaire (1936), Freireyss (1907), Briard (1986), entre outras. Para todos estes viajantes, os Botocudos eram mais uma espécie exótica a ser estudada e catalogada como os representantes dos reinos animal, vegetal e mineral. Assim como colecionavam animais empalhados, flores e folhas desidratadas, também recolhiam esqueletos de Botocudos, aliás altamente cobiçados. Os naturalistas viam a política indigenista de cunho militar implantada na região como uma necessidade, uma conquista, elemento fundamental ao desenvolvimento do país. Os soldados, comandantes de destacamentos e Diretores de Índios, particularmente Guido Tomaz Marlière, são decantados como heróis, promotores do desenvolvimento. Consideravam, ainda, os quartéis como essenciais à vida da população e deles mesmos, viajantes. Era ali que todos se hospedavam, se alimentavam e trocavam os animais cansados ou encontravam pasto garantido para que se refizessem do cansaço. Era também nos quartéis que os viajantes entravam em contato, com mais tranqüilidade e segurança, com os índios "mansos". Deles obtinham informações, objetos que eram enviados a museus e coleções particulares, juntamente com esqueletos retirados de suas sepulturas para serem estudados e comparados com os dos europeus na tentativa de explicar a razão "natural de sua feiúra e da prática da antropofagia".

Ainda no século XIX encontramos farta documentação produzida por memorialistas e historiadores que, poderíamos dizer, também foram atores históricos. Destacaremos, dentre vários, o ouvidor de Porto Seguro, José Marcelino da Cunha (1811), e Rubim, presidente da província do Espírito Santo (1938).

No nosso século, as referências à "guerra justa" aos Botocudos são raras na historiografia. É apenas aludida *en passant* no contexto das mudanças econômicas ocorridas na região e da conquista e ocupação de novas áreas pela sociedade nacional. O grande "empecilho" — as "hordas bravas de indígenas antropófagos", que com sua presença impediam o desenvolvimento — é apenas referido rapidamente e logo tratado como "desaparecido", assim como se tivesse sido superado pela sociedade dominante. Fica inclusive implícito nos textos de Holanda (1972), Prado Júnior (1967), Rocha Pombo (1966), Viana (1965) e Quadros e Arinos (1967) que os índios foram combatidos e subjugados e, então, passaram a viver em paz com os colonos que haviam ocupado seu território, atingindo o estágio "adequado de civilização", passando a compor o estoque genético da população local e, através do processo de aculturação decorrente da convivência, introduzindo alguns pequenos hábitos pouco significativos no contexto social da região.

Em nenhum momento há referências às formas de resistência desenvolvidas pelos grupos indígenas, aos desarranjos sociais e econômicos que lhes foram impostos pela redução dos seus territórios, pelo desmatamento sistemático da re-

gião e pela limitação da fonte de alimentos disponíveis. Aos meios violentos de dominação e guerra desencadeados também não há qualquer citação, assim como ao comércio de *kurukas* (crianças), principal fonte de enriquecimento dos "mateiros", nem à revolta dos pais, que os levava a abandonar seus refúgios e atacar os quartéis na vã tentativa de recuperar seus filhos.

É uma história construída com parcialidade, onde a figura do índio é sempre apresentada como algo ameaçador aos colonos e seus escravos e uma barreira ao progresso, essencial ao desenvolvimento do Brasil e ao enriquecimento de sua população. Sequer há referências ao fato de que a população pobre em nada se beneficiou com a expropriação das terras dos Botocudos, pois os que receberam as sesmarias ao longo dos rios foram, na verdade, membros da nobreza, magistrados, juízes, fazendeiros e grandes comerciantes. Os pobres, refugiados e banidos, eram empregados como combatentes nos quartéis, não sendo, portanto, os grandes favorecidos, como os nossos historiadores afirmam.

Encontramos ainda as obras de historiadores locais como Zunti (1882), sobre o município de Linhares, e Novaes (s/d), sobre o Espírito Santo, que seguem a mesma linha de raciocínio — decantar a saga dos conquistadores e a sagacidade dos governantes na adoção de uma política eficaz na solução do grave problema que afligia os colonos.

Neste conjunto de obras que se referem à questão, encontramos, com postura distinta e preocupados em colocar os Botocudos como figuras centrais da análise, apenas os trabalhos dos etno-historiadores Moreira Neto (1967) e Marcato (1979). Ambos caracterizam seus trabalhos pela análise dos aspectos considerados pouco relevantes pelos demais — o sofrimento, a reação e a destruição das sociedades indígenas, suas perplexidades e buscas de alternativas de sobrevivência, seu destino ao serem aldeados e transformados em mão-de-obra explorada pelos representantes da sociedade dominante, sua lenta e gradual extinção, a perda da autonomia e suas implicações, a violência praticada contra os mesmos, mas sem omitir os efeitos "benéficos" para a sociedade nacional advindos da conquista dos territórios dos Botocudos.

O nosso trabalho procura, na verdade, aprofundar estas questões, apresentando uma contribuição à reflexão sobre o tema num espaço específico e num tempo definido como instigante: o da implantação da política militarista no trato da questão indígena. Tema este que tem se tornado recorrente até hoje por ainda ser um modelo acalentado pela sociedade dominante como alternativa adequada para a garantia da guarda e expansão das fronteiras nacionais.

É, na verdade, um alerta aos descaminhos da política indigenista na sua modalidade militarista, autoritária, antipreservacionista e inadequada a qualquer proposta pluriétnica e democrática. É repensando o passado que podemos pensar os modelos e propostas atuais de solução para a questão indígena.

BIBLIOGRAFIA

- BRIARD, A. F. *Viagem à Província do Espírito Santo*. Vitória, Aracruz S/A e Fundação Jônice Tristão, 1986.
- CUNHA, J. M. da. Ofício ao conde de Linhares, 15/7/1811, ms, APEBa.
- FREIREYSS, A. L. "Viagem ao interior do Brasil nos anos de 1814-1815". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*, vol. XI, São Paulo, Tip. do Diário Oficial, 1907.
- HOLANDA, S. B. *História geral da civilização brasileira*. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1972.
- MARCATO, Sonia. "A repressão contra os Botocudos em Minas Gerais". *Boletim do Museu do Índio*, nº I, maio, Rio de Janeiro, 1979.
- MOREIRA NETO, C. *A política indigenista brasileira durante o século XIX*. Rio Claro, dat., 1967.
- NOVAES, M. E. *História do Espírito Santo*. Vitória, Fundo Editorial do Espírito Santo, s/d.
- SILVA, Pirajá da. *Tratado Geral da Terra do Brasil*. In Gandavo, Pero M., São Paulo, Ed. Obelisco, 1964.
- PRADO JR., Caio. *História econômica do Brasil*. São Paulo, Brasiliense, 1967.
- QUADROS, J. e ARINOS, A. *História do povo brasileiro*. São Paulo, J. Quadros Ed. Culturais, 1967.
- RIBEIRO, D. in MOREIRA NETO, C. *A Política Indigenista Brasileira durante o século XIX*. Rio Claro, dat., 1967.
- ROCHA POMBO. *História do Brasil*. São Paulo, Melhoramentos, 1966.
- RODRIGUES, A. dall'Igna. "Línguas ameríndias". In *Grande Enciclopédia Delta Larrouse*, vol. IX, 1972.
- RUBIM, F. A. *Memória da Província do Espírito Santo*. Lisboa, Nevesiana, 1840.
- _____. "Memórias para servir à História até o ano de 1817 e breve notícia estatística da Capitania do Espírito Santo, porção integrante do Reino do Brasil". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Espírito Santo*, nº 7, Vitória, Imprensa Oficial do Estado, 1934.
- _____. *Memória sobre os limites da Província do Espírito Santo*. Vitória, Imprensa Oficial do Estado, 1938.
- SAINT-HILAIRE, A. *Segunda viagem ao interior do Brasil*. São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1936.
- SPIX e MARTIUS. *Viagem pelo Brasil*. São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1976.
- TAUNAY, A. de E. *História geral das bandeiras paulistas*, vol. VI, São Paulo, 1945.
- VIANA, H. *História do Brasil*. São Paulo, Melhoramentos, 1965.
- WIED-NEUWIED, M. *Viagem ao Brasil*. São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1958.
- ZUNTI, M. L. G. *Panorama histórico de linhares*. Linhares, Prefeitura de Linhares, 1882.

ABSTRACT: This article analyses the colonial history of Brazilian states of Bahia, Minas Gerais and Espírito Santo during the 19th century, from an ethnohistorical perspective. Economical interests motivated the colonization of this region. The Botocudos Indians inhabited the area and as they didn't accept calmly their land invasion the colonizers used military strategies. This kind of political strategy

used to "bring the progress to the area" resulted in the almost total extermination of the Botocudos. The principles on which this kind of contacts with Indian peoples were based are still present in nowadays indigenous policies in Brazil.

KEY-WORDS: colonization-indianist policies-militarization-Botocudos-XIX Century.

Recebido para publicação em 19 de fevereiro de 1992.

ESCRITA E ORALIDADE NO PARQUE INDÍGENA DO XINGU: INSERÇÃO NA VIDA SOCIAL E A PERCEPÇÃO DOS ÍNDIOS¹

Mariana Leal Ferreira

Mestre do Departamento de Antropologia – USP

RESUMO: O ensaio tem como objetivo "mostrar que a percepção e a inserção na vida social de povos 'ágrafos' da escrita letrada, alfabética, vão depender da natureza de cada sociedade e da constituição do campo social em que está inserida". Em pesquisa desenvolvida com os povos do Parque Indígena do Xingu (período de 1980-1990), a autora verifica que a incorporação da escrita depende do tipo de contato que a sociedade indígena tem com a sociedade nacional. Diferentes posições de diversos autores (Jack Goody e Joanne Rappaport, entre outros) sobre as implicações da aquisição da escrita são discutidas, em uma avaliação crítica da literatura sobre o tema.

PALAVRAS-CHAVE: sociedades ágrafas-formas gráficas-oralidade-sistema educacional-funções da escrita.

Definir as sociedades indígenas e outros povos nativos como sociedades ágrafas, ou tradicionalmente orais, é defini-las de acordo com parâmetros das sociedades com certo tipo de escrita ou letradas. É fazer uso, nesta categorização, de um "leque de ausências" que, neste sentido, as classifica como sociedades *sem* escrita, *sem* história, *sem* Estado etc.

As evidências apresentadas por várias etnografias (Müller, 1976; Turner, 1980; Vidal, 1987, entre outras) deixam claro que, apesar de estas sociedades não fazerem uso de sistemas gráficos alfabéticos ou similares, se valem de outros sistemas e códigos equivalentes, estruturados e simbólicos, que privilegiam outros suportes, não o papel, para suas representações.

As sociedades ditas "ágrafas" transmitem e atualizam seus sistemas culturais através da comunicação oral e imprimem outros códigos e signos sobre outras superfícies. O corpo também, para as diferentes sociedades, contém sinais do tempo, traços de passagens, símbolos de identidade, de sentimento, de pertenci-

mento a grupos, clãs, metades, facções (Clastres, 1978). Em certo sentido, escreve-se sobre o corpo como se escreve sobre o papel. São igualmente códigos, apreendidos através de técnicas específicas que, por sua vez, são ensinadas de acordo com processos de aprendizagem diferenciados que variam de grupo para grupo. E através destes corpos, fabricados, a pessoa Xavante, Suyá, Juruna, Kayabi vai se manifestar e se expressar, articulando-se com outras instâncias e categorias que dizem respeito também à formação da pessoa, como a nomeação. Esta articulação vai dar inteligibilidade à maneira que cada povo encontrou para pôr ordem no universo, dando-lhe sentido.

A oralidade, neste sentido, se restringe à maneira como as línguas de tais sociedades se desenvolveram, e não como uma definição do modo como essas sociedades socializam conhecimentos entre e através das gerações.

O objetivo deste ensaio é mostrar que a percepção e a inserção na vida social de povos "ágrafos" da escrita letrada, alfabética, vão depender da natureza de cada sociedade e da constituição do campo social em que está inserida. A adesão à escrita não é um fato automático, compulsivo, mas passa pela percepção que têm deste meio de comunicação as distintas sociedades, e sua inserção na vida social vem atender a interesses ou vantagens diferenciados.

Formas gráficas de representação estruturadas e simbólicas

Nesta seção, examinaremos de maneira sucinta sistemas gráficos como a pintura ou a tatuagem corporal, que se valem, como a escrita letrada, de códigos estruturados para suas representações.

Outros suportes além do papel – o couro, os diferentes tecidos, a palha, a madeira, a areia, a cerâmica e o corpo, entre outros – são utilizados para diferentes manifestações gráficas das sociedades ditas orais. Estas representações gráficas fazem uso de outros sistemas e códigos, simbólicos e estruturados, nas suas formas de expressão.

Já na Antropologia Clássica, a questão das técnicas corporais passou a merecer especial atenção a partir de Mauss (1974 [1938]). O processo de socialização do corpo humano, "o objeto técnico inicial e mais natural do homem", exigiria que este fosse manipulado a partir dos princípios classificatórios de cada sociedade.

Posteriormente, Lévi-Strauss (1974b [1955]: 186-213) empreendeu uma análise estrutural sobre a arte decorativa dos Kadiwéu, expressa graficamente através da pintura corporal e da decoração da cerâmica. Segundo esse autor, a arte decorativa Kadiwéu só pode ser compreendida através de uma análise de sua estrutura social. Isto porque a estrutura simbólica dos grafismos deste povo é aná-

loga ao seu sistema social. Através da pintura corporal e da cerâmica, as mulheres Kadiwéu expressam simbolicamente as instituições de suas sociedades. O mesmo afirmou Ribeiro (1980: 258) em relação à arte destes índios:

A arte, melhor que qualquer outro aspecto da cultura, exprime a experiência do povo que a produziu e somente dentro de sua configuração cultural ela pode ser plenamente compreendida e apreciada.

P. Clastres (1978: 123-4) trata a manipulação do corpo humano enquanto uma forma de escrita. Esta existe em função da lei:

Sempre, e por toda parte, a escrita reinventada proclama de pronto o poder da lei, gravada na pedra, pintada sobre as cascas das árvores, desenhada nos papiros. Até mesmo os quipos dos incas podem ser considerados uma escrita. Longe de se reduzirem a simples processos mnemotécnicos de contabilidade, as cordinhas amarradas eram de *antemão*, *necessariamente*, uma escrita que afirmava a legitimidade da lei imperial, e o terror que ela devia inspirar (grifos no original).

Citando Kafka (1971), Clastres (1978: 124) afirma ser o corpo uma superfície apta para receber o texto legível da lei, referindo-se às tatuagens e às outras insígnias gravadas sobre o corpo.

É grande o número de sociedades "primitivas", ainda segundo Clastres, que, através dos ritos de iniciação, "escrevem" nos corpos dos iniciados. "O corpo mediatiza a aquisição de um saber, e esse saber é inscrito no corpo" (1978: 126).

Seguindo esta linha de raciocínio, T. Turner (1980) afirma, a respeito da ornamentação corporal Kayapó, que a superfície do corpo é tratada, entre todas as sociedades, de acordo com suas maneiras de socializar o corpo humano. Decorar, cobrir o corpo com vestes e ornamentos, deixá-lo desnudo ou alterar a forma humana de diferentes maneiras tem sido uma preocupação de todas as sociedades humanas que conhecemos. É através desta "linguagem", a ornamentação corporal, que a socialização dos indivíduos é expressa.

Em artigo sobre a pintura corporal e a arte gráfica dos Kayapó-Xikrin, Vidal (1987) afirma que esta forma de ornamentação corporal, este "idioma-código", tem um significado profundo, sintetizando os valores mais altos da cultura Kayapó. A ornamentação corporal desta sociedade, segundo a autora (1987: 1-2), expressa

de maneira muito formal e sintética, na verdade sob uma forma estritamente gramatical, a compreensão que estes índios possuem de sua cosmologia e estrutura social, das manifestações biológicas e das relações com a natureza, ou melhor, dos princípios subjacentes a estes diferentes domínios. Ainda mais, revela a cada indivíduo as múltiplas facetas de sua pessoa em contraposição a todos os outros indivíduos, no tempo e no espaço.

A pintura corporal Kayapó, segundo Vidal (1987), "possui as características de um sistema de comunicação visual, rigidamente estruturado", capaz de simbolizar "eventos, processos, categorias e status, e dotado de estreita relação com outros meios de comunicação, verbais e não verbais" (1987: 2).

O trabalho de Müller (1976) sobre pintura corporal e ornamentos Xavante mostra, justamente, como a decoração do corpo humano nas sociedades indígenas é um veículo de comunicação. A maneira pela qual os Xavante utilizam o corpo e a arte revela sua concepção do universo.

A estas contribuições sobre sistemas de comunicação expressos corporalmente, através da pintura, ornamentação ou outras formas de transformar e socializar o corpo humano, podem ser somados trabalhos sobre representações gráficas que fazem uso de outros suportes, como a pintura em cerâmica, madeira e mesmo papel – suporte a que os grupos indígenas hoje têm acesso. Outros códigos simbólicos são também expressos, artisticamente, através da tecelagem e da manipulação específica de materiais como a argila, a palha, as penas, a madeira etc.

O trabalho de Fénelon (1988) sobre as representações gráficas sobre papel dos Mehinaku, povo do Alto-Xingu, revela que, procedendo-se à investigação de domínios que se expressam não apenas pela linguagem verbal, mas que recorrem a códigos de outra natureza, como o gráfico, pode-se chegar à classificação dos vários objetos do mundo, no pensar indígena.

A análise que empreendi (Ferreira, 1990) de 117 desenhos Suyá produzidos por adultos e crianças entre 1980 e 1990 ratifica essa afirmação de Fénelon. Estes desenhos, produzidos num contexto diretamente relacionado com a escola, evidenciam a maneira como os Suyá ordenam e interpretam o mundo natural e social. A interpretação destas representações gráficas revela a tendência desta sociedade de opor a esfera da natureza à da sociedade, o que aparentemente é uma contradição, já que os limites entre estes dois domínios são fluidos porque os processos são dinâmicos (Seeger, 1981). Mas, como diz Lévi-Strauss (1970), o homem, ao estabelecer seus pares de oposições binárias está fundamentalmente procurando resolver contradições, estas inerentes às estruturas inconscientes do pensamento humano.

A fauna regional constitui, nos desenhos analisados, a grande maioria dos temas representados graficamente pelos Suyá. Houve uma ocorrência muito menor quanto à representação da figura humana e a figurações da cultura material. A grande maioria dos animais desenhados pertence à categoria "cheiro brando", não carnívoros e, portanto, comestíveis (Seeger, 1981). Em torno destes animais os tabus alimentares são mínimos. A categorização do mundo em termos de cheiro fornece um importante sistema para a interpretação das ações Suyá e suas atitudes (1981: 92).

Outra revelação destas manifestações gráficas é a alta frequência com que os animais de cheiro brando e herbívoros aparecem nos desenhos, inversamente proporcional à sua aparição nas histórias que remetem a tempos ancestrais, onde são figuras secundárias quando comparados aos animais de cheiro forte, poderosos e carnívoros, figuras centrais da mitologia Suyá (Seeger, 1981). Neste sentido, existe uma inversão com relação ao ato que gera o mito e aquele que gera a arte. Segundo Lévi-Strauss (1970: 47), a arte é uma inversão do processo de conhecimento: são elaborados "modelos reduzidos da realidade" que compensam "a renúncia às dimensões sensíveis com a aquisição de dimensões inteligíveis".

Estes "modelos reduzidos" nos permitem enxergar, justamente, as diferentes formas de organização do universo Suyá em que estão empenhados, na criação de uma ordem, crianças, jovens, homens e mulheres adultos. Cada um elabora suas formas de expressão artística, modelos de seu entendimento do que significa o mundo em que vive e quais as forças e os personagens dominantes desse mundo. Há uma manipulação dos domínios natural e social nessas formas de produção cultural. Tanto quanto outras formas de produções culturais Suyá, como as histórias, a ornamentação corporal, as canções curativas, os presságios, os desenhos também ilustram a presença intensa e dinâmica do contraste natureza-sociedade de sua cultura.

Tal qual as diferentes representações iconográficas expressam de forma gramatical a compreensão que os povos indígenas têm de sua cosmologia e estrutura social, a oralidade também é um meio pelo qual os indivíduos são socializados, dizendo respeito, porém, à forma privilegiada de desenvolvimento das línguas. O debate entre a oralidade e a escrita é tratado enquanto importante questão teórica, desenvolvida por vários estudiosos, como veremos a seguir.

Oralidade versus escrita: o debate teórico

Grande parte dos trabalhos sobre oralidade e, conseqüentemente, sobre a escrita – já que uma é sempre definida em contraposição à outra (Goody, 1968, 1977, 1986; Oxenham, 1980) – reduz a transmissão da "herança cultural" das sociedades "ágrafas" à oralidade. A exceção fica por conta de Rappaport (1987), que mostra que outras formas de conhecimento de sociedades "sem" escrita são altamente valorizadas em detrimento da própria escrita alfabética, a que determinados povos têm acesso.

As formas indígenas de conhecimento entre os Páez da Colômbia, analisados por Rappaport (1987) em um artigo crítico das idéias de Goody, são mais valorizadas do que a própria escrita alfabética, a que este povo tem acesso. Os Páez vêem na natureza e no seu próprio modo de pensar fontes de conhecimento e sa-

bedoria mais úteis no confronto com instituições não indígenas, que dominam as sociedades indígenas através de meios de expressão europeus. Os meios de comunicações tradicionais e o desenvolvimento da memória pelos Páez permitem a este grupo lidar de maneira autônoma e coletiva com questões internas de sua sociedade. Ao mesmo tempo, protegem as comunidades contra o mundo exterior, que freqüentemente explora a falta de domínio das convenções letradas. O uso da escrita alfabética pelos Páez se reduz àquelas situações em que a autonomia deste povo está em questão, frente ao domínio da sociedade envolvente (Rappaport, 1987: 56-7).

Este artigo de Rappaport questiona, na verdade, a rígida distinção que é feita entre sociedades com e sem escrita, mostrando que a introdução da escrita em sociedades ditas ágrafas não é responsável pelo desenvolvimento do intelecto, como defende Goody (1968, 1977), e nem por mudanças profundas internas de tais sociedades.

Para Goody, é através da tradição oral que as sociedades ágrafas transmitem sua "herança cultural" de geração a geração. Elementos significantes de qualquer cultura humana são, para esse autor, canalizados através de palavras. Neste sentido, a linguagem é uma garantia da transmissão da herança cultural de uma geração a outra, que se dá através da relação social de seus membros, numa comunicação face-a-face (Goody, 1968: 28). O autor tem razão, pois a transmissão oral de fato existe, mas não é o único meio de comunicação. Goody não menciona outras formas de expressão e representação no processo de transmissão da cultura. Aliás, suas concepções estanques de herança cultural e de linguagem não incorporam as características dinâmicas e criativas que lhes são atribuídas por trabalhos sobre mitologia e história, cosmologia e cosmogonia, etnomusicologia, etnoestética, entre outros.

O trabalho de Seeger (1987) sobre a etnomusicologia entre os Suyá, por exemplo, relaciona a música Suyá com outros aspectos sócio-culturais desta sociedade, revelando que a arte vocal Suyá é parte da própria construção e interpretação dos seus processos e relacionamentos sociais e conceituais. Mostra, também, que vários gêneros vocais compõem aquilo que chamamos de oralidade. Os gêneros vocais Suyá – a instrução através das narrativas míticas ou históricas, os discursos públicos, as invocações (forma recitativa usada na cura de doentes) e as canções – podem ser contrastados em termos do seu uso da linguagem, de acordo com o emprego diferenciado de estruturas temporais, tonais e semânticas.

A escrita, por sua vez, é definida por vários autores (Goody, 1968, 1977; Oxenham, 1980, entre outros) como um artefato, uma tecnologia. Esta tecnologia tem como objetivo a preservação da comunicação oral através da gravação e do armazenamento de informações (Goody, 1968: 12). Ser uma tecnologia implica esforço e reflexão mental.

Dizer que a escrita é a tecnologia do intelecto (Goody, 1968: 12) não está incorreto, mas desconsidera outras atividades intelectuais, codificadas e estruturadas a que eu já me referi acima, enquanto tecnologias do intelecto também. A escrita pode ter surgido como mais um auxílio à memória e, em seguida, ter se desenvolvido como meio de comunicação. Em sua capacidade, ela vai além da fala e da memória. A fala não é duradoura, nem permanente, e é difícil de reproduzir; a memória não é confiável, é inconstante e severamente limitada quanto à quantidade do que consegue guardar, além de suspeitamente seletiva. Neste sentido, a escrita seria uma memória artificial, dando corpo à linguagem, numa forma visual.

Dado que a escrita envolve comunicação, aquele que se comunica precisa, se quer ser entendido, ajustar-se às capacidades daquele que receberá a informação. Isto posto, pode-se argumentar que a escrita é, em parte, uma transação social (Oxenham, 1980: 24). O mesmo poderia ser dito, porém, a respeito de qualquer ato de comunicação. Todos os meios de comunicação envolvem, direta ou indiretamente, duas ou mais pessoas, que precisam entender e se fazer entendidas, ou seja, compartilhar dos mesmos códigos simbólicos usados para a comunicação.

Influências da escrita nas categorias de entendimento

No entender de Goody (1968, 1977), informações transmitidas por escrito, em sociedades tradicionalmente ágrafas, tendem a ser legitimadas, em detrimento daquelas transmitidas oralmente, de geração em geração. Visões de mundo de outras sociedades e as categorias que usam para pôr ordem ao universo, quando apresentadas por escrito, podem adquirir um status privilegiado em detrimento de conhecimentos tradicionais das sociedades letradas. Tais conhecimentos podem ter, em comparação com aqueles registrados por escrito, suas inconsistências ressaltadas. O conhecimento passa a ser totalmente dividido em disciplinas cognitivas familiares ao ocidente. A assimilação de outros valores e crenças descaracterizariam culturalmente tais sociedades, afetando-as em sua organização social, religiosa, política e econômica. A escrita tem, segundo Goody (1968: 3), esta capacidade.

Ainda segundo Goody (1968: 56), a escrita faz com que haja uma "proliferação sem limites" das informações, ao contrário do que ocorre nas sociedades orais, onde há uma "amnésia estrutural", ou seja, a seleção e eliminação de informações irrelevantes pelos membros de tais grupos. Nessas sociedades, os indivíduos participam integralmente de sua tradição cultural. Já onde não há um sistema de eliminação de informações, como nas sociedades letradas, os indivi-

duos são impedidos de participar da totalidade de sua tradição cultural (Goody, 1968: 57).

A dicotomia estabelecida entre sociedades letradas e ágrafas por Goody, embora exista, impede, pela maneira radical como o autor a entende, que ele reconheça o aspecto dinâmico e fluido das categorias de entendimento desenvolvidas por cada uma delas, como o afirmou Seeger (1981) a respeito dos Suyá. Com relação às sociedades letradas, por sua vez, os "arquivos" de informações, no sentido literal do termo, são manipulados por serviços de informações, como por exemplo os "arquivos secretos" do então Serviço Nacional de Informações (SNI) no Brasil. A censura, bem como o jogo político da mídia, são também formas de "eliminar" informações, negando o seu acesso à maioria da população.

Ao atribuir somente à memória cerebral o papel de arquivo intelectual e cultural das sociedades ágrafas, Goody desconsidera que outros recursos mnemotécnicos são usados por essas sociedades para armazenar conhecimentos, através da codificação simbólica de elementos do mundo natural, social e sobrenatural, como vimos acima.

A escrita assumindo diferentes funções

A forma de incorporação da escrita por sociedades tidas como ágrafas pode ser determinada pelo tipo de contato entre esta e a sociedade nacional, ou ainda pelo uso sistemático que é feito desta técnica por aqueles que a transmitem. O uso pode variar entre o ritual e o pragmático, o sociológico e o intelectual. O tipo e a frequência do relacionamento que os índios estabelecem com a sociedade envolvente explicam o papel que os mesmos atribuem à escrita. As expectativas em relação ao que a escrita pode oferecer variam. Para algumas ela pode trazer inúmeras vantagens, para outras, desvantagens. Tudo vai depender do momento em que estes grupos estão vivendo e das estratégias que elaboram, dada a sua inserção num campo social mais amplo, a partir da situação de contato. A escrita não é, neste sentido, automaticamente incorporada como meio privilegiado de comunicação.

Entre os Nambiquara (Lévi-Strauss, 1974a: 335-6), a escrita surgiu com objetivo sociológico ao invés de intelectual, no confronto deste povo com a sociedade envolvente. Ela foi emprestada, por esse grupo, enquanto um símbolo, para aumentar a autoridade e o prestígio de um indivíduo ou de uma função – no caso a chefia. Sem saber ler nem escrever, o chefe Nambiquara fez uso de símbolos gráficos sobre o papel para intermediar as relações de troca entre seu povo e Lévi-Strauss – que se encontrava, à época, entre eles –, reconhecendo, apesar de não entender o mecanismo da escrita, sua capacidade de aumentar o prestígio.

Os Xavante do Kuluene usaram esta tecnologia durante muitos anos para copiar trechos do Novo Testamento, atribuindo à escrita um caráter ritual que fazia sentido dentro de um modelo religioso que lhes foi imposto por missionários. A escrita seria meio de comunicação com o Deus cristão – que traria a salvação –, pois as palavras sagradas eram transmitidas através de livros, inteligíveis somente àqueles que soubessem ler. As atividades escolares eram uma continuação daquelas desenvolvidas na igreja. Nas palavras do líder Xavante: "a escola ensina a ler as mensagens de Cristo". Em suma, escola e igreja eram, na prática, a mesma coisa. Até a disposição física do mobiliário era igual: fileiras de bancos e cadeiras defronte de, no primeiro caso, um quadro-negro e, no segundo, um altar que, basicamente, exercia a mesma função, a evangelização. Na escola aprendia-se o domínio da técnica da escrita para, na igreja, ler os ensinamentos religiosos.

A função principal da escrita nessa comunidade Xavante foi, portanto, servir aos interesses da difusão do protestantismo. A palavra escrita surgiu como um sinal místico, manipulado para o controle do mundo sobrenatural. Este controle asseguraria, segundo os Xavante, não a salvação das almas, como apregoavam os missionários, mas o acesso à plenitude de bens materiais industrializados. Reinterpretavam, assim, a situação de contato de acordo com seus interesses.

Os povos do Xingu foram privados do acesso ao aprendizado sistemático da escrita até meados dos anos 70, devido à política administrativa dos Villas-Boas que não permitiu, a despeito das tentativas de vários índios, entre eles Mai-rawê Kayabi, que professores não índios fossem contratados para trabalhar no Parque. Somente na administração do antropólogo Olympio Serra (1975-1978) é que a primeira experiência com educação escolar pôde ser desenvolvida, possibilitando, através do domínio desta técnica pelas comunidades do local, seu acesso ao universo letrado da sociedade nacional. O uso que dela têm feito as sociedades xinguanas, ao contrário dos Xavante do Kuluene, é, como veremos, pragmático e intelectual.

A importância atribuída à escrita por sociedades xinguanas e o uso que hoje fazem dela corroboram apenas em parte as afirmações de Goody (1968, 1977) de que outras visões de mundo, imbuídas do status que suas formas escritas lhes conferem, acabam por substituir as categorias usadas pelas sociedades orais para pôr ordem no universo. Se as cosmovisões de outras sociedades, como a ocidental, podem ser legitimadas pela escrita, em detrimento das concepções tradicionais de sociedades orais, descaracterizando estas últimas culturalmente, a escrita pode também ser utilizada para valorizar as maneiras pelas quais tais sociedades constroem seu universo e pensam a si mesmas e a outros seres nele incluídos. A identidade étnica e cultural de tais povos, como o mostrou Rappaport (1987) e Melià (1989), pode ser valorizada dependendo do uso que se fizer da escrita. Segundo Melià, seria ilusão pensar que a conquista da escrita pode reverter

o processo de colonização, "mas ela está contribuindo, pelo menos em alguns casos, para reforçar a identidade dos povos" (1989: 15).

A possibilidade de observar as percepções que os povos Kayabi, Suyá e Juruna, entre outros, do Parque Indígena do Xingu têm da escrita e o uso que dela têm feito num espaço de dez anos (1980-1990) mostra, justamente, que a apropriação da escrita não se dá em detrimento das modalidades orais de comunicação, isto é, não é porque a escrita é introduzida que ela se torna o modo privilegiado de comunicação. A escrita, tal qual ela é utilizada pelos Suyá, Juruna, Kayabi e outros povos xinguanos, emerge como mais um processo de transmissão de conhecimentos e a sua utilidade parece estar associada àqueles domínios em que a oralidade por si não é suficiente para garantir, na atual situação de contato, o registro, a longo prazo, de informações essenciais à sobrevivência cultural e à autodeterminação.

O fato de termos registrado por escrito entre 1980 e 1984, na Escola do Diauarum, Parque Indígena do Xingu, histórias para serem usadas em sala de aula como material de leitura, bem como divulgado estas versões através do jornal "Memória do Xingu", não fez com que as "inconsistências" de tais narrativas – qualquer que fosse o peso que cada uma delas atribuísse à estrutura ou ao evento – fossem ressaltadas. Muito pelo contrário, o registro escrito de diferentes versões, até então exclusivamente orais, da criação da humanidade, da origem de elementos culturais – como o fogo, a água, as plantas de cultivo –, do contato entre os povos, até a atual situação do Parque do Xingu, garantiu aos povos que as relataram a possibilidade de legitimar suas versões da história como autênticas e diferenciadas, em contraposição às versões de outras sociedades. Na versão escrita da "História do Povo Txucarramãe" (povo que habita a porção setentrional do Parque Indígena do Xingu), datilografada e mimeografada em 1981 para uso na Escola do Diauarum, Megaron afirma:

Bom, o branco chegou, trouxe machados, facas, armas, anzóis, miçangas, linhas de pesca e mais coisas. Cartuchos, balas e vestidos para as mulheres. Quando o branco entrou em contato com o índio, ele depois contou para os outros como é que foi. Nunca um índio é que conta a história do lado dele. Também o índio não sabia escrever nem contar. Eles contam, mas não escrevem como o branco (...) Mariana, eu vou escrever assim para ver se dá para eu escrever o livro que eu estou pensando em escrever (...) O nome do livro vai ser assim: "A história do meu povo Metuktire". Eu espero que esse pessoal que está aprendendo a ler e escrever possa escrever melhor do que eu. Mas o que eu estou querendo dizer é o seguinte: tem muita coisa para escrever sobre o meu povo, muita coisa para deixar escrito no livro. Por isso é que eu estou querendo escrever esse livro. Bom, isto é uma coisa que eu, como índio, estou pensando. Porque os brancos estão chegando cada vez mais perto de nós e de nossa terra.

Em 1990, Megaron reiterou a necessidade de relatar a seu modo como o Parque do Xingu foi criado, apesar de existirem inúmeras versões escritas desse

episódio. Isto indica que mesmo a existência deste material "permanente" não inviabiliza o registro de concepções indígenas do passado e presente. Na abertura de seu relato, Megaron afirma:

Eu vou contar a história do Parque, como é que foi criado, como que eu vejo isso. Como que eu, como índio, agora que eu vejo, o que eu estou vendo. Eu vou contar do jeito meu. Já tem muita história, muita gente já escreveu, muito antropólogo já escreveu, Orlando, os Villas-Boas já escreveram sobre nós, sobre os índios daqui. Então eu vou começar a falar sobre como eu vejo isso, como que começou.

O mesmo argumento foi utilizado por povos Kayabi, Juruna e Suyá quando narraram suas histórias. Matareyup Kayabi justificou por escrito a publicação da história de vida de seu pai, Sabino Kayabi, da seguinte maneira:

(...) Eu estou pedindo para você publicar a história de vida do Sabino Kayabi. Meu pai, meu irmão e o povo Kayabi querem que publica para deixar para os nossos filhos, futuros filhos. É só assim que eles vão ficar sabendo o que aconteceu antes deles surgirem.

Kuiussi Kayabi, antes de relatar "A chegada dos Suyá no Xingu" em 1990, declarou:

Mariana, escreve aí que a gente quer que publica nossa história, do jeito que a gente vê, do jeito que os Suyá contam. Porque quando o branco quer saber da nossa história, ele pode ler aquilo que a gente mesmo contou. Quando nossos filhos, nossos netos, quiserem saber a história de verdade, eles podem ler no livro e entender. Porque se morrerem todos os velhos, como é que o pessoal nosso vai lembrar das histórias de antigamente? Muita história antiga morreu junto com os Suyá que os brancos mataram.

Em certo sentido, Kuiussi deixa entrever nesta declaração que a escrita vem substituir a memória oral Suyá na sua rememoração do passado e entendimento da situação atual, cristalizando através do tempo seu recorte da história na versão escrita que ele julgou necessário divulgar. Esta substituição da oralidade pela escrita é, porém, relativa. As evidências apresentadas nas histórias indígenas colhidas num espaço de dez anos no Parque do Xingu mostram que, em primeiro lugar, registrar por escrito histórias indígenas não faz com que a escrita seja privilegiada como modo de transmissão de conhecimentos em detrimento da oralidade. Em segundo lugar, a forma escrita não perpetua versões cristalizadas da história, mas mostra o recorte que cada indivíduo faz dos acontecimentos num dado momento e em determinada localidade.

O fato de Canísio Kayabi ter escrito a "História dos Kayabi" em 1981 e esta ter sido datilografada, mimeografada e distribuída em todo o Parque do Xingu não fez com que Canísio se remetesse a ela – apesar de tê-la guardado ao longo dos anos – quando narrou a mesma história em 1990, a meu pedido. A forma

escrita de seu relato anterior não perpetuou no tempo seu entendimento de como os Kayabi foram trazidos para o Parque do Xingu. A versão posterior, oral, foi reatualizada por Canísio, privilegiando outros detalhes da história da chegada de seu povo ao Xingu, como o intenso sofrimento pelo qual passaram no processo de transferência de território. Enfatiza, ao contrário da versão anterior, o fato de o rio dos Peixes ser sua terra tradicional, a vontade de regressar a este local e as viagens periódicas para visitar os parentes que lá permaneceram:

Mas mesmo assim até hoje as pessoas não esquecem da terra deles, onde era a terra deles. Eles querem ver onde eles moravam (...) Inclusive eu mesmo, como eu falei, onde eu nasci, nunca me esqueci da minha terra, nunca esqueci do cemitério do meu avô, da minha mãe, do meu pai, dos meus parentes.

Esta ênfase na perda do território tradicional Kayabi se insere no contexto político dos anos 80, principalmente após 1983 e 1984, com vários acontecimentos – entre eles o seqüestro de um avião de fazendeiro e a "guerra do Xingu" – que sinalizaram o crescente desgaste da "paz xingwana" (para uma análise deste processo, ver Franchetto, 1984; Lea e Ferreira, 1984, 1985). Esta preocupação com as terras perdidas pelos Kayabi foi expressa por Ipó Kayabi já em 1984 no jornal "Memória do Xingu" (nº 9). Em suma, Canísio atualizou sua versão da "História dos Kayabi" a partir de preocupações atuais que ele julgou importante incluir na mais recente versão dos acontecimentos. Isto indica que a escrita não foi capaz de cristalizar os elementos de seu relato anterior, conferindo-lhe o status de versão original.

Tal qual os Suyá distinguem gêneros vocais, usados de acordo com contextos específicos (Seeger, 1987), poderia se falar em "modalidades" de escrita, consoantes ao uso que se faz desta técnica para satisfazer objetivos distintos. Isto ficou mais claro quando entrevistei, em 1990, índios Kayabi, Suyá e Juruna que foram alfabetizados na Escola do Diauarum entre 1980 e 1984, sobre a importância da escrita e o uso que dela passaram a fazer.

Segundo Pöram Kayabi, atual auxiliar de enfermagem e de dentista do Posto Indígena Diauarum:

Aqui no Posto Indígena Diauarum eu escrevo pouco. Escrevo só carta e negócio de atendimento (médico) que tem que anotar. Leio revista e livro; jornal eu leio muito pouco. Gosto mais de ler livros a respeito dos índios e coisas da farmácia. Eu acho importante aprender a ler e escrever. Para eu tratar de dente do pessoal, eu tenho que saber ler e escrever, senão não dá. Como é que eu vou ler (a bula) (d)os medicamentos, fazer curso, fazer pedido (de medicamentos)? Não dá. E ler livro sobre todas essas coisas... Para mim é importante por isso.

Tarupi Kayapi, atual professor da aldeia Kururu, revelou, em 1990, sua percepção a respeito da importância que a escrita assumiu para si e seu povo:

A coisa mais importante para mim é aprender a ler e escrever para poder ajudar os povos. Eu estou aprendendo a ler e escrever não é só para mim. Eu quero aprender a ler para levar esses conhecimentos para meus povos. Depois que eu tiver filhos, eu passo as cartilhas (de alfabetização) para as crianças, para meus filhos. É assim que eu penso, eu não estudo só para mim.

Nhokó Suyá, hoje operador de rádio do Posto Indígena Diauarum, atribui à sua capacidade de ler e escrever a possibilidade de trabalhar para a defesa de seu povo:

Do meu ponto de vista, aprender a ler e escrever me deu a chance de trabalhar aqui no posto, atendendo o rádio, ajudando o pessoal de muitos jeitos diferentes. Eu acho importante estar trabalhando aqui no posto. Não é a favor dos brancos, não. Estamos tentando ajudar os povos, o que devem fazer, o que não devem fazer. Isso é muito importante para nós.

Pichanha Juruna, atual monitor de saúde da aldeia Juruna de nome Tubatuba, declarou em 1990 ser a escrita essencial para "entender o mundo dos brancos" e para "os povos se comunicarem pelas cartas no Xingu e para fora do Xingu". Pachiku Juruna, professor da mesma aldeia, atribuiu, na mesma data, o domínio da escrita pelos brancos às façanhas ancestrais de Sinaã, o Deus Juruna, enfatizando ainda a importância que a escrita assumiu na vida de seu povo desde que a conquistaram:

Porque primeiro Juruna não sabia escrever. Sinaã não deu esse conhecimento para os índios, só para os brancos. Aí a vida era difícil demais. Branco trazia papel e mostrava, mas ninguém entendia. Mapa ninguém sabia ver, conta com dinheiro ninguém sabia fazer. Depois que a gente foi aprendendo as letras, as palavras, os Juruna foram ficando mais espertos, foi ficando mais difícil para o branco mostrar qualquer papel para a gente. Porque agora a gente pode ler e ver o que está escrito. Mesmo assim eu ainda não aprendi todas as letras, todas as palavras. Por isso eu preciso estudar mais, ajudar as crianças para elas aprenderem tudinho. Se tivesse mais coisa para ler, eu lia direto. Mas não tem, então eu tenho que ler qualquer coisinha aí, qualquer papel para tirar um entendimento maior para mim. O que eu escrevo mais é lição para as crianças da escola e carta para os meus parentes.

Logo após Pachiku Juruna dar este seu depoimento, Carandine, o líder da comunidade Juruna no Xingu, acrescentou:

Aprender a ler e escrever ajuda os índios. Faz tempo que a gente podia estar assim, sabendo das coisas, mas nunca teve escola para os Juruna aprenderem. Os Juruna lá do Pará que viraram brancos, se eles tivessem aprendido a escrever, aprendido a ler as escrituras dos brancos, eles iam continuar sendo Juruna mesmo até hoje.

Carandine se referiu aos 22 Juruna aldeados na Área Indígena Paquicamba (CEDI, 1990) que, segundo pôde constatar na viagem que empreendeu a Altamira alguns anos antes, "não falam mais a língua (Juruna), não fazem mais as festas

e só estão interessados nas coisas dos brancos". A escrita, na concepção deste líder Juruna, emerge como um requisito de indianidade e uma condição indispensável à autonomia dos povos indígenas frente à situação de contato com a sociedade envolvente.

Destes e dos demais depoimentos colhidos no Parque do Xingu em 1990 a respeito da percepção e uso da escrita e da leitura pelos índios, podemos depreender que ambas oferecem variadas modalidades de uso que vão desde o pragmático até o intelectual: a comunicação através de cartas, a capacitação profissional, o registro (ainda que não permanente) de versões do seu passado e de sua situação atual, a leitura e a elaboração de documentos (mapas, portarias oficiais, radiogramas) e o prazer de dedicarem-se, como forma de lazer, à leitura e à escrita.

Da diferenciação social à autodeterminação

A lógica que orienta a maioria dos programas educacionais levados às escolas em áreas indígenas, totalmente desconectada das expectativas e percepções que os índios têm desse processo, contribui para a escrita assumir um caráter místico, como se houvesse um "algo mais" por trás do simples aprendizado desta técnica. Leva também à falsa impressão de que aprender a ler e a escrever é solução para muitos dos problemas surgidos da situação pós-contato com o "mundo dos brancos". Isto leva a posteriores frustrações e decepções quando se descobre que a escrita não é a solução e a educação escolar não se reduz à alfabetização.

Tais frustrações têm levado índios que aprenderam a ler e a escrever – como pude notar no Parque do Xingu em 1990 – a utilizar-se do status de alfabetizados para se desobrigar a cumprir tarefas como ir à roça, pescar ou caçar, usando o argumento do estudo. Isto nos remete também à discussão elaborada por Goody (1968: 58) e Lévi-Strauss (1974a: 336-8) a respeito da íntima ligação entre a cultura alfabética e a estratificação social.

Para Goody (1968), a habilidade de ler e escrever é obviamente um dos eixos mais importantes de diferenciação social. Lévi-Strauss (1974a) também argumenta que o único fenômeno com o qual a escrita tem sido concomitante é a criação de cidades e impérios, isto é, a integração de um grande número de indivíduos a um sistema político, e a sua inserção em castas ou classes. A escrita, segundo ele, parece ter favorecido a exploração dos seres humanos em vez de proporcionar informações. Na visão destes autores, a luta contra o analfabetismo é conectada a um aumento da autoridade governamental sobre os cidadãos.

Esta visão causalista de Goody e Lévi-Strauss tem sido criticada por Gough (1968), Oxenham (1980) e Rappaport (1987), no sentido de que a escrita não é determinante nesse sentido, mas permite o aparecimento dessa característica em

sociedades "orais". De um conjunto de técnicas, a escrita pode ser somente um elemento nos processos de diversificação, especialização e divisão social.

No Parque Indígena do Xingu, a habilidade de escrever permite aos índios se empregarem como chefes de posto, auxiliares de contabilidade, professores, auxiliares de enfermagem etc. Nas cidades, os índios ocupam diferentes cargos na própria Funai. Aquelas funções que têm como pré-requisito a capacidade de ler e escrever são mais valorizadas e, portanto, mais bem remuneradas. Nas áreas indígenas, o trabalhador braçal é o indivíduo com menor remuneração. Isto se deve ao sistema de trabalho vigente nas áreas, que hierarquiza as funções que requerem habilidades "manuais" e "mentais". A escrita, enquanto tecnologia das atividades que requerem esforço mental, se contrapõe ao trabalho manual que, em geral, é considerado inferior.

Por outro lado, a escrita pode levar a uma maior conscientização dos direitos indígenas, ao garantir o acesso a documentos e a possibilidade de produzir os seus próprios, como vimos acima. A difusão da escrita permitiu, na Grécia antiga, que os cidadãos livres passassem a ter acesso às leis, o que possibilitou o acesso à democracia (Goody, 1968: 55). Faz-se necessário ressaltar, porém, que a escrita, por si só, não garante o acesso, em termos interpretativos, a todos aqueles conhecimentos do mundo dos brancos que os povos indígenas julgam fundamentais. Se assim fosse, a educação escolar autêntica e diferenciada, hoje garantida constitucionalmente enquanto direito fundamental dos povos indígenas, se reduziria à alfabetização. Em atividades escolares de análise do "Estatuto do índio" que desenvolvemos em 1980-1984 na Escola do Diauarum, ficou claro para os índios alfabetizados que o simples domínio da técnica da escrita não garantia a compreensão dos conceitos jurídicos envolvidos no Estatuto. A linguagem inacessível da maioria dos documentos com que se deparavam dificultava a compreensão dos conteúdos. Assim, a inicial expectativa da escola enquanto o local para se aprender simplesmente a ler e a escrever foi se transformando em um processo de aquisição, troca e elaboração de novos conhecimentos.

Por outro lado, os poucos índios xinguanos que tinham uma noção mais abrangente de seus direitos quando lá cheguei, em 1980, eram justamente aqueles que sabiam ler e escrever. Em geral, faziam parte da "vanguarda" xingwana, ou seja, índios-funcionários que trabalharam muito próximos aos Villas-Boas e a funcionários da Funai desde a criação do Parque em 1961. Estes índios aprenderam a ler e a escrever de maneira autodidata – facilitada pela estreita convivência nos postos indígenas com não-índios –, o que lhes permitiu o acesso a documentos da Funai, mapas, jornais, revistas etc. Em certa medida, estes conhecimentos do mundo dos brancos – entre os quais se inserem a escrita – permitiram que o poder exercido por não-índios no Parque fosse dividido com essa vanguarda. Este grupo foi responsável, inclusive – dada a sua maior consciência em termos do

que significavam as mudanças sócio-culturais advindas da situação de contato –, pela reivindicação da instauração de um processo escolar no local. Era, também, o maior responsável pelas críticas dirigidas à política indigenista oficial e os projetos individuais desses índios incluíam a capacitação dos índios a assumir, paulatinamente, as funções até então desempenhadas exclusivamente por não-índios.

De aliados potenciais dos Villas-Boas, estes índios que integraram a chamada "vanguarda" ou "elite" xinguanos passaram a seus maiores críticos. Hoje em dia, ocupam os cargos de chefia no Parque, desde sua direção até a chefia de postos indígenas. A mais recente geração dessa vanguarda é justamente composta por aqueles índios que participaram das atividades escolares no Parque a partir da administração de Olympio Serra, passando pela Escola do Diauarum e pelas sucessivas experiências escolares desenvolvidas no Parque desde então. Esta nova categoria de jovens líderes xinguanos, se assim podemos chamá-los, tem assumido as funções de chefes de posto, professores, enfermeiros, entre outras. São eles os mais engajados em criar melhores condições de vida para suas comunidades, com vistas à autodeterminação que exige, como pudemos notar nos depoimentos citados acima, recurso à técnica da escrita como requisito fundamental para a instauração de uma relação menos desigual entre índios e a sociedade envolvente.

Alguns autores como Goody (1977) e Oxenham (1980), entre outros, atribuem à escrita alfabética, pelo caráter estimulante que sua aquisição propicia, o aumento da atividade crítica e a emergência de um novo exame crítico frente à ordem vigente. A divulgação dentro do Parque Indígena do Xingu de suas histórias, principalmente através da publicação do jornal "Memória do Xingu", e o acesso sistemático propiciado pelas atividades da Escola do Diauarum a outros materiais escritos – revistas, jornais, boletins, textos produzidos em outras escolas indígenas etc. – fizeram com que os Kayabi, Suyá, Juruna e outros povos xinguanos passassem a discutir abertamente e a trocar informações a respeito de vários assuntos que lhes diziam respeito. As discussões travadas no âmbito da escola privilegiaram o debate em torno de questões como a política indigenista oficial, o papel – ainda que incipiente à época – dos povos xinguanos no movimento indígena no Brasil, as estratégias de ação das várias comunidades no campo social xinguanos, entre outras.

Os temas eminentemente políticos escolhidos pelos índios para serem publicados no jornal "Memória do Xingu" expressaram uma consciência crítica em relação ao processo secular de dominação instaurado pela sociedade não índia. A circulação do jornal e de outros textos produzidos dentro e fora do Parque do Xingu por índios e não-índios permitiu que a transmissão de informações se agilизasse, aliando este novo meio de comunicação ao tradicional sistema oral, às mensagens transmitidas via rádio e ao recurso às fitas cassetes.

Dos temas escolhidos pelos índios na Escola do Diauarum para serem divulgados por escrito no jornal "Memória do Xingu", a questão da terra – a trans-

ferência de povos para o Parque do Xingu, a preservação do seu atual território contra a invasão dos "brancos", as propostas de demarcação etc. – foi assunto recorrente, aparecendo em 40% das histórias narradas. Em seguida, a questão da saúde – ou a falta dela e o atendimento médico precário no Parque – foi o tema de quase 35% dos relatos, sendo os restantes voltados para questões ligadas à escola, a conflitos envolvendo a venda de "artesanato" (os índios sendo "roubados" pelos brancos), a atividades de subsistência atuais (após a chegada dos "brancos") e a alegria de poderem dedicar-se às suas "festas" tradicionais.

A forma escrita de comunicação ofereceu aos povos xinguanos, se comparada aos outros sistemas de comunicação citados, vantagens e desvantagens. Dada a grande distância entre as aldeias – uma distância de mais de 250 quilômetros separa as aldeias do extremo norte ao extremo sul do Parque –, a comunicação exclusivamente oral nem sempre era possível no caso de informações precisas, como por exemplo aquelas referentes às datas de reuniões com funcionários da Funai, suas propostas em termos dos novos limites do Parque do Xingu, visitas de equipes médicas, cotas de combustível para as aldeias, verbas disponíveis para o Parque etc. As informações eram por vezes "distorcidas", acarretando dificuldades e desentendimentos entre índios e entre estes e representantes das agências de contato que atuavam no Xingu.

A comunicação via rádio nem sempre era possível, dado que somente algumas aldeias e postos tinham aparelhos de transmissão e estes nem sempre estavam em funcionamento. Além disso, as mensagens eram acessíveis a todos que estivessem na escuta, mesmo se fossem proferidas nas línguas indígenas.

A circulação de fitas cassetes entre as aldeias era dificultada pelo fato de os gravadores serem bens escassos, o suprimento de pilhas ou baterias insuficiente e a assistência técnica para o seu funcionamento inexistente.

Já no caso da escrita, os materiais necessários para a produção de textos – lápis ou caneta e papel – eram mais acessíveis e a tecnologia para a sua produção – a decodificação de seus elementos estruturais (a alfabetização) – foi facilitada com a instauração de um processo amplo de escolarização que do Diauarum irradiou-se para outros postos e aldeias. A forma semipermanente dos textos escritos – o tempo de duração do suporte, o papel – garantia a precisão de informações essenciais, como aquelas citadas acima. A possibilidade da produção pelos próprios índios de mapas, atas de reuniões, textos de radiogramas, pedidos de medicamentos, ferramentas, armas e munições, e o acesso às suas fichas médicas nas farmácias dos postos deram maior autonomia aos povos xinguanos em relação à administração do Parque – à época nas mãos de não-índios – e um controle dessa administração.

A escrita permitiu, ainda, um contato mais sistemático com o mundo exterior, possibilitando às sociedades xinguanas uma comunicação mais sistemática

com povos de outras regiões do país, a partir da troca de correspondência, boletins e outros materiais com organizações não governamentais, o movimento indígena organizado e mesmo com representantes do governo federal.

Com isto não quero dizer que a escrita foi responsável, no Xingu, pelo surgimento do escrutínio crítico, mas se insere – e não por acaso, dado que fui trabalhar no Xingu a pedido de lideranças do Baixo-Xingu, notadamente Mairawê Kayabi e Kuiussi Suyá – dentro de uma conjuntura política mais ampla, que data do final da década de 70, enfatizando a luta pelos direitos dos povos indígenas.

Segundo Goody (1977, 1986) e Oxenham (1980), esse escrutínio crítico favorece, além do aumento da atividade crítica, o desenvolvimento da racionalidade, do ceticismo e da lógica, devido ao poder que a escrita tem de combinar diferentes fontes de informação para produzir ainda mais entendimento e inspiração. A natureza e a distribuição social do sistema de escrita podem implicar, ainda segundo estes autores, mudanças nos repertórios culturais tradicionais. O problema, aqui, reside no fato de estes autores reduzirem os modelos lógicos que cada cultura criou, para dar inteligibilidade ao universo, ao padrão ocidental, científico de racionalidade. Esta lógica seria subdesenvolvida em sociedades "ágrafas", que necessitariam da escrita para desenvolvê-la.

Ora, já em 1966 Lévi-Strauss (1970) mostrou que o pensamento selvagem (e não o pensamento dos selvagens) é lógico no mesmo sentido e da mesma forma que o pensamento científico. O "espírito científico" – que se valeu inclusive da escrita para se desenvolver – é que contribuiu justamente para "legitimar os princípios e restabelecer os direitos do pensamento selvagem" (1970: 304).

Outra dicotomia de que se valem os estudiosos da escrita e da oralidade, notadamente Goody (1968, 1977, 1986) e Oxenham (1980), é aquela estabelecida entre mito e história. Segundo estes autores, a difusão de documentos escritos e o conseqüente registro da história fazem com que sociedades até então "ágrafas" passem a enfatizar certos aspectos históricos de seu passado e presente em detrimento de aspectos míticos, num processo de distinção entre mito e história, ou na separação do mundo divino do natural. A sociedade passa a crescer enquanto uma sociedade secular com um ideal político, fazendo uso de outras categorias espaço-temporais.

Vários autores (Rosaldo, 1980; Lopes da Silva, 1982; Gallois, 1985; Carneiro da Cunha, 1986; Hill, 1988; Chernela, 1988, entre outros) têm mostrado que a distinção entre mito e história não é pertinente. Mito, como quer Goody (1977), não está associado exclusivamente ao domínio que ele chama de divino, e nem tampouco a história se refere a fatos da esfera natural. Vemos, aqui, como a visão dicotômica entre mito e história apóia-se em outras distinções analíticas que opõem, também, o domínio divino ao natural, estruturas (míticas) a eventos (históricos), pensamento pré-lógico a pensamento científico, e escrita a oralidade. Estas distinções vêm sendo paulatinamente questionadas pela Antropologia.

A própria distinção entre sociedades "com" ou "sem" escrita é questionada por Lévi-Strauss (1974a: 336-7), quando este autor afirma que se esta "memória artificial" foi inventada entre 4000 e 3000 a.C., ela certamente não foi responsável pelos grandes desenvolvimentos da era neolítica. Além disso, a única grande invenção à qual a escrita pode estar associada a nível técnico é a arquitetura. Mas a arquitetura egípcia ou suméria, ainda segundo Lévi-Strauss, não foi superior aos feitos de povos da América que não conheciam a escrita no período pré-colombiano. Durante o período de aproximados 5 mil anos, que vai desde a invenção da escrita até o nascimento da ciência moderna, o processo de produção de conhecimentos não sofreu grande impulso, como seria de se esperar. Já foi assinalado que o modo de vida de um cidadão grego ou romano não era tão diferente daquele de um europeu de classe média do século XVIII. Durante a era neolítica, o homem foi responsável por grandes inventos, sem a ajuda da escrita. A aquisição desta técnica não reverteu, por sua vez, o processo de estagnação das civilizações históricas do ocidente. Se a escrita pode ser entendida como um pré-requisito necessário à expansão das sociedades, ela não é, para Lévi-Strauss (1974a: 336-7), suficiente para justificá-la.

Outra característica atribuída à escrita é a sua capacidade de aumentar o "repertório cultural" ou "expandir os horizontes culturais" de sociedades que desenvolveram suas línguas de maneira exclusivamente oral. Para Goody (1977: 37) e Oxenham (1980: 51), esta técnica propicia a expansão de conhecimentos através do acúmulo de informações veiculadas por livros, jornais, revistas, documentos etc. O advento da escrita faz com que os discursos sejam examinados de maneira diferente, já que a comunicação oral assume uma forma semipermanente. O acúmulo de conhecimentos é potencializado através da estocagem de informações. Neste sentido, há uma ampliação do conhecimento oferecido ao público leitor e, indiretamente, a terceiros que integram o mesmo sistema de comunicação.

A forma com que esta expansão do repertório cultural se dá a partir da introdução da escrita vai depender, como vimos acima, da percepção que os povos ou indivíduos têm do processo de aquisição e uso desta técnica. Entre os Xavante do Kuluene, este "aumento" de conhecimentos significou, durante quase vinte anos, a assimilação de valores e crenças cristãs apregoados principalmente por missionários do Summer Institute of Linguistics (SIL). No Parque do Xingu, a habilidade de ler e escrever foi incorporada pelas comunidades locais como mais um instrumento para garantir sua autonomia frente à sociedade nacional. É neste sentido que Öwut Kayabi revelou, em março de 1990, sua percepção a respeito da utilidade da escrita enquanto forma de expandir seus conhecimentos:

Eu achei importante estudar. Gostei muito de estudar. Quando a gente estuda, aprende a ler, escrever e todas aquelas outras coisas da escola, parece que a gente *abre a cabeça*, que a gente aprende tanta coisa diferente que a gente precisa hoje porque as coisas estão tão mudadas (grifo meu).

Considerações finais

Pelo que vimos acima, a percepção e a inserção da escrita na vida social de povos tidos como ágrafos vão depender da natureza da sociedade em questão e da constituição do campo social no qual estão inseridos. No Parque do Xingu e na Área Indígena Kuluene, dos índios Xavante, como também em muitas áreas indígenas brasileiras, a percepção, aquisição e uso da escrita estão intimamente associados à relação de poder estabelecida entre as comunidades locais e entre estas e a sociedade envolvente mais ampla.

A escrita pode ou não surgir, se desenvolver ou até desaparecer em certos grupos. Tudo vai depender do uso que fizerem dela, dos significados simbólicos a ela atribuídos pelos membros do grupo social em questão, ao longo de sua história. A escrita pode ser adotada meramente como uma tecnologia neutra, que facilita ou promove as funções estabelecidas entre diferentes grupos de uma sociedade. Neste sentido, seus efeitos podem ser conservadores e estabilizantes. A escrita não induz necessariamente a um estímulo imediato e potente para a mudança, tal como o demonstram os dados relativos ao entendimento que dela tiveram, inicialmente, os Xavante.

A escrita, nascida do contato com o colonizador e usada pelas agências de contato governamentais e missionárias como forma de exercerem seu poder sobre os povos indígenas, é usada hoje por estes mesmos povos como instrumento fundamental para a conquista de sua autonomia frente à sociedade não índia. Neste sentido, como o afirma Melià (1989: 15), "estamos longe da alfabetização como passagem para a tradução e a integração no mundo dos brancos. A conquista da escrita se quer agora criação". Esta criação significa, justamente, os modos diferenciados de inserção da escrita – e da oralidade – na vida social dos povos indígenas e as percepções que sobre elas criam essas sociedades.

NOTA

(1) Pesquisa financiada por dotações do CNPq, FAPESP e FORD-ANPOCS. Este texto foi originalmente apresentado como capítulo de dissertação de mestrado em Antropologia Social, USP, 1992, sob orientação da Prof^a Aracy Lopes da Silva.

BIBLIOGRAFIA

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. "Lógica do mito e da ação. O Movimento Messiânico Canela de 1963". In *Antropologia do Brasil*. São Paulo, Brasiliense/EDUSP, 1986.

- CEDI/PETI. *Terras indígenas no Brasil*. São Paulo, CEDI, 1990.
- CHERNELA, Janet. "Righting History in the Northwest Amazon: Myth, Structure, and History in an Arapaço Narrative". In Hill, J. (org.) *Rethinking History and Myth*. Illinois, Chicago Un. Press, 1988.
- CLASTRES, Pierre. "Da tortura nas sociedades primitivas". In *A sociedade contra o Estado*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1978.
- FÉNELON, Maria H.. *O mundo dos Mehinaku e suas representações visuais*. Brasília, UNB, UFRJ, 1988.
- FERREIRA, Mariana K. L.. *A iconografia dos mundos natural e social Suyá*. Universidade de São Paulo, ms., 39 pp, 1990.
- FRANCHETTO, Bruna. "Turbulência xinguana". In *Povos indígenas no Brasil/83*. São Paulo, CEDI, 1984b.
- GALLOIS, Dominique. "Índios e brancos na mitologia Waiãpi: da separação dos povos à recuperação das ferramentas". *Revista do Museu Paulista*, vol. XXX, 1985.
- GOODY, Jack. "Restricted Literacy in northern Ghana". In *Literacy in Traditional Societies*. London, Cambridge Un. Press, 1968.
- _____. *The Domestication of the Savage Mind*. London, Cambridge Un. Press, 1977.
- _____. *The Logic of Writing and the Organization of Society*. New York, Cambridge Un. Press, 1986.
- GOUGH, Kathleen. "Implications of Literacy in Traditional China and India" e "Literacy in Kerala". In GOODY, J. (ed.) *Literacy in Traditional Societies*. London, Cambridge Un. Press, 1968.
- HILL, Jonathan D.. "Myth and History". In HILL, J. D. (org.) *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. Illinois, Chicago Un. Press, 1988.
- LEA, Vanessa, e FERREIRA, Mariana K. L.. "A Guerra dos Espelhos (25.8.84 – 2.5.84) ou o diálogo entre a Santa Trindade – Mekaron, Andreazza e Juruna. Índios querem a cabeça dos reféns e Mekaron é a cabeça que implanta o diálogo". Trabalho apresentado no 8º Encontro Anual da ANPOCS. Águas de São Pedro, out./84, 1984.
- _____. "A Guerra no Xingu: Cronologia". In *Povos Indígenas no Brasil/1984*. São Paulo, CEDI, 1985.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Rio de Janeiro, Cia. Ed. Nacional, 1970 [1962].
- _____. "A Writing Lesson". In *Tristes tropiques*. New York, Pocket Books, 1974a [1955].
- _____. "A Native Community and its Life-Style". In *Tristes tropiques*. New York, Pocket Books, 1974b [1955].
- LOPES da SILVA, Aracy. "A expressão mítica da vivência histórica: tempo e espaço na construção da identidade Xavante". In *Anuário Antropológico 1982*, Rio de Janeiro e Brasília., 1982.
- MAUSS, Marcel. "Técnicas corporais". In *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, EPU/EDUSP, 1974 [1988], v. 2.
- MELIÀ, Bartomeu. "Desafios e tendências na alfabetização em língua indígena". In Emi i e Monserat (orgs.) *A conquista da escrita. Encontro de educação indígena*. São Paulo, Iluminuras, 1989.

FERREIRA, Mariana Leal. *"Escrita e oralidade no Parque Indígena do Xingu: inserção na vida social e a percepção dos índios"*.

MÜLLER, Regina. *A pintura do corpo e os ornamentos Xavante: arte visual e comunicação*. Dissertação de mestrado apresentada no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social na Universidade Estadual de Campinas, 1976.

OXENHAM, John. *Literacy. Writing, Reading and Social Organization*. London, Routledge & Kegan Paul, 1980.

RAPPAPORT, Joanne. "Mythic Images, Historical Thought and Printed Texts: The Páez and the Written Word". *Journal of Anthropological Research*, vol. n. 43 1, Spring, 1987, Un. of New Mexico, 1987.

RIBEIRO, Darcy. *Kadiwéu. Ensaios etnológicos sobre o saber, o azar e a beleza*. Petrópolis, Vozes, 1980.

ROSALDO, Renato. *Ilongot Headhunting. A Study in Society and History*. Stanford, Stanford University Press, 1980.

SAÜLINS, Marshall. *Historical Metaphors and Mythical Realities*. Un. Michigan Press/Ann Arbor, 1981.

_____. *Islands of History*. Chicago, Un. Chicago Press, 1985.

SEEGER, Anthony. *Nature and Society in Central Brasil*. Cambridge, Harvard Un. Press, 1981.

_____. *Why Suyá Sing. A Musical Anthropology of an Amazonian People*. Cambridge Un. Press, 1987.

TURNER, Terence. "The Social Skin", In Jeremy chefas and Roger Lewin (org.). *Not work alone*. London, Temple Smith, 1980.

VIDAL, Lux B.. "A pintura corporal e a arte gráfica entre os Kayapó-Xikrin do Cateté". In Lux Vida (org.). *Grafismo Indígena*. São Paulo, Studio Nobel, FAPESP, EDUSP, 1990.

ABSTRACT: The purpose of the essay is to show that the understanding and the perception of the writing skills in illiterate societies by its members depend on the way each society is internally structured and on the constitution of the social field in which writing is inserted. Based on a long-lasting research experience among the Brazilian Indian peoples of the Xingu area (1980-1990) the author verified that the reception of literacy by the Indians depended on the relations that each of the societies examined have had with the national society. The specific literature on literacy in illiterate societies is critically reviewed. Theoretical views and contributions of authors such as Jack Goody and Joanne Rappaport among others are discussed in this essay.

KEY-WORDS: illiterate societies-grafic forms-educational systems-writing functions-Brazilian Indians-Xingu.

Recebido para publicação em 15 de maio de 1992.

FIGURAÇÃO E IMAGEM

Jean-Pierre Vernant

E. H. E. S. Sociales – College de France

RESUMO: O autor procura determinar o estatuto que as noções de representação figurada, de imagem, de aparência, de identidade, de aparência enganosa comportavam no "espírito" dos gregos. Isso é feito através de um estudo comparativo do vocabulário associado a essas noções e, também, do debate com diversos autores que já trilharam os mesmos caminhos.

PALAVRAS-CHAVES: Grécia antiga-representação figurada-imagem

Há mais de meio século Émile Benveniste observou que os gregos não possuíam originalmente nenhum nome para "estátua" e que, se eles fixaram para o Ocidente os cânones e os modelos das artes plásticas, lhes foi necessário, no entanto, tomar emprestada de outros "a própria noção de representação figurada",¹ já que esta de início lhes faltava.

Essa observação é válida ainda hoje? Para sabê-lo, seria ao menos necessário estarmos certos de compreendê-la corretamente. Benveniste não estava qualificado para intervir no debate sobre as origens da grande estatuária grega tal como ela aparece em meados do século VII. Teria ela antecedentes na própria Grécia ou resultaria da influência estrangeira, do Oriente Próximo mais especificamente? Entre essas duas opções só o arqueólogo tem competência para decidir. E Benveniste não pretendia substituir os especialistas nessa área. Afirmar, por outro lado, como ele o faz, que os gregos não possuíam originalmente a noção de representação figurada não implica de maneira alguma que eles tenham tido, para construir uma estátua antropomórfica, que passar por uma etapa preliminar não icônica. Ainda que se trate de uma pedra bruta, de um pilar ou de uma efígie totalmente humana, um símbolo divino pode ter como funções, antes de representar o poder sobrenatural, as de localizá-lo, de torná-lo presente e até mesmo, em alguns casos, de efetuí-lo, de realizá-lo na concretude de uma forma. Não icônica, *Thériomorphe*,² antropomórfica, a simbólica religiosa é algo muito diferente de

um catálogo de imagens que visa representar de maneira mais ou menos fiel a figura das divindades. Em outras palavras, uma estátua cultual, qualquer que seja a sua forma, mesmo inteiramente humana, não aparece necessariamente como uma imagem, percebida e pensada como tal. A categoria de representação figurada não é um dado imediato do espírito humano, um fato natural, constante e universal. É um quadro mental que, na sua construção, supõe que já se tenham separado e claramente delineado, nas suas relações mútuas e na sua oposição comum ao real, ao ser, as noções de aparência, de imitação, de similitude, de imagem, de aparência enganosa. O surgimento de uma plena consciência figurativa opera-se particularmente no esforço empreendido pelos antigos gregos para reproduzir, em uma matéria inerte, graças a artifícios técnicos, o aspecto visível daquilo que, vivo, manifesta de imediato ao olhar o seu valor de beleza – de beleza divina – enquanto *thauma idesthai*, maravilha dos olhos.

É como lingüista, ao examinar uma parte do vocabulário para discernir nela as suas implicações mentais, que Benveniste aborda o problema da representação figurada para os gregos. Ora, nesse plano, uma constatação de fato se impõe: o vocabulário grego das efígies divinas aparece tardiamente, sendo múltiplo, heteróclito, desarticulado. Diferenciados por sua origem, alcance e orientações, os termos se justapõem e às vezes se encavalam, sem constituir um conjunto coerente que faça referência a qualquer idéia de representação figurada. Alguns deles têm um uso estritamente especializado, seja porque concernem divindades particulares – como os *dokana*, as duas estacas verticais unidas por vigas transversais representando os dioscuros, o *hermes*, que designa ao mesmo tempo o deus e o pilar ithyphallique,³ encimado por uma cabeça e que lhe é consagrado, ou o *palladion*, reservado a Atena –, seja porque se referem a tipos bem delimitados de representação divina – desde o *baitulos*, simples pedra sagrada, os *kiones* e os *stuloi*, pilares cônicos ou retangulares, até os *kolossos*, figurinhas antropomórficas de pernas soldadas, em madeira, argila ou pedra, podendo servir como um duplo ritual. Outros termos de significação mais extensa se referem à representação do deus apenas secundariamente: *agalma* se aplica a todo objeto precioso, todo enfeite, antes de ganhar o sentido de imagem divina; *hedos* e *hidruma* designam o assento, a morada e, como derivação, a estátua em que reside o deus; *tupos* tem como sentido mais importante a marca, o sinal, a duplicação, de onde se tem, acessoriamente, a forma que o escultor impõe a uma matéria. *Andrias* – o pequeno homem – retém, na efígie, não seu caráter representativo, mas o próprio objeto que ele oferece à vista em escala reduzida. O emprego deste termo está, pois, em conformidade com o costume, largamente atestado nas inscrições e nos textos literários, de designar a imagem cultual não tanto pelos nomes da estátua, mas diretamente pelo nome do deus figurado. Daremos um único exemplo, que é também o mais antigo de que dispomos. A única alusão na *Ilíada* a uma estátua divina concerne à de Atena no seu templo troiano. Hécuba vai até lá, acompanha-

da de mulheres idosas, depositar a oferenda de um belo véu bordado. Já adentradas no santuário, "todas elas estendem os braços na direção de Atena".⁴ Teanó, a sacerdotisa, "pega o véu e o coloca sobre os joelhos de Atena". Sobre os joelhos da estátua, é evidente, dessa estátua que representa a deusa exibindo-se em majestade sobre seu assento. Mas o texto em nenhum momento menciona a estátua enquanto tal; ele fala somente em Atena.

Bretas e *xoanon* colocam problemas mais complexos. *Bretas* é uma palavra pré-helênica, não indo-européia, sem etimologia; *xoanon* é um nome grego derivado de *xuô* ou *xeô*, raspar, arranhar, polir. Depois de Plutarco e Pausanias, os modernos tenderam a associar os dois termos, vendo neles a designação da mais primitiva forma de efígie divina: grosseiramente talhados em madeira, de pequeno tamanho, objetos de um fervor religioso particular, *brétè* e *xoana* constituiriam, no seu arcaísmo, o primeiro esboço de uma representação antropomórfica da divindade. Eles marcariam assim, na hipótese de uma evolução genética, o elo ligando o antigo não-iconismo à nova figuração humana do divino. O estudo exaustivo de A. A. Donohue⁵ sobre os empregos e os valores de *xoanon* desde o fim do século V até a época bizantina colocou as coisas em seu devido lugar. Da sua pesquisa só reteremos os pontos que interessam diretamente ao nosso próprio estudo.

Em primeiro lugar, o arcaísmo. Nem *bretas* nem *xoanon*, e tampouco nenhuma palavra aparentada, são atestadas em Lineário B.⁶ Não as encontramos nem em Homero, nem em Hesíodo, e tampouco nos mais antigos poetas gregos. Se *bretas* aparece ao lado de outros termos em Ésquilo, o primeiro uso incontestável de *xoanon* encontra-se em um fragmento do Thamyras de Sófocles, que pode ser datado de aproximadamente 468. Nesse sentido, *agalma* e *andrias* estão presentes nos textos antes de *bretas* e *xoanon*, e estas duas "testemunhas", aos olhos dos modernos, da figuração mais antiga "parecem estar ausentes da vida e da literatura da Grécia arcaica", para retomar a formulação de A. A. Donohue.

Em seguida, a significação. Esta não é unívoca; seus sentidos são múltiplos; eles variaram em função dos lugares, das épocas, do contexto. Em seus empregos mais antigos, nem *bretas* nem *xoanon* aparecem ligadas exclusivamente ao vocabulário da estátua. Em Eurípedes, *bretas* é aplicada ao cavalo de Tróia e a uma espécie de troféu.⁷ Em Sófocles, nesse fragmento do Thamyras em que *xoanon* aparece pela primeira vez, a palavra designa um instrumento de música "melodioso".⁸ Uma conclusão parece se impôr. Onde a etimologia é transparente, como se dá para *xoanon*, os usos confirmam o que ela já indicava: *xoanon*, como os outros nomes de estátua, não faz referência à noção de representação figurada. Essa palavra se refere a um tipo de operação técnica – raspar, polir – cujo produto pode não ser uma efígie.

A essa série heterogênea é preciso acrescentar os dois nomes que atraíram especialmente a atenção de todos aqueles – helenistas, historiadores, filósofos –

cuja ambição era definir o estatuto da imagem na cultura grega: *eidôlon* e *eikôn*. Três ordens de razões justificam o lugar central que esses dois termos ocupam na pesquisa sobre "a noção de representação figurada". Inicialmente, eles se ligam pela sua etimologia e, contrariamente ao resto do vocabulário, à visão e à semelhança. Em seguida, seu alcance é geral: desde a idade clássica, podem ser utilizados para designar, ao lado das imagens naturais (reflexos na água ou sobre um espelho), todas as formas de imagens artificialmente fabricadas pelos homens, quer sejam em alto-relevo, gravadas ou pintadas, quer representem deuses, homens, animais ou qualquer outra coisa; eles se aplicam até mesmo, para além das efígies plásticas, às figuras que temos no espírito, às imagens que hoje chamaríamos de mentais. Finalmente, eles se impuseram ao longo da tradição grega até a época bizantina e, como Suzane Saïd nota: "o *eidôlon* acabou sendo aplicado a deuses que existem tão-somente pela sua imagem, enquanto *eikôn* acabou sendo reservado para as representações de deus".⁹

Ídolo/ícone. De onde vem o privilégio que somos tentados a atribuir a esse par e em que medida podemos, a partir dele, encontrar os significados que comportavam no espírito dos gregos os fatos de representação figurada? Se associamos os dois termos para opô-los como as duas formas contrárias que a figuração pode assumir,¹⁰ será somente porque nos primeiros séculos de nossa era a polêmica cristã contra os cultos pagãos se serviu dessa oposição para diferenciar dois tipos de imagens e para traçar uma linha de demarcação clara entre as estátuas de falsas divindades e a figura do verdadeiro deus? A oposição ídolo/ícone estaria então ligada a um contexto histórico particular e só faria inteiramente sentido em referência a este. Não seria preciso, ao contrário, voltar no tempo para localizar no vocabulário grego da imagem a presença, desde a origem, e a permanência ao longo da cultura antiga de uma tensão que se manifesta através da dualidade desses termos, em que cada um faria, desde o início, referência a diferentes funções da imagem e a atitudes mentais distintas diante dela? É essa última tese que Suzane Saïd expôs num importante estudo publicado nos *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, sob o título "Deux noms de l'image en grec ancien: idole et icône".¹¹

Em que consiste, segundo essa autora, a separação entre *eidôlon* e *eikôn*? Consiste em que a relação da imagem com o que ela representa é diferente em cada caso. Ídolo e ícone, escreve S. Saïd, são diferentes "porque eles constituem modos de representação diferentes". O *eidôlon* é uma simples cópia da aparência sensível, o decalque do que está à vista; o *eikôn* é uma transposição da essência. Entre o *eidôlon* e seu modelo, a identidade é superficial; entre o *eikôn* e aquilo a que ele reenvia, a relação se faz "ao nível da estrutura profunda e do significado". Como simulacro, o *eidôlon* se dirige ao olhar tão-somente: ele o capta, fascina e faz esquecer o modelo que substitui, a ponto de tomar o seu lugar como um du-

plo. Enquanto símbolo, o *eikôn* apóia-se em uma comparação entre termos diferenciados; ele mobiliza a inteligência de que necessita, na sua própria função de imagem, já que a relação que estabelece não é a de uma semelhança exterior, mas a de uma comunidade ou um parentesco – de natureza, de qualidade, de valor – que não provém da evidência sensível, mas em que o espírito apreende, e estabelece entre elementos heterogêneos, uma similitude oculta.

Se entre o *eidôlon* e o *eikôn* a distância se aprofunda, no império bizantino, quando da querela das imagens – que opôs idólatras e iconoclastas, e consagrou o valor inteiramente negativo do ídolo e positivo do ícone –, essa separação já estava inscrita na etimologia dos dois termos. É verdade que os dois são construídos a partir da mesma raiz: **wei* –. Mas S. Saïd nota que "somente *eidôlon* pertence à esfera do visível, já que é formado a partir do tema **weid* –, que exprime a idéia de ver (cf. latim *video*, grego *idein* e *eidos*). *Eikôn* está ligado ao tema **weik* –, que indica uma relação de adequação e de conveniência (cf. *eisko*, *eikazo*, *eikelos*)".

O uso diferencial, desde a epopéia, de termos aparentados a *eidôlon* e a *eikôn* confirmaria essa dupla natureza da imagem de acordo com a função – de simulacro ou de símbolo – que ela assumia. Na sua perfeita semelhança, o *eidôlon*, em Homero, está sempre colocado como inconsistente, enganador, mais ou menos obscuro (S. Saïd, p. 314): na medida em que ele só retém o parecer daquilo de que é cópia, deixa escapar sua essência. Seria preciso acrescentar, acompanhando S. Saïd (p. 316), que a oposição entre as duas formas de representação figurada se define nitidamente quando confrontamos as passagens em que os deuses são assimilados aos homens e aquelas em que os homens são comparados com os deuses: "No primeiro caso, essa assimilação é sempre expressada por meio de palavras da família de *eidôlon*. Dizer que um deus é feito à imagem do homem é o mesmo que dizer que ele é seu duplo. No segundo caso, a semelhança, sempre expressada por *eoikôs* (ou pelos seus equivalentes *homoios* ou *enalligkios*), está situada num outro nível. Se um ser humano é feito à imagem do deus, não é porque ele reproduz a sua aparência física, mas porque tem uma qualidade que os deuses possuem num grau supremo" (p. 322). Resumindo: dos tempos arcaicos ao mundo bizantino, existiram duas linhas, que divergem ao ponto de se opôr completamente, mas que se desenvolvem uma e outra de maneira contínua, sem ruptura nem modificação profunda.

Se o ícone pôde aparecer, no final, como "uma porta aberta sobre o além", e se o ídolo pôde ser condenado porque aprisiona o homem na aparência e no mundo, é porque, já no começo, o *eidôlon* quer se fazer passar por seu modelo e procura se confundir com ele, enquanto o *eikôn* se reconhece distinto deste e só reivindica um parentesco de relação. Ou ainda: o ídolo faz do visível, que é todo o seu ser, um fim em si mesmo. Ele pára o olhar que se debruça sobre ele e o im-

pede de ir mais longe. O ícone, ao contrário, traz de imediato em si a sua própria superação.¹²

As análises de S. Saïd têm o grande mérito de não tratar a imagem como uma realidade simples, evidente por si mesma, cuja natureza não coloca problemas. Elas buscam precisamente responder ao problema do que seriam as imagens no espírito dos gregos: quais as suas funções, que operações mentais elas punham em ação, como eram vistas e pensadas, em que consistia a relação de semelhança que elas mantinham com seu modelo?

Muita coisa está em jogo. Não se trata somente de saber se houve na cultura grega, dos tempos homéricos à época bizantina, uma continuidade pela manutenção de uma estrutura polar da imagem ou se, ao contrário, é preciso atribuir um lugar, na história da representação figurada, a momentos de crise, de ruptura, de renovação. Atrás dessa primeira questão se coloca uma segunda, que está ligada a ela e que concerne diretamente ao estatuto psicológico da imagem. Em que momento ela adquiriu as características que permitiram a Platão defini-la como uma ficção, um não-ser, que não tem outra realidade que esta "similitude" com o que não é: em suma, quando a imagem foi apreendida como uma aparência enganosa, produto ilusório de um artifício imitativo?

Com relação a isso, S. Saïd não leva em conta no seu estudo um fato fundamental: no par *eidôlon-eikôn* os dois termos não são contemporâneos. *Eikôn* não é usado antes do século V.¹³ Esta inovação parece tanto mais significativa quando se percebe que ela se dá ao mesmo tempo em que aparece o vocabulário da mímese para exprimir os valores de simulação e de imitação: *mimos*, *mimema*, *mimetes*, *mimeisthai*, *mimesis* – termos que se aplicam à dança, à música, à poesia, às figuras plásticas, mas que estão especialmente ligados à instauração de um novo tipo de obra literária, o espetáculo dramático, cuja originalidade consiste em tornar presentes aos olhos do público, para que este os veja diretamente sobre o palco, os personagens e os acontecimentos "fictícios" que a epopéia relatava na forma de narrativa, em estilo indireto.¹⁴ *Eikôn*, *mimesis*, tragédia – a simultaneidade dessas três ordens de fatos parecerá tanto menos fortuita se considerarmos que Platão é o primeiro filósofo a elaborar uma teoria geral da imagem como imitação da aparência; o espetáculo trágico constitui, segundo ele, o protótipo por excelência dessas técnicas ilusionistas colocadas em obra pela *mimesis*.¹⁵

A partir dessa defasagem temporal entre *eidôlon*, presente nos nossos mais antigos textos, e *eikôn*, mais tardia, que conclusão podemos tirar a respeito do que os gregos entendiam por representação figurada? Para diminuir o impacto dessa distância de três séculos entre eles, poderíamos, é claro, observar que, na falta da própria palavra, encontramos, ao mesmo tempo que *eidôlon*, o conjunto de termos aos quais *eikôn* se liga e sobre os quais S. Saïd fez recair sua análise: o perfeito *eoika*, convém, parece; o particípio *eikwV*, *eoikwV* (fem. *eikuia*), à se-

melhança de; os verbos *eiskw*, *eikazw* – tornar parecido, assimilar, conjecturar; *eikeloV* ou *ikeloV*, semelhante, comparável. Mas é precisamente neste ponto que a interpretação de S. Saïd parece encontrar a sua maior dificuldade: entre os dois campos semânticos que ela distinguiu, a oposição não parece tão rigorosa quanto ela diz. Não é verdade, particularmente, que, nos casos em que os deuses são assimilados aos homens, contrariamente àqueles em que os homens são comparados com os deuses, "esta assimilação seja sempre expressada por palavras da família de *eidôlon*". Alguns exemplos entre outros: quando Ares (II. V, 604), Posidão (II. XIII, 357), Posidão e Atena (II. XXI, 285) tomam a forma de um ser humano para agir, esta assimilação do deus ao homem se exprime através de *eoikwV* ou *eikthn*; do mesmo modo que, na Odisséia (VIII, 199; XIII, 222, 289), quando Atena intervém sob os traços de um homem ou de uma mulher, ela o faz *andri demaV eikuia*, ou *demaV dhikto gunaiki*. Se comparamos Ilíada, XXII, 227, a Odisséia II, 267, a oposição entre o que diz respeito ao aspecto exterior visível (*eidwlou*, *eidoV*) e o que depende da comparação intelectual (*eoikwV*, *eikwV*) se apaga. Na Ilíada, Atena vai encontrar Heitor, tendo tomado a estatura e a voz de Deífobo *eikuia demaV kai jwnhn*; na Odisséia, ela aborda Telêmaco com a estatura e a voz de Mentor *eidomenh demaV kai audhn*. Longe de se opôr, *eikuia* e *eidomenh* são intercambiáveis da mesma maneira que, na Ilíada, XVII, 323, Apolo estimula Enéias sob os traços de Périfas, *demaV Perijanti eoikwV*. E esta "semelhança de relação" no registro de *eoika* é confirmada três versos adiante (326): *tw min eeioamenoV*, por uma semelhança de visão no registro de *idein* e *eidoV*.

Há algo ainda mais sério. O *eidôlon* "simula" bem o aspecto exterior daquilo de que é duplo e S. Saïd tem toda razão sobre este ponto (ainda que ao tamanho, ao jeito, aos traços do rosto, à tez, às roupas, às armas seja necessário acrescentar a voz, que não é da ordem do visível, mas que faz parte da forma pela qual um indivíduo se apresenta a outro, do seu "aparecer"); esta "similitude" exterior do *eidôlon* deveria, na perspectiva de S. Saïd, se separar das formas de analogia às quais responde o vocabulário aparentado a *eikôn*. É o contrário que é verdadeiro. A "semelhança" do *eidôlon* se exprime através dos próprios termos dos quais *eikôn* deriva. Nos textos mais antigos os campos semânticos das duas famílias de palavras, quando se dissociam, longe de se opôr, se sobrepõem.

Este ponto é suficientemente importante para que nos detenhamos nele um pouco. Observando que seria necessário traduzir *eidôlon* antes por duplo ou fantasma do que por imagem, indicamos várias vezes que este termo é empregado de forma exclusiva para designar três tipos de fenômenos: a aparição sobrenatural, *phasma*, o sonho, *oneiros* (*onar*), a alma-fantasma dos defuntos, *psuché*.¹⁶ Nos três casos o *eidôlon* se reveste de uma completa similitude – o texto insiste nisso – com o ser humano de que ele é duplo. É assim no caso do *eidôlon* que Apolo

fabrica "parecido com o próprio Enéias Aineia ikelon, e igual a ele quanto às suas armas" (II. V, 499-450). Em torno desse fantasma, gregos e troianos combatem entre si como se se tratasse de Enéias em pessoa. É assim ainda com relação ao sonho – *oneiros* – enviado por Zeus a Agamenão, que se parecia completamente com Nestor agcita ewkei (Ilíada, II, 58; em II, 20: eoikwV; e em II, 22: eeiamenoV), com o *eidôlon* que Atena fabricou para aparecer em sonho diante de Penélope e que tinha o aspecto de uma mulher, Iphitimée: demaV dóheikto gunaiki (Od., IV, 796-797; 804; 824; 835). Finalmente, é assim também com a *psuché* de Pátrocles que se apresenta diante de Aquiles adormecido sob a sua forma de *eidôlon*; ela se parece com Pátrocles em tudo, no tamanho, nos belos olhos, na voz: pantó eikuia; ela se parecia com ele prodigiosamente: eikto qeskelon autw (II. XXIII, 65 e 107).

Mas, se não existe nenhuma incompatibilidade entre *eidôlon* e o vocabulário de *eoikos*, e se, ao contrário, a semelhança do primeiro se exprime a cada vez por palavras da família do segundo, a oposição ídolo/ícone não é mais pertinente para a época arcaica; ela não pode mais servir de quadro para um questionamento sobre o estatuto da imagem, de suas funções, de sua natureza. Não encontramos de um lado uma imagem-ídolo imitando a aparência, e do outro uma imagem-ícone orientada para a essência.

De qualquer maneira, os dois estudos de A. Rivier, aos quais S. Saïd faz referência para sublinhar "o caráter intelectual da operação descrita pelos verbos eiskw *eiskô* e eikizw *eikizô*",¹⁷ tiveram o grande mérito de mostrar que, como *dokew*, *dokoV*, *doxa*, este vocabulário permanece, nos seus empregos mais antigos, alheio ao que Rivier chama de "a problemática do ser e do parecer", problemática que para se tornar central no pensamento do século IV emergiu muito lentamente na consciência filosófica do século V, sob a influência da escola eleata. E, de fato, o *eidôlon*, seja ele simulacro ou sonho fabricados por um deus, seja ele alma-fantasma, não faz nenhuma referência a estas categorias em qualquer uma de suas formas. Ele se situa fora do par parecer/ser. Sem traduzir a essência, ele tampouco é simples aparência. O *eidôlon-psuché*, de Pátrocles, e o *eidôlon*-sonho em forma de Iphtimé são bem mais do que o aspecto exterior desses dois indivíduos; eles têm a sua voz, ou seja, eles trocam propósitos e se comunicam com o seu interlocutor num diálogo animado exatamente como o fariam pessoas realmente presentes em carne e osso. Não sendo nem aparência e nem essência – dois termos que só possuem significação um com relação ao outro –, poderíamos dizer que o *eidôlon* se manifesta como o "aparecer" de alguém, utilizando a palavra menos ruim de que dispomos. Nesse sentido, ele não é, à primeira vista, diferente de todos os outros fenômenos, quer dizer, de tudo aquilo cuja presença se manifesta (*jainw*), fazendo-se ver aos olhos dos humanos. No entanto, o *eidôlon* se distingue deles porque nele o aparecer é equívoco, desorientador: ele comporta

um duplo e contraditório aspecto. Por um lado, enquanto simulacro, ele é tão preciso, concreto e completo que só podemos nos deixar enganar. Mas, ao mesmo tempo, ele é intangível: escapa e se dissipa assim que tentamos apanhá-lo. Ele é inconsistente, evanescente, vazio como uma sombra, uma fumaça, um sonho. Ele é certamente o aparecer, mas o aparecer de quem não está; sua presença é a presença de um ausente. Mas a ausência que o *eidôlon* traz em si não é de todo negativa; ela não é a ausência do que não existe, de um nada, mas a ausência de um ser que não é deste mundo; se não podemos nos juntar a ele, nem apagá-lo, é porque ele pertence ao além do qual só surgiu para logo retornar; no mesmo momento em que se mostra aos nossos olhos, e até na sua presença neste mundo, ele traz a marca desse alhures onde mora. Em poucas palavras: o *eidôlon* é aparição. Ele se separa do aspecto ordinário e comum do que se manifesta à luz do dia; e dele se diferencia ao mesmo tempo para mais e para menos. Ele é *mais* devido ao caráter "divino" de que é expressamente qualificado e que marca a sua dimensão "sobrenatural"; ele é *menos* porque a ausência, a vacuidade de que a sua presença é o signo o aproxima desses reflexos ilusórios, enfraquecidos, obscurecidos que se formam sobre a superfície sombria dos espelhos, quando nos olhamos e nos vemos, sabendo que não estamos lá e que esse "eu" é um logro.¹⁸

Figura do invisível, o *eidôlon* arcaico é, ao mesmo tempo, presença daquele de quem reconhecemos a identidade vendo-o plantado na nossa frente e completa ausência de um ser que deixou a luz do dia (a *psuchê*) ou que desde a origem lhe é estranha (o *oneiros* e o *phasma*). Na história da representação figurada, este ponto de partida dá a medida das modificações que afetaram o estatuto da imagem, do século VIII ao século IV, para desembocar em Platão numa teoria geral, que faz de todas as formas de *eidôla* – quer se trate de *eikones* ou de *phantasmata* – aparências enganosas produzidas por uma mesma atividade "mimética", construtora de um mundo de ilusões devido a sua aptidão para simular, como num jogo de espelhos, a aparência exterior de tudo o que existe de visível no universo.¹⁹

Do duplo à imagem, da presentificação do invisível à imitação da aparência, esta metamorfose do *eidôlon* coloca uma nova e difícil questão. Se o *eidôlon* não imita a aparência daquilo de que é fantasma, ele se apresenta no entanto como o seu duplo, seu simulacro. Em que consiste então a sua "semelhança" com aquilo de que ele manifesta aqui a presença-ausência, e como esta similitude poderia ser algo distinto da semelhança física entre a cópia e o seu modelo – sua identidade de aspecto? A objeção só teria validade caso o efeito de semelhança produzido pelo *eidôlon* estivesse estritamente confinado ao domínio visual; ora, este não é o caso por duas razões. Primeiramente, a voz tem o seu lugar e possui um papel na aparição do *eidôlon* no mesmo nível que o do aspecto exterior; em seguida, e sobretudo, porque a similitude da forma corporal, da estatura, do an-

dar, do olhar, das roupas, da vestimenta, em vez de se exprimir – como poderíamos esperar e como S. Saïd o supõe – através de um vocabulário do "ver" (*idein*, *eidoV*), o faz através de termos aparentados a *eoikwV*, traduzindo uma adequação diversa daquela da conformidade por imitação da aparência exterior. Para além do simples aspecto físico, o que o *eidôlon* simula é a identidade de um indivíduo ou, para retomar a própria fórmula de A. Rivier, citada por S. Saïd, a relação com seu tipo, "com a imagem exemplar da sua própria natureza".²⁰

Certamente o corpo é um elemento desta identidade, mas ele não está aqui do mesmo modo como estaria para um pintor que traçasse o seu retrato exato; o corpo é percebido como uma testemunha do que é social e pessoalmente um homem ou uma mulher. À maneira de um emblema em que se inscreveriam as qualidades, as virtudes, as dignidades de cada um, ele torna evidentes, aos olhos do outro, o status e a posição social de um indivíduo, a sua *timé*, isto é, o que ele vale e as honras que lhe são devidas. No que chamamos de aspecto físico de uma pessoa, o corpo aparece, para os gregos, como portador de valores: beleza, nobreza, força, agilidade, brilho da *charis*. A conformidade com esses valores – que só os deuses possuem em sua plenitude²¹ e dos quais o corpo dos mortais só possui um brilho enfraquecido, obscurecido, passageiro –, esta conformidade com relação a um modelo, institui para o indivíduo uma primeira forma de semelhança, a similitude consigo mesmo, a adequação do "parecer" com o que somos realmente, quer dizer, com o que valem os.²²

Esta semelhança fundamental através da qual cada um reconhece a sua identidade não é da ordem de uma imitação traço por traço, mas de uma congruência em relação a uma norma, de uma avaliação que tem como referência um modelo exemplar. Similitude com relação a si, portanto, que é constitutiva da identidade e que o *eidôlon* apresenta como uma duplicata, do mesmo modo que as crianças em relação ao pai que, para engendrâ-las, imprime seu modelo, seu *tupoi*, na matriz da esposa, a fim de que elas sejam "parecidas com ele", *eoikota tekna*,²³ ou da mesma forma que Pandora sendo modelada na argila por Hefesto, à semelhança de uma *parthénos*,²⁴ isto é, do que ela será quando a similitude com ela mesma estiver efetivada nela; e esta identidade feminina que assume Pandora ao assimilar-se ao modelo da *parthénos*²⁵ remete, por sua vez, a uma outra semelhança: pela beleza do seu jovem corpo de virgem, das suas vestes, dos seus adereços, da sua coroa, pela *charis*, pelo poder de sedução que emana dela, a *parthénos* é a própria "imagem das deusas imortais".²⁶ Se Pandora pode ser, pois, ao mesmo tempo a primeira jovem núbil, de onde veio a raça das mulheres como um todo, e uma imagem modelada à semelhança de uma *parthénos* que é, enquanto tal, semelhante às deusas imortais, compreendemos melhor por que não havia ainda, nos nossos textos mais antigos, uma oposição radical, nem uma ruptura clara, entre a identidade de uma criatura viva e a semelhança de uma efígie

fabricada pela mão hábil de um artesão: os incontáveis *daidala*, as cinzeladuras que Hefesto talha em volta do diadema de ouro de Pandora feita "à imagem dos animais que a terra e os mares alimentam", são todos "parecidos com seres vivos"; e esta semelhança com criaturas de carne e osso vem do fato de que *qauma idesqai*, maravilha dos olhos, a jóia, prolonga o efeito produzido sobre aqueles que olham a pessoa da virgem: o charme infinito, *cariV pollh*, iluminando o diadema, se mistura e se confunde com os poderes de vida, de beleza, de sedução, que, à semelhança das deusas imortais, irradiam do corpo da mulher.²⁷

Uma última observação: para que um homem seja plenamente ele mesmo, para que atinja a sua própria identidade em conformidade com o autêntico tipo do *kaloskagathos*, é necessário e suficiente que ele apareça "semelhante aos deuses", da mesma maneira que as imagens que figuram homens ou animais, para animar-se e para provocar o mesmo estupor admirativo que elas provocariam se fossem reais, devem aparecer "semelhantes aos seres vivos". A aproximação entre estas duas ordens de semelhança ultrapassa a simples comparação. Assimilar um homem aos deuses é reconhecer, neste personagem, uma total restauração da sua figura na plenitude e integridade dos valores que ele deve manifestar. Esta restauração da identidade supõe que a divindade coloque um pouco de si nela, concedendo a um mortal um excedente desta graça, desta força, desta beleza, que são atributos dos imortais. Lembremos como faz Atena para que Ulisses se apresente ante Nausicaa na sua majestade heróica. O filho de Laerte já se lavou nas águas de um rio, já purificou o seu corpo, a sua cabeça e o seu rosto das impurezas e da sujeira que lhe maculavam a pele; untado de óleo, ele escondeu a sua nudez com as roupas colocadas perto dele: "E eis que Atena, a filha do grande Zeus, fazendo-o aparecer maior e mais forte, desenrolava da sua fronte os cachos de cabelo com reflexos de jacinto; assim como um hábil artista, instruído por Hefesto e Atena de todas as suas receitas, molda em ouro sobre prata (*periceuetai*) uma obra-prima de graça (*carienta erga*), Atena derramava (*kateceue*) a graça sobre a cabeça e o busto de Ulisses. Ele irradiava graça e beleza quando voltou a sentar-se, sozinho, na praia".²⁸ A "semelhança com os deuses" pela emanção da *charis* é vertida sobre o homem vivo, assim como a "semelhança com os homens vivos" é vertida pela mão do hábil artesão sobre as imagens que confecciona.

Inversamente, a baixeza e a indignidade de um ser humano transparecem na deterioração ou até na total degradação de sua figura. Como se exprime esta desgraça? Pela negação da semelhança, da conveniência. A *eoikwV*, *eikeloV* são simétricos inversos do *aeiketh*, o *aikia*, a ação de *aeikigei*: ultrajar o corpo do inimigo vencido, cedendo o seu cadáver aos cães e aos pássaros, rasgando a sua pele, mortificando o seu rosto, deixando-o apodrecer e decompor, comido pelos vermes em pleno sol, é procurar reduzir a sua figura ao grau zero do conveniente e do semelhante, a destruir inteiramente sua identidade, o seu valor, para reduzi-

lo a não ser nada. Evocando a metamorfose de Ulisses, no início hediondo ao acordar e logo irradiante de graça e de beleza, Nausicaa confia às suas criadas: "Eu confesso, este homem há pouco me parecia *aeikelioV*, agora, *qeoisi eoi-ke*, ele se parece com os deuses".²⁹ Num pólo, a "semelhança aos deuses" que confirma aos olhos de todos a identidade de nobreza, fazendo a pessoa brilhar com um esplendor mais que humano; no outro, a não-similitude, a inconveniência que, colocando a pessoa fora da humanidade, a reduz a um estado de não-pessoa.

Addendum

Em *Von Homer zur Lyric*, Munich, 1957, Max Treu chamou a atenção para a grande quantidade de fórmulas de semelhança existente no *Bouclier* [Escudo] do pseudo-Hesíodo, na descrição das cenas figuradas sobre o escudo de Héracles. M. Treu vê nisso o primeiro testemunho textual onde se exprimiria, sob a influência talvez da pintura, a consciência do caráter ilusionista das imagens. Para a historiografia da semelhança, da imitação, da imagem, este texto é importante, de fato. Mas não poderíamos tratá-lo como um marco; ele se inscreve sem grande ruptura na linha dos textos de Hesíodo que mencionamos; ele opera no mesmo registro de "semelhança" que nos pareceu caracterizar o episódio da modelagem de Pandora e da fabricação de seu diadema decorado. A esse respeito vários pontos devem ser destacados:

1) A longa descrição das múltiplas cenas que Hefesto representou sobre o escudo se abre e se fecha com uma fórmula situando a obra na ordem do que é *thauma idesthai* (140, no começo; retornando em 224), *thauma idein* (318, no final); os *thaumata erga* (165), como o são Pandora, o seu véu bordado, o seu diadema cinzelado (*Teogonia*, 575, 581, 584, 588).

2) O autor em nenhum momento utiliza a palavra *eidôlon*, nem, é claro, *eikôn* ou qualquer termo aparentado a *mimeisthai*.

3) As cenas não são descritas com imagens oferecidas aos olhos do leitor-espectador. Em todo lugar em que na tradução de Mazon aparece sistematicamente "lá se via", o texto grego diz somente "lá estava". Para me limitar à primeira cena figurada, Mazon traduz: no meio se via um dragão, imagem de indizível terror...; no texto se lê: no meio estava o terror indizível de um dragão, olhando atrás de si com os seus olhos brilhantes de fogo (144-5). O vocabulário da visão não concerne tanto aos olhos do espectador quanto aos dos personagens figurados. São eles que olham, para frente ou para trás, que se observam uns aos outros, são seus olhos que faíscam, que se fixam de maneira selvagem, provocando terror, arremessando chamas (145, 160, 169, 177, 236, 262).

4) Entre a realidade e o efeito de real, visado pelo texto ou pela imagem, a fronteira, se ela é traçada, permanece suficientemente imprecisa para que o deslumbramento provocado pela habilidade do artista apareça ligado, ao mesmo tempo, ao caráter maravilhoso do objeto representado. Nos versos 216-237 é Perseu quem é figurado sendo perseguido pelos gorgones. Fugindo com todas as suas forças, "parecido com quem se apressa e arrepiado de terror" (229-9), Perseu "voava como o pensamento, *hôs te noêma epoptato*" (222). Seus pés não tocavam no escudo sem, no entanto, se distanciarem dele, prodígio surpreendente de se observar (*thauma mega phrassasthai*) já que ele não se apoiava sobre nada. Assim o ilustre manco o havia fabricado em ouro, com as suas mãos hábeis (217-220). O prodígio que a arte de Hefesto realiza: inscrever na superfície do escudo a figura de um personagem cujos pés não tocam essa superfície e que, conseqüentemente, flutua no ar sem se apoiar sobre nada —, este prodígio prolonga diretamente aquele que o próprio Perseu realizou quando percorria o mundo voando pelo ar sem precisar tocar na terra. Para se assemelhar ao legendário herói, o Perseu do escudo deve, como ele, estar em estado de levitação. De modo análogo, a superfície do escudo onde Hefesto colocou esmalte branco e azul, marfim, cor de âmbar ou flamejante, é propícia aos reflexos, aos jogos de luz; lá onde doze horripantes serpentes estavam representadas, "os prodígios da arte lançavam fogos, *ta d'edaïeto thaumata erga*" (165). Mas esses reflexos luminosos habilmente manejados por Hefesto prolongam aqueles que, salpicando de claridade a pele escura dos monstros, se manifestam para o olhar como manchas brilhantes sobre o corpo de serpentes reais (166). Não era diferente no caso das figuras de animais cinzeladas sobre o diadema de Pandora, à semelhança de animais vivos que povoam a terra e o mar: a *charis pollè*, o charme infinito que resplandece da jóia prolonga diretamente a *charis* que emana do belo corpo de virgem de Pandora.

5) O *ekphrasis* não se contenta em descrever o que nas cenas figuradas se oferece à vista: a aparência exterior das realidades representadas. Ao falar dos movimentos, dos deslocamentos: fluxo e refluxo das linhas de combatentes, a onda que rebenta, os golfinhos que saltam, os peixes que fogem, Perseu e os gorgones que voam a toda velocidade, a carruagem que anda, os cavalos que correm — o texto mobiliza e anima as figuras que descreve. Mas o texto não se contenta em fazer ver "em ação" o que descreve, ele o faz ouvir como se se tratasse não de um quadro ou de uma cena, mas da própria cena. Escutamos o rangido dos dentes, os estalos das mandíbulas dos gorgones e das serpentes (160, 164, 135), os gritos agudos das mulheres sobre os muros (243), o canto do Himeneu que se eleva (274), o cubo da roda da carruagem que geme (309); o escudo ressoa "num horrível barulho, estridente e sonoro" (232-3), sob os pés dos gorgones que nele estão pintados, como se verdadeiros pés batessem nele.

6) Notação dos movimentos, das vozes, dos barulhos: as cenas são descritas não como imagens inertes sobre uma superfície, mas como quadros vivos. Pelo

estupor admirativo que ela provoca, graças à sua beleza, seu esplendor, seu brilho, a imagética do escudo produz um efeito análogo ao que sentimos frente ao espetáculo da vida. A *thecné*, é claro, não é a natureza, mas ao prolongá-la, ao substituí-la, se "naturaliza". A imagem não é o real; mas tampouco é um simples artifício imitativo, uma aparência enganosa. Se é o que deve ser, um *thauma idesthai*, ela se anima e ganha vida: nós a vemos se mexer, a escutamos cantar a ple-nos pulmões, como o faria um ser vivo (206). Recordemos as fórmulas de similitude mais surpreendentes: os centauros avançavam com os braços levanta-dos *hos ei zôoi per eontes*, como se eles fossem seres vivos (194); as mulheres que se rasgavam as bochechas e soltavam gritos agudos são *zôesin ikelai*, seme-lhantes às mulheres vivas pela arte de Hefesto (244). Para representar a vida, a arte deve, de alguma maneira, animar a matéria inerte até transformá-la num *thauma idesthai*.

Tradução: Nicolás Campanário.

Revisão técnica: Paula Montero.

NOTAS

(1) "Le sens du mot KOLOSSOS et les noms grecs de la statue", *Revue de Philologie*, 6, 1932, p. 133.

(2) Em francês, no original. De *thérion*, animal selvagem, e *morphé*, forma. (N. T.)

(3) Em francês, no original. Do grego *ithuphallos*, pênis em ereção. (N. T.)

(4) *Ilíada*, VI, 301-303.

(5) A. Donohue, *Xoana and the origin of Greek sculpture*, Atlanta, Georgia, Scholar Press, 1988.

(6) Escrita silábica da civilização micênica (aprox. 1500 a 1200 a.C.); foi substituída por um alfabeto, adaptado dos fenícios, onde as letras representam os sons mais elementares da língua (aprox. 800 a.C.). Houve um lapso de 400 anos entre os dois, e, ao que tudo indica, os gregos dessa época não conseguiam entender o antigo modo de se escrever. Ainda assim, o lineário B é considerado uma forma de grego arcaico. (N. T.)

(7) Troianas, 12; Heráclito, 936-7 (*brétas diós tropaíon*); Fedro, 1250 e 1473.

(8) *Xoan' hedumelê*, fr. 238 Radt Pearson [217 Nauck2]=Athénée, 14, 637a

(9) Cf. *infra*, nota 11.

(10) "Que o ídolo só possa ser abordado dentro do antagonismo que o une ao ícone, não se deve sem dúvida discutir", escreve Jean-Luc Marion, "Fragments sur l'idole et l'icône", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1979, 4, p. 433.

(11) Abril-junho, 1987, p. 310-330.

(12) Cf. Jean-Luc Marion, loc. cit.: "o olhar faz o ídolo (p. 435). Ídolo – ou o alvo do olhar... Quando o ídolo aparece, o olhar acaba de parar: o ídolo concretiza esta parada (p. 436). Se o olhar idólatra não exerce nenhuma crítica sobre o seu ídolo é porque ele não possui mais os meios para tanto: sua pretensão culmina numa posição que o ídolo ocupa imediatamente e onde se esgota toda intenção (p. 437)". E *contra*, sobre o ícone: "Enquanto o ídolo resulta do olhar que o visa, o ícone convoca

a vista, deixando que pouco a pouco o visível se sature de invisível... Ícone, não do visível, mas do invisível, o que implica portanto que, mesmo sendo apresentado pelo ícone, o invisível permanece invisível (p. 440). O ícone só torna visível o invisível suscitando um olhar infinito... O olhar humano, que o ícone tem em vista, longe de fixar o divino num *figmentum*, tão fixado quanto ele, não cessa de ver nele o advento do fluxo do invisível" (p. 44).

(13) Se podemos, com toda razão, duvidar que na fórmula atribuída por Psellos (século XI da nossa era) a Simônides: "a fala (*logos*) é a imagem (*eikôn*) da realidade", a citação seja autêntica e que o poeta tenha empregado bem a palavra *eikôn*, não é menos verdade que na virada do séc. VI para o V a.C. Simônides, aproximando a poesia da pintura e destacando o caráter técnico e ilusionista das duas, inaugura o movimento que vai conduzir, ao longo do séc. V, a uma tomada de consciência da imagem enquanto artifício imitativo; c.f. M. DETIENNE, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, 1967, especialmente o capítulo VI; e J. SVENBRO, *La parole et le marbre, Aux origines de la poésie grecque*, Lund, 1976, especialmente p. 155 e subsequentes.

(14) Sobre os laços entre espetáculo trágico e fatos de figuração, cf. as análises precisas e preciosas de FROMA ZEITLIN, "The artfull eye: vision, ekphrasis, and spectacle in euripidean theater" (a ser publicado).

(15) Aos estudos doravante clássicos que concernem a este conjunto de termos e sobre o deslizamento que se observa no século V entre o primeiro sentido: atualizar um certo tipo de conduta, adotar no "aparecer" corporal uma forma definida de identidade, se conformar nos gestos expressivos, na maneira de ser, na voz, nos propósitos, ao caráter daquilo que se trata de representar imitando-o, encarnando-o em si mesmo (como no emprego de *mimeisthai* no *Hymne à Apollon*, 163) – e o sentido mais extenso e mais preciso de imitar por uma falsa semelhança a aparência exterior de um modelo (lembramos que se trata de H. KOLLER, 1954; G.F. ELSE, 1958; G. SÖRBOM, 1966, citados em J. P. VERNANT, *Image et apparence dans la théorie platonicienne de la mimesis*, 1975, Marteri "Naissances d'images", in *Religions, Histoires, Raisons*, 1979) é necessário acrescentar as análises de GREGORY NAGY, *Pindar's Homer, The Lyric Possession of an Epic Past*, Baltimore and London, 1990, p. 42 e seg. e p. 173 e seg. G. Nagy, para quem mimesis é, antes de tudo, reatualização (reenactment), encarnação (impersonation) e, secundariamente, imitação, cita na página 43, nota 127, a justa observação de G. HALLIWELL a respeito do verso 850 das *Thesmophorias*: "eu vou contrafazer (*mimesomai*) a sua Helena". Aristófanes, escreve Halliwell, "deliberately confuses, both an ordinary usage of mimesis terms (for impersonation) and a newly developing application of the language of mimesis to the fictional status of dramatic poetry", *Aristotle's Poetics*, 1986.

(16) Quando um deus se apresenta à vista dos humanos revestindo o aspecto de um mortal, o termo *eidôlon* não é jamais utilizado. Nesse sentido, é necessário distinguir o problema da imagem dos que as epífanies e metamorfoses divinas colocam.

(17) A. Rivier, "Sur les fragments 34 et 35 de Xénophane", *Revue de Philologie*, 30, 1956, p. 48, nota 1. Citado por S. Saïd, p. 322.

(18) O mesmo *eidôlon* pode ser qualificado de obscuro, amauroV, e divino, qeoV, como na Odisséia, IV, 831. Na Ilíada, II, 56, o *oneiros* que vem, perfeitamente parecido com Nestor, visitar Agamenão através da noite santa é divino. No caso do *phasma* e da *psuché*, o seu pertencimento ao além é evidente, ao contrário do caso do sonho: de fato existem sonhos que não são divinos.

(19) J. P. Vernant, "Image et apparence dans la théorie platonicienne de la mimésis", *Journal de Psychologie*, 2, 1975 (reproduzido sob o título de "Naissance d'images", in *Religions, Histoires, Raisons*, Petite Collection Maspero, Paris, 1979, p. 105-137).

(20) Nota 12, p. 311.

(21) Plenitude tão intensa, tão ofuscante que o olhar humano não pode contemplá-la. Nesse sentido, os valores que o corpo reflete se enraízam num além invisível.

(22) D. Saintillan escreve corretamente: "Para um mortal, vir à luz, aparecer, é sempre para ele revestir uma semelhança – a qual deve ser pois a sua própria –, aquela que ele transmitirá pela via da

geração às crianças que deverão ser parecidas com ele" ("As graças de Pandora", texto inédito apresentado no colóquio de Lille sobre Hesíodo. Agradecemos Daniel Santillan por comunicá-lo a nós).

(23) Hesíodo, *Travaux*, 182 e 235. Transmitida pelo pai a seus filhos e constitutiva de sua identidade, essa "semelhança" não provém da simulação da aparência exterior; ela traduz a atualização, em cada um dos descendentes, de uma mesma forma com valor de norma, tornando-os igualmente semelhantes aos outros e semelhantes a eles mesmos. Leiamos Aristóteles: "Os parentes amam os seus filhos porque neles se reconhecem a si próprios (já que eles procedem deles, eles são de alguma maneira outros eles-mesmos, outros ainda porque eles existem fora deles)... Os irmãos, por sua vez, se amam entre si porque têm sua origem nos mesmos seres: a identidade de sua relação com aqueles os torna idênticos... Eles são, de alguma forma, um mesmo ser, ainda que subsistindo em indivíduos separados (*Ética a Nicômaco*, 1161 b 27-30).

(24) *Travaux*, 71; *Teogonia*, 572.

(25) Virgem, em grego (N. T.)

(26) *Travaux*, 62: Zeus ordena a Hefesto "de formar, à imagem das deusas imortais, um belo corpo amável de virgem".

(27) *Teogonia*, 578-584.

(28) *Odisséia*, VI, 229-236.

(29) *Odisséia*, VI, 292-293.

ABSTRACT: The author analyses the importance and meaning of notions such as figurate representation, image, false appearance, identity for the "spirit" of the Ancient Greeks. This is made by a comparative study of the vocabulary associated to these notions and also by a debate with various authors that have already made this kind of work.

KEY-WORDS: ancient Greece, figurate representation, image

Recebido para publicação em 23 de setembro de 1992.

REPENSANDO A TROCA TROBRIANDESA

Marcos Lanna
Recém-Doutor da Unicamp

RESUMO: Baseando-se em *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*, o artigo visa reinterpretar "algumas descrições de Malinowski sobre o complexo de trocas em torno dos clubes trobriandeses" e reanalisar o kula. Em diálogo com idéias de outros autores (por exemplo, Lévi-Strauss e sua concepção de troca como sendo "um princípio universal do pensamento"), o autor discute posicionamentos de Malinowski. Conclui entendendo o kula como uma série "hierarquizada de esferas de troca".

PALAVRAS-CHAVES: troca, antropologia econômica, kula.

Reinterpretarei aqui algumas descrições de Malinowski do complexo de trocas em torno dos chefes trobriandeses. Num segundo momento, reanalisarei o kula. Em ambos os casos, utilizarei basicamente as descrições dos *Argonautas do Pacífico Ocidental*.

Poder-se-ia dizer que a "argumentação do autor" busca, antes de mais nada, um arranjo dos fatos trobriandeses, pressupondo a universalidade dos conceitos de troca de dádivas, segundo Mauss, de reciprocidade, segundo Lévi-Strauss, e de hierarquia, segundo Louis Dumont. Em outras palavras, sigo o ensinamento de Mauss, enfronhando-me na teoria nativa, deixando o trobriandês falar através do antropólogo. Para tanto, foi-me necessário diferenciar a teoria malinowskiana da teoria trobriandesa, desvencilhando-me da primeira para aprofundar-me na segunda.

O número de citações dos *Argonautas*, acima do usual, resulta, assim, da própria concepção deste trabalho (o que não exclui influência de um estilo de escrever como o de Sahlins, 1988, que insere citações dentro da construção das frases e recusa um jargão freqüentemente usado para mascarar a apropriação de idéias alheias).

Malinowski e a troca trobriandesa

Malinowski considerava o *urigubu* trobriandês uma "instituição", princípio político básico de uma estrutura de parentesco matrilinear, centro tanto da vida econômica quanto do social geral. Os trobriandeses chamam de *urigubu* as porções de inhame (e também de coco, porcos e betel) dadas pelo cultivador ao marido de sua irmã ou esposos de outras parentas matrilineares. O chefe, tendo o privilégio da poliginia, recebe *urigubu* de diversos subgrupos, dos quais toma as mulheres como esposas. O *urigubu* nos remete assim, ao mesmo tempo, à riqueza acumulada pelo chefe, à sua influência política e às alianças representadas pelos seus casamentos. De cada aldeia tributária, aliada em caso de guerra, o chefe toma uma esposa que

é sempre irmã ou parente próxima do líder da aldeia tributária; dessa forma, praticamente toda a aldeia tende a trabalhar para ele. Em épocas passadas, o chefe de Omarakana chegava a ter até quarenta esposas e recebia de trinta a quarenta por cento de todo o produto da lavoura em Kiriwina (Arg.: 58-9).

No capítulo XIX dos *Argonautas*, Malinowski descreve a crise da dinastia trobriandesa após os ingleses decretarem a proibição da poligamia. O *urigubu* deve assim ser entendido como um sistema de redistribuição por parte dos chefes. Ao mesmo tempo, o *urigubu* não é uma prerrogativa, exclusiva, dos chefes, já que não só estes mas todo nativo de Trobriand "distribui aproximadamente três quartos de sua colheita (...) ao marido de sua irmã (ou ao marido de sua mãe) e à família dele" (Arg.: 56). Podemos concluir que o privilégio fundamental dos chefes é a poligamia: é o que os fazem receptores por excelência dos produtos da colheita.

Malinowski, em várias ocasiões, tratou o *urigubu* como um tributo, distinguindo-o das trocas de dádivas.¹ Suas observações etnográficas, entretanto, permitem uma reinterpretação, já que nos mostram que o chefe não é apenas um receptor, mas também um doador de bens. Várias passagens dos *Argonautas* nos atestam que a generosidade é uma qualidade essencial, das mais prezadas, tanto em um chefe como em um trobriandês comum. De uma maneira geral, para todas as atividades da vida trobriandesa "a avareza é o vício mais desprezado" (Arg.: 81); é por isso que, no kula, "o indivíduo justo e generoso atrai para si o maior número de transações" (Arg.: 82), e "a mesquinhez é altamente imprópria e indecorosa" (Arg.: 266).

Se estudarmos o *urigubu* como uma forma de troca de dádivas, veremos ainda mais claramente sua inter-relação com as instituições trobriandesas; ele poderia ser interpretado, por exemplo, como uma parte da série de presentes entre

afins, dado que "inhames geram responsabilidades entre afins" (Weiner, 1982: 15). Tanto no *urigubu* como no casamento há um fluxo de presentes numa dupla direção. Assim, no caso do *urigubu*, não são só os parentes da mulher que devem obrigações: "antes de tudo o marido deve retribuir através de presentes periódicos cada contribuição da colheita anual" (Malinowski, 1951: 37). Ou como atesta Weiner: "inhames oferecidos a uma mulher pelo seu pai ou irmão (...) implicam obrigações formais recíprocas" (Weiner, 1982: 10).

Malinowski nos descreve uma série de "deveres nativos" entre afins, resumidos por ele pelo fato de que "os parentes da mulher devem oferecer regularmente um suprimento de inhame na época da colheita, enquanto o marido, de vez em quando, os presenteia com um objeto de valor" (Arg.: 275). Como exemplo, Malinowski cita o fato de que os artesãos de Sinaketa, que fabricam os *katudababiles* (colares de contas grandes), regularmente se casam com mulheres da comunidade agrícola de Kiriwina.²

Como as relações entre afins, também

o trabalho comunitário está baseado nos deveres do *urigubu*, ou dos parentes da esposa. Em outras palavras, os parentes da esposa de um nativo têm de ajudá-lo sempre que ele precisa de sua cooperação. No caso do chefe, há assistência em grande escala, aldeias inteiras se apresentam para ajudá-lo (Arg.: 126).

Como no caso do *urigubu*, o chefe, por ter mais esposas, recebe uma quantidade maior de serviços. Voltaremos a esse tema; repito que Malinowski não nos apresenta uma concepção de troca que englobe num mesmo conceito a "distribuição econômica" do *urigubu* e essa "solidariedade no trabalho" que é na verdade uma "troca de serviços" (as expressões são de Malinowski, Arg.: 126). Note-se ainda que aquele que "recebe" o trabalho comunitário deve fazer, invariavelmente, uma distribuição de alimentos. Essa distribuição ora é considerada por Malinowski como "pagamento",³ ora não, quando "não é proporcional ao trabalho realizado por cada indivíduo" (Arg.: 126).

Vemos então que o chefe não é apenas um receptor mas também um doador de alimentos. Essa distribuição cerimonial chama-se *sagali* e "obedece a vários tipos de formalidades e rituais" (Arg.: 118). Acontece em diversos momentos da vida trobriandesa: no lançamento de uma canoa recém-construída (Arg.: 122), nos funerais etc. No caso dessas "distribuições mortuárias, os concidadãos pertencentes a clãs que não o do morto recebem uma série de presentes pela execução de seus deveres mortuários" (Arg.: 150). Posteriormente, esses "cidadãos" terão de presentear (com alimentos, entre outras coisas) aqueles que enterram seus mortos. Há assim não uma troca imediata de alimentos por serviços funerários, mas duas trocas, cada uma implicando um lapso de tempo: alimentos por alimentos e serviços por serviços.

Poderíamos interpretar da mesma maneira a obrigação da viúva, em relação aos membros do clã de seu marido, de manifestar pesar e dor e obedecer às prescrições do período de luto. Conceptualizando o luto como obrigação, os nativos definem-no como prestação, implicando "reciprocidade":

Na primeira distribuição cerimonial, três dias após a morte do marido, ela [a viúva] receberá um substancial pagamento ritual por suas lágrimas; e nas festas cerimoniais seguintes ela receberá mais pagamentos por serviços subseqüentes (Malinowski, 1951: 34).

Escrevendo isso em 1926, após a publicação dos *Argonautas*, Malinowski percebia melhor que esses "pagamentos" devem ser entendidos como prestações "na longa cadeia de reciprocidade entre marido e mulher e suas respectivas famílias" (Malinowski, 1951: 34). A aparência de uma troca de alimentos por lamentações não deve obscurecer a perspectiva generalizada (da qual Malinowski não tinha consciência): num momento seguinte haverá um morto no clã da esposa, cujos parentes matrilineares passarão de receptores a doadores de alimentos.

Posto que não consideramos essas distribuições como pagamentos, concluiremos, com base nas descrições de Malinowski, que as distribuições de alimentos inauguram, em si mesmas, uma esfera de troca.⁴ Isto é, não se troca trabalho por alimento, mas são dois circuitos: alimento por alimento e trabalho por trabalho (no caso do trabalho comunitário, isto se dá na medida em que, se alguém trabalha para o marido de sua irmã – trabalho este ao qual os chefes não estão isentos, como Malinowski mostra –, futuramente o irmão de sua esposa trabalhará para ele; vimos que, no caso dos serviços mortuários, a lógica é a mesma). Esses dois circuitos, na medida em que envolvem cada um deles muitos trocadores, são regidos pelo princípio da troca generalizada⁵ (cf. Lévi-Strauss, 1982).

Ora, isso nos daria uma pista para interpretarmos da mesma maneira o casamento trobriandês – se o definirmos no contexto da série de trocas de "deveres mútuos, serviços ou presentes" entre afins –, ao menos o casamento entre mulheres de Kiriwina (cujos parentes doam produtos agrícolas) e homens de Sinaketa (cujos parentes doam colares, entre outros objetos de valor).

Malinowski se referiu várias vezes à impossibilidade de "deslindar toda a trama de presentes e contribuições" associadas ao casamento (e mesmo a outros fatos trobriandeses). Essas distribuições não somente envolvem grande número de transações diferentes, mas são "de tal forma intrincadas" que exigiriam um estudo profundo das relações de parentesco nas ilhas Trobriand, estudo esse que Malinowski prometeu mas nunca publicou.

Entretanto, a doação de alimentos por parte dos parentes da esposa e de objetos de valor (como colares) por parte dos parentes do marido seria uma "idéia básica da condição matrimonial, isto é, que cabe à família da mulher fornecer alimentos ao marido" (Arg.: 264). O que proponho aqui é duplicar essa transação,

tratá-la como dois circuitos de troca, um envolvendo alimento por alimento, outro colar por colar.

Em outras palavras, a idéia de que "hoje dou alimentos ao meu genro, amanhã meu filho os receberá dos parentes de sua esposa" está presente no inconsciente do nativo de Kiriwina, assim como o de Sinaketa pode imaginar que receberá no casamento de sua filha colares semelhantes ao que deu no casamento de seu filho. O argumento se reforça se lembrarmos que, logicamente, o mecanismo da reciprocidade generalizada pressupõe que o homem de Kiriwina não se casa, preferencialmente, ao menos, com mulheres de Sinaketa, o que se confirma pelos dados de Malinowski.

Apesar de notar que não há "compra e venda da noiva" (assim como não há "tributo" no caso do *urigubu*, nem "pagamento" no caso do *sagali*, categorias essas "estranhas" à sociedade trobriandesa), Malinowski, como vimos, não reconhece o conceito (trobriandês) de troca, que engloba diferentes prestações, como as efetuadas no kula, nos casamentos, na recepção de alimentos etc. Por outro lado, Malinowski nos descreve o fato de que o *urigubu*, o *sagali*, o kula e, para todos os efeitos, também o casamento trobriandês (na medida em que o chefe possui muito mais esposas que o nativo comum) são trocas que envolvem primordialmente, ainda que não necessariamente, a figura do chefe. Assim, quanto ao kula, "o número de parceiros que um indivíduo pode ter varia de acordo com sua posição social e importância. O plebeu das ilhas Trobriand possui apenas alguns parceiros ao passo que o chefe chega a ter algumas centenas deles" (Arg.: 77).

Vemos então que, se "a vida tribal inteira baseia-se numa incessante permuta material" (Arg.: 93), esse "dar e receber" é em realidade um complexo de trocas em torno do chefe. Se "todas as cerimônias, todos os atos legais e costumes são acompanhados da troca de presentes e contrapresentes", por outro lado esta "riqueza dada e recebida constitui um dos principais instrumentos de organização social, do poder do chefe e dos laços de parentesco e afinidade" (Arg.: 131).

Essa idéia é reforçada, ainda em relação ao kula, pela demonstração de Malinowski de que há uma analogia funcional entre as posições, geralmente encarnadas pela mesma pessoa, de líder da aldeia e de *toli'uvalaku* (chefe de uma expedição marítima). Também esse é um "chefe de chefes", pois é um chefe dos *toliwagas* (líder de cada canoa), e "por direito recebe maior número de presentes kula que os demais" (Arg.: 161). O *toli'uvalaku* se define ainda por ser um distribuidor de alimentos que previamente recebeu, para esse fim, sob a forma de presentes especiais, dos parentes de sua esposa (cf. Arg.: 164).

Ao descrever essas "*chiefly exchanges*", Malinowski não se limitou ao seu aspecto político e econômico: "*mapula* é o termo geral dado às retribuições e contrapresentes, econômicos ou não" (Arg.: 140). Informa-nos ainda que, dada a

capacidade dos chefes de concentrar riquezas, eles têm controle dos sistemas mais poderosos de magia: "O chefe tem sempre ao seu dispor os melhores feiticeiros do distrito, aos quais ele obviamente também tem de recompensar quando lhe prestam algum serviço" (Arg.: 59; cf. também: 289). Isso nos levaria ao fato de que "a magia é concebida pelos nativos (...) como instrumento de poder" (Arg.: 201).

Além desta "função política", a magia teria inúmeras outras funções, entre elas a de "intermediária entre a vida mítica e a vida real" e também uma "função econômica":

a magia impõe ordem e seqüência às diversas atividades e tanto a magia como o cerimonial a ela associado constituem um meio de garantir-se a cooperação da comunidade e a organização do trabalho comunitário. Como já dissemos, a magia instila nos trabalhadores maior confiança na eficácia de seu esforço, disposição mental imprescindível (Arg.: 95).

O que foi dito até aqui nos permite algumas conclusões sobre a concepção de Malinowski a respeito da troca trobriandesa. O movimento dos bens, especialmente quando estes passam pelas mãos do chefe, não é descrito como puramente econômico. Apesar de criticável em inúmeros pontos, especialmente pelo psicologismo, essa concepção oferece ao menos essa vantagem, no sentido de ser uma abordagem próxima da idéia de "fato social total". Ela nos lembra os conceitos de reciprocidade e redistribuição de Karl Polanyi, que também não seriam princípios unicamente econômicos (lembro a importante descrição de Polanyi do econômico como "embebido" no "social geral") nem apenas formas de transações, mas "dois princípios de comportamento" (Polanyi, 1957: 63). A descrição de Malinowski do movimento dos bens viabiliza assim uma concepção da troca que não exclui a sua dimensão política, exclusão essa freqüente em certas versões do estruturalismo. Para Malinowski, o grande número de prestações em torno do chefe permite a este "acumular abundante riqueza em alimentos e objetos de valor, que utiliza para preservar sua posição social, organizar festas e empreendimentos da tribo" (Arg.: 59).

Minha sugestão, que se inspira em Clastres (1978) e no artigo que Sahlins (1985) dedicou à memória deste, é que essas trocas não apenas "preservam" a posição do chefe, mas a criam. Busco esboçar um conceito de "reciprocidade redistributiva" (evitando a distinção feita por Polanyi entre esses dois princípios), que complementaria o conceito lévi-straussiano de reciprocidade com descrições etnográficas de trocas em torno dos chefes, descrições essas tão bem-feitas por Malinowski. Em outro trabalho (Lanna, 1991), elaboro mais detalhadamente o conceito de "reciprocidade redistributiva", que apenas esboço aqui, mostrando que ela seria uma "reciprocidade hierárquica". Isso porque relações recíprocas implicam assimetria (no tempo da troca, na posição dos parceiros – a iniciativa

cabendo a um deles – e nos objetos trocados) e, em última análise, hierarquia (no sentido de Dumont, 1966).

Estamos assim longe da concepção de troca de Malinowski, segundo a qual o "motivo fundamental da dádiva [seria] a vaidade de exhibir bens e poder" (Arg.: 137). Na visão maussiana, não importa quais os "motivos" da dádiva, e sentimentos como "vaidade" são relegados a um segundo plano, assim como a própria "exibição de poder"; em primeiro plano estaria o fato de que a dádiva funda o poder.

Procurei mostrar em outro trabalho (Lanna, 1987, cap. 2) que a "visão integrada" da sociedade de Malinowski difere profundamente do "fato social total" de Mauss. No trabalho citado, mostro que a visão de Malinowski se caracteriza por uma correspondência entre um sentido finalista da sua noção de "função" e uma opção por tomar a motivação psicológica como categoria fundamental da análise. Além disso, a própria relação que Malinowski faz entre as diversas esferas sociais é uma integração funcional, dada pela análise *a posteriori*, e não pelos fatos etnográficos em si mesmos. A cada esfera corresponderia uma ou mais funções de uma maneira por vezes tautológica (haveria uma função econômica da chefia, assim como uma função política de atividades econômicas, o mesmo sendo válido em relação à magia e demais esferas), o que nos faz lembrar o comentário de Lévi-Strauss de que o funcionalismo de Malinowski é um truísmo.⁶

Em *Crime and custom*, escrito após sua leitura do *Ensaio sobre a dádiva*, Malinowski reconhece que o alemão Thurnwald, um pioneiro da análise da reciprocidade, "estava consciente de esta fundamentar-se no 'sentimento humano'", mas não entendia "a sua função social de garantir a continuidade e adequação dos serviços mútuos", isto é, a importância da reciprocidade como "uma forma de união legal (*legal binding form*)" (Malinowski, 1951: 24). Malinowski mostra que as "regras de direito" são sancionadas por uma "maquinaria social". Mas para esse autor as motivações psicológicas estão por trás de todas as regras: "a força de união dessas regras [legais] se deve a uma tendência mental natural do interesse próprio, ambição e vaidade, postas em ação por um mecanismo social especial" (Malinowski, 1951: 67). As regras legais têm assim para Malinowski um domínio próprio, mas que se confunde com aquele das forças psicológicas inatas (ambição e de outros instintos); esse último ora seria reprimido para garantir-se a cooperação visando um fim comum, ora afloraria dentro do próprio mecanismo das regras sociais.

Entende-se então por que Malinowski enfatiza o "lado cerimonial das transações": este "fornece uma força de união através de um mecanismo psicológico especial: o desejo de exhibir-se, a ambição de aparecer generoso, a estima extrema pela riqueza e acumulação" (Malinowski, 1951: 29). Assim também a exibição cerimonial dos objetos trocados e a comparação destes "impõem um constrangimento psicológico definido no doador" (Malinowski, 1951: 36).

Malinowski dá ainda o exemplo da pesca trobriandesa. Esta é organizada segundo regras sociais legais de cooperação recíproca, mas forças psicológicas não deixariam de atuar:

quase não preciso dizer que há também outras motivações ("*driving motives*"), além das obrigações recíprocas, que mantêm o pescador em sua tarefa. A utilidade da ocupação, o desejo do novo, a dieta excelente e, acima de tudo, talvez, a atração daquilo que para os nativos é um esporte extremamente fascinante (Malinowski, 1951: 28).

Em *Crime and custom*, Malinowski se afasta, em relação aos *Argonautas*, de uma análise etnográfica. Ao mesmo tempo, e por causa disso, acaba se afastando também de uma análise da dimensão política da reciprocidade, enfatizando sua dimensão funcional e psicológica. De todo modo, como mostro mais detidamente num dos trabalhos citados (Lanna, 1987, cap. 2), ambos os livros têm a mesma inspiração teórica, um certo psicologismo (já criticado por Leach, 1957, mas presente também em várias contribuições deste último). Mas, pelo que foi dito até aqui, já podemos entrever que há entre esses dois livros mais semelhanças do que normalmente se supõe. Voltaremos a essa questão analisando a troca kula.

O kula

Eis uma breve descrição do kula por Malinowski:

O kula é uma forma de troca e tem um caráter intertribal bastante amplo: é praticado por comunidades localizadas num extenso círculo de ilhas que formam um circuito fechado. (...) Ao longo dessa rota, artigos de dois tipos – e somente desses dois – viajam constantemente em direções opostas. No sentido horário, movem-se os longos colares feitos de contas vermelhas chamados *soulava*. No sentido oposto, movem-se os braceletes *mwali* feitos de conchas brancas. Cada um desses artigos, viajando em seu próprio sentido no circuito fechado, encontrava-se no caminho com artigos da classe oposta e é constantemente trocado por eles. Cada movimento dos artigos do kula, cada detalhe das transações é fixado e regulado por uma série de convenções tradicionais; alguns dos atos do kula são acompanhados de elaboradas cerimônias públicas e rituais mágicos (Arg.: 70).

A troca kula, como qualquer troca de dádivas, assenta-se no princípio básico de que a doação de um presente cerimonial implica que, "após certo lapso de tempo, deve ser recebido um presente equivalente" (Arg.: 80). Não é um escambo; cabe ao doador estabelecer a equivalência do contrapresente que, por sua vez, deverá manter aberta a possibilidade de continuar trocando com seu parceiro: "o fato de que uma transação seja consumada não significa o fim da relação estabelecida entre os parceiros (...) [que] é permanente" (Arg.: 7). Malinowski nota que "toda expedição kula se realiza com a finalidade principal de receber e não de dar

presentes" (Arg.: 162). Não obstante, os artigos que são coletados são comparados entre si, contados e expostos publicamente de maneira competitiva (Arg.: 163).

Há "comunidades kula", cada uma se compondo de várias aldeias que formam o grande grupo na expedição marítima que busca objetos kula em uma ilha vizinha. Essas comunidades

atuam como um só grupo nas transações do kula, executam seus rituais mágicos em comum, possuem os mesmos líderes e se movem na mesma esfera social interna e externa em cujo âmbito trocam seus objetos de valor (Arg.: 85).

Antes das expedições marítimas, transações são efetuadas no interior de cada "comunidade kula", que assim "realizam entre si um kula interno" (Arg.: 99). É assim que o "kula congrega grande número de pessoas pertencentes a diferentes culturas" (Arg.: 392), "atando-as com obrigações recíprocas específicas e obrigando-as a observar regras e prescrições detalhadas de modo harmonioso" (Arg.: 365). Além disso, "há uma rica mitologia do kula, na qual se contam histórias sobre épocas remotas, quando ancestrais míticos se empenhavam em expedições longínquas e audaciosas" (Arg.: 85). O kula promove assim o surgimento de regras e mesmo de uma mitologia comum entre grupos culturalmente diversos.

Há ainda trocas paralelas, "correndo junto com as linhas de comunicação kula" (Arg.: 358), e certas tribos especializaram-se em certos objetos: há os fabricantes de canoa, de potes de barro, preparadores de betel para ser mascado, e Malinowski fala até mesmo de "centros industriais" (Arg.: 60). Nessas trocas, "não são só os objetos da cultura material mas também costumes, canções, temas artísticos e influências culturais gerais que viajam ao longo das rotas kula" (Arg.: 78).

Malinowski se refere a grupos "que em cultura são bem diferentes das demais tribos vizinhas e não participam diretamente do kula" (Arg.: 42), concluindo que "a esfera de influência do kula e a região etnográfica das tribos Massim são quase indistintas uma da outra – daí podermos falar do tipo de cultura kula e de cultura Massim como praticamente sinônimos" (Arg.: 36). Nesse contexto, é de se lamentar a ausência de dados a respeito da relação entre o kula e as alianças matrimoniais. Durham nota que "essa lacuna da etnografia de Malinowski se refere exatamente (como quase todas as outras) às relações de parentesco" (Durham, 1973: 68).

Uberoi (1962, especialmente pp. 22-3) nos mostra que, entre os grupos da área, aqueles que não trocam (sejam mulheres, objetos kula ou serviços como a construção de casas) guerreiam entre si. O kula seria um caso típico da passagem da guerra à troca de que falava Lévi-Strauss (1976), podendo ser entendido como um mecanismo de paz: "o parceiro de além-mar é um hospedeiro, patrono e aliado em terras perigosas e pouco seguras" (Arg.: 78). Malinowski nota que a sensa-

ção de ameaça, o temor da feitiçaria, a hostilidade mútua e a falta de garantia de segurança pessoal eram ainda maiores em épocas passadas (cf. Arg.: 78) e sugere que o "kula é um substituto da guerra e da caça de cabeças" (Leach, 1957: 133). São reportados vários casos em que toda uma frota de canoas é assassinada (cf. Arg.: 170), muitas vezes quando a transação não é bem-sucedida. Compreende-se então que tenha perdurado, até a época da visita de Malinowski, uma certa insegurança "quanto à boa vontade dos parceiros, com os quais já negociaram tantas vezes, tendo-se sido visitado por eles e os tendo visitado repetidas vezes" (Arg.: 256).

Essa passagem da guerra à troca se exemplifica pela própria maneira de trocar todos os presentes entre os parceiros de dois grupos distantes (e não só os presentes kula): "jogados violentamente e quase desdenhosamente pelo doador". Também "insultos freqüentemente acompanham os presentes" (Arg.: 351). Essa agressividade ritualizada se repete também quando uma comitiva entra numa aldeia estrangeira:

alguns homens atiram pedras e lanças contra o *kavalapu*, as pranchas ornamentais esculpidas e pintadas que formam um arco gótico nas extremidades do telhado da casa de um chefe ou de um celeiro de inhame (...) O dano não é reparado, pois é uma marca de distinção (Arg.: 350).

Malinowski tentou adequar este complexo "mecanismo sociológico" do kula às suas teorias psicologizantes. Estímulos e desejos que eram considerados como determinantes, na análise malinowskiana da relação magia/trabalho, por exemplo, passam não exatamente a um plano secundário na análise da troca kula, mas apenas tornam-se menos explícitos. Isso porque, não obstante a descrição da troca em si, permanece a suposição da universalidade dessas categorias psicológicas: "Muito embora o nativo do kula, como qualquer outro ser humano, tenha paixão pela posse, deseje manter consigo todos os seus bens e tema perdê-los, o código social das leis que regulam o dar e receber suplanta sua tendência aquisitiva natural" (Arg.: 81). Além disso, há momentos da análise do kula em que variáveis psicológicas como "interesse" e "emoção" não deixam de ter um peso explicativo bastante significativo, por exemplo quando Malinowski explica o "caráter intertribal de um interesse comum e profundamente emocional [de] tantas comunidades esparsas" (Arg.: 282).

Imbricada nesse quadro teórico está a concepção de "valor econômico" de Malinowski. Por exemplo, quanto aos alimentos:

Naturalmente, como todos os animais, humanos ou não, os trobriandeses consideram o ato de comer como um dos maiores prazeres da vida, que, entretanto, continua a ser um ato individual: nem o ato em si nem o sentimento a ele associado foram socializados. É esse sentimento indireto, mas na verdade arraigado, como é óbvio, no prazer da alimentação, que constitui o valor dos alimentos aos olhos

dos nativos. Além disso, é esse valor que faz com que os alimentos armanezados se tornem um símbolo e um veículo de poder. Daí a necessidade de armazená-los e exibí-los. O valor não é resultante da utilidade ou raridade, intelectualmente combinadas, mas sim o resultado de um sentimento que se desenvolve ao redor das coisas que, satisfazendo necessidades humanas, são capazes de provocar emoções (Arg.: 135).

Eis Malinowski reduzindo uma relação social, o valor, a um sentimento individual, social apenas na medida em que, enquanto emoção, é comum a cada indivíduo.

Igualmente "o valor dos objetos manufaturados deve também ser explicado através da natureza emotiva do homem, e não como decorrência de uma elaboração lógica de pontos de vista utilitários" (Arg.: 135). Os objetos mais bem trabalhados gerariam "um maior sentimento de apego (...) por isso nem mesmo [seriam] tanto mais desejáveis de serem possuídos" (Arg.: 135). Coerentemente, então, a troca é explicada por uma "tendência natural do ser humano a exhibir, repartir e dar" (Arg.: 137), e "pela compreensão de um dos fatos fundamentais do costume e da psicologia nativa: o amor ao 'dar e receber' em si mesmos; o gozo da posse da riqueza através da doação" (Arg.: 136).

Malinowski pode então concluir que

o kula é a mais alta e significativa expressão dessa concepção nativa de valor e, se desejarmos entender todos os costumes e atos em seu contexto próprio, precisamos antes de mais nada entender o processo psicológico que o fundamenta (Arg.: 138).

Também a magia seria fundamentada em um processo psicológico (cf. Arg.: 256), dado que

os principais interesses sociais como a ambição de sucesso na agricultura, ambição de êxito no kula, a vaidade pessoal e a demonstração de encantos pessoais na dança – todos encontraram sua expressão na magia (Arg.: 289).

A mesma postura que Leach (1957: 133) sugere permear uma concepção de troca implícita no trabalho de Malinowski – o fato de esta, ao contrário da concepção de troca de Mauss, não implicar comunicação – é explicitamente assumida por Malinowski em relação a sua concepção de magia: esta "não serve para comunicar idéias de uma pessoa para outra, ela não pretende conter um significado consecutivo e consistente. É um instrumento que serve a propósitos especiais" (Arg.: 312). Essa visão finalista e utilitária da magia levou Malinowski a negar a existência de uma "lógica da magia", reduzindo a "ordem lógica do pensar" a "concatenações verbais (...) expressões que ajustam umas às outras" (Arg.: 312).

Talvez a observação de Leach tenha sido radical demais: Malinowski não poderia ser tão utilitário quanto à troca kula como foi em relação à magia. Mali-

nowski não nega o valor simbólico dos objetos kula, já que mostra que estes "jamais são usados para fins práticos desempenhando unicamente a função de símbolos de riqueza" (Arg.: 265). Malinowski difere assim os objetos kula daqueles "usados para fins práticos". Sua análise do kula enfatiza "a atitude mental dos nativos com relação aos símbolos de riqueza" e o fato de que "cada peça do *vaygu'a* do tipo kula (...) tem uma função principal e serve a um propósito principal: circular ao longo do anel kula, ser possuída e exibida de uma certa maneira (...) suscitar inveja e conferir distinção social" (Arg.: 366).

Vemos então que, se é radical assumir com Leach que o tratamento que Malinowski dá à troca kula possa ser definido como "utilitário", a proposição de Leach revela parte da verdade. Isso porque Malinowski, após descrever o aspecto simbólico kula, volta-se aos objetivos, funções, propósitos, os "fins" dessa instituição, localizando-os na esfera dos sentimentos humanos (inveja, vaidade etc.). Esse momento do raciocínio de Malinowski representa, como vimos, sua busca de regularidades universais ao nível das "atitudes psicológicas". É por isso que Malinowski enfatiza especificidades sociais: para ele a universalidade do gênero humano é psicológica.

Em resumo, se Leach está correto ao indicar certos pressupostos teóricos da descrição de Malinowski do kula, por outro lado ele deixa de reconhecer que essa descrição vai bem além desses pressupostos. O fato é que Malinowski encorajou-se a fazer especulações em torno do kula, supondo que esse fenômeno estaria "profundamente ligado às camadas fundamentais da natureza humana", a ponto de "esperar encontrar fenômenos associados e afins em várias outras províncias etnográficas" (Arg.: 368). O que não fica explicitado por Malinowski é que essa afinidade é, para esse autor, psicológica; para Mauss, ao contrário, ela é sociológica, dada por uma certa concepção da troca.

Aqui o contraste entre Malinowski e Lévi-Strauss também se explicita. Para este a troca é apenas uma instituição, mas, presente nos fatos e além destes, seria um princípio universal do pensamento: "há na troca algo mais do que coisas trocadas" (Lévi-Strauss, 1982: 99). Como "um aspecto de uma estrutura global de reciprocidade" (Lévi-Strauss, 1982: 176), a troca localiza-se "antes das instituições e como condição destas" (Lévi-Strauss, 1982: 169). Assumindo a perspectiva maussiana, entendemos melhor a inter-relação entre as instituições trobriandesas, o kula e as trocas matrimoniais, todos estes casos particulares de uma "relação de troca dada anteriormente às coisas trocadas" (Lévi-Strauss, 1982: 178). É assim o Malinowski etnógrafo da troca, e não o teórico da troca, que apreende a troca enquanto nexos social.

Assim, apesar de o tema principal dos *Argonautas* ser a troca kula, o etnógrafo buscou "fornecer um esboço das diversas modalidades de troca e de comércio" das ilhas Trobriand, para colocar o kula, entendido como uma dessas

"formas de troca", em seu "contexto mais íntimo" (Arg.: 131). Mas esse "esboço" das diversas prestações trobriandesas é menos descritivo e mais uma reclassificação teórica "malinowskiana" (ou "inglesa", ou "antropológica", ou ainda "ocidental") de uma classificação trobriandesa. Malinowski assume que faz "uma generalização que os nativos não seriam capazes de entender" (Arg.: 143). Note-se ainda que vários antropólogos, como Sahlins (1972, especialmente p. 241), encamparam tal classificação, confundindo-a com a classificação trobriandesa. Outros, como Durham (1973: 65), cometem o erro inverso, não encampando tal classificação, mas não enxergando em Malinowski um construtor de modelos econômicos.

O modelo ou classificação de Malinowski "enumera os vários tipos de transação à medida que eles vão gradualmente assumindo características de comércio" (Arg.: 173).⁷ Para tanto, Malinowski reúne em uma mesma categoria prestações que os trobriandeses distinguem entre si (por exemplo, o *sagali* realizado após o trabalho comunitário e os presentes que um homem dá à sua amante são classificados juntos como "pagamentos por serviços prestados" – categoria 3) e distingue prestações que para os trobriandeses não são essencialmente diferentes (como o *sagali* após o trabalho comunitário e aquele após os funerais, este último classificado por Malinowski como "retribuições costumeiras, feitas de uma maneira irregular e sem estrita equivalência – categoria 2).

A categoria 4 de Malinowski é constituída pelos "presentes retribuídos sob forma economicamente equivalente". Fica obscuro o que significaria para os trobriandeses algo "economicamente equivalente", mas o fato é que a classificação de Malinowski é, como ele mesmo diz, "do ponto de vista econômico" (Arg.: 143).

Malinowski se viu em seguida obrigado a desvendar relações sociológicas na "base" das categorias de presentes que havia classificado "segundo princípios econômicos" (Arg.: 148). Isso levou-o a fazer uma "segunda reclassificação", onde as prestações são novamente alinhadas, não mais em um "rol de categorias", mas em relação a: 1) parentesco matrilinear; 2) laços matrimoniais; 3) parentesco por afinidade; 4) relações clânicas; 5) amizade pessoal; 6) relações entre chefes e plebeus; 7) mesma comunidade; 8) mesma tribo. Vê-se que há uma segmentação que contraria o objetivo inicial de contextualizar as transações em relação à sociedade trobriandesa como um todo.

Ainda segundo a classificação inicial de Malinowski, à categoria 1 corresponderia o "puro presente", isto é, o presente sem retribuição. Esse conceito contradiz a própria classificação trobriandesa das dádivas: esta, segundo o etnógrafo nos informa em outra parte dos *Argonautas*, postula "a regra geral de que a todo o presente deve corresponder uma retribuição" (Arg.: 104). Em *Crime and custom* (pp. 41-2), Malinowski aceita a crítica de Mauss à impossibilidade de uma prestação que exclua a reciprocidade, mas acrescenta que revisou sua posição indepen-

dentemente (cf. Leach, 1957: 134). Na verdade, como vimos, a diferença entre Mauss e Malinowski é maior do que, desde o próprio Malinowski, costuma-se supor.

A categoria 7 de Malinowski é o "comércio puro e simples" (Arg.: 147). Vê-se que para Malinowski a dádiva é apenas um entre tantos outros tipos de troca, um pólo classificatório ao qual se oporia o comércio, entendido enquanto "ganho". Esses dois pólos estariam integrados funcionalmente na sociedade trobriandesa, mas, enquanto princípios de troca, se excluiriam mutuamente, na medida em que nenhum dos dois permearia toda a sociedade. Cada princípio estaria presente em uma atividade específica. No kula, por exemplo, "entre dois parceiros jamais se verifica uma permuta direta do tipo *gimwali*" (Arg.: 268).

De modo semelhante a Malinowski, UBEROI tem o propósito de "separar o lado ritual do kula [a 'troca simbólica'] do seu lado mais utilitário ['comercial']". Esta separação não é mero artifício analítico; existe também uma separação real na prática do kula e nas idéias de seus agentes" (UBEROI, 1962: 139). Haveria assim a necessidade de se distinguir "o que é dádiva (*gift*) (...) e o que é livremente negociado" (UBEROI, 1962: 150), pois esses seriam princípios que operariam independentemente e de maneira excludente. Essa radical distinção entre lógica da dádiva e da mercadoria como princípios incompatíveis e a imputação dessa ruptura aos "nativos" é característica da tradição britânica.⁸

Lévi-Strauss nos apresenta dados nas *Estruturas elementares do parentesco* que contradizem essa disjunção entre a lógica da dádiva e a da compra e venda postulada por Malinowski e UBEROI; por exemplo, no "vocabulário matrimonial da Grande Rússia o noivo é chamado 'o negociante', a noiva 'a mercadoria' (...) o mesmo simbolismo encontra-se entre os cristãos de Mossul, onde o pedido de casamento reveste-se de uma expressão estilizada: 'O senhor tem uma mercadoria para nos vender?'. 'Realmente a sua mercadoria é excelente! Nós compramos!'" (Lévi-Strauss, 1982: 76).

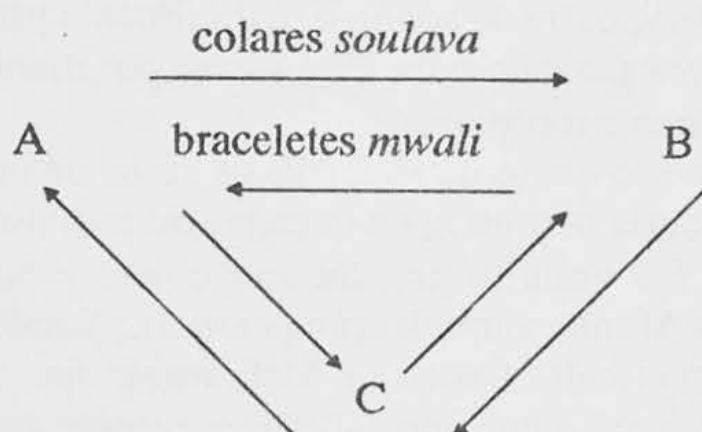
A dádiva e a "compra e venda" não estariam assim "integradas funcionalmente", mas em relação hierárquica (no sentido de Dumont, 1966). Essas duas lógicas convivem enquanto princípios organizativos de várias sociedades (de praticamente todas as sociedades atualmente encontradas).

Voltemos agora à classificação trobriandesa, muito mais interessante que a de Malinowski. Da "regra geral" de que a todo presente deve corresponder uma retribuição, segue-se que as transações iniciam-se como uma *vaga*, presente de abertura (*opening gift*), e se encerram com um presente final de retribuição chamado *yotile*. Há uma relativa "equivalência entre eles, que são trocáveis por pertencerem a uma mesma esfera". Essa equivalência entretanto nunca é perfeita. No caso dos objetos kula, por exemplo, qualificados como diferentes em termos de valor, ainda que trocáveis entre si, aquele indivíduo que deu o objeto mais valioso assume então uma posição de superioridade – posição essa que pode se tornar

permanente se sua generosidade se repetir com o tempo. Se essa "diferença de valor" superar um limite ou margem tradicional, aquele que "deu mais" guarda rancor de seu parceiro, que fica com a fama de avaro. A inequivalência entre objetos trocados reflete assim uma inequivalência entre as posições sociais dos trocadores. Essa inequivalência seria um desequilíbrio constante na reciprocidade existente em qualquer momento de qualquer relação social.

Não haveria equivalência perfeita na troca kula também por um outro motivo: trocam-se colares por braceletes. Vamos ver como isso se dá, reduzindo a três, um número hipotético dado para facilidade da exposição, o número de participantes num anel kula:

Figura 1:



Soulava: A faz uma expedição a C que dá colares a A
 C faz uma expedição a B que dá colares a C
 B faz uma expedição a A que dá colares a B

Mwali: C faz uma expedição a A que dá braceletes a C
 A faz uma expedição a B que dá braceletes a A
 B faz uma expedição a C que dá braceletes a B

Vimos que aqueles que saem numa expedição apenas recebem os *vaygu'a*. Pelo fato de os *soulava* obedecerem sempre o sentido horário, vemos que, no caso de A ir a C, o *vaga* será um *soulava* dado por C para A. A irá reciprocitar quando receber a visita de C, dando a este um *yotile* que é um *mwali*. Está claro que a diferença entre *vaga* e *yotile* é convencional, dependendo de qual visita é considerada "inicial". O essencial é notar que a transação está sempre aberta, na medida em que, os objetos não sendo idênticos, há um permanente desequilíbrio material, algo a ser reciprocado, o que será feito no seu devido tempo, seguindo-se a rota do anel kula.

Há ainda uma inequivalência quanto ao tempo; como nos diz Malinowski, referindo-se ao par *vaga/yotile*:

os dois presentes kula são também distintos quanto ao tempo. É evidente que isso se dê no caso de uma expedição marítima (...) na qual os visitantes não trazem consigo nenhum objeto de valor; desse modo, qualquer objeto recebido na ocasião, seja *vaga* ou *yotile*, não pode, portanto, ser permutado ao

mesmo tempo. Porém, mesmo quando a transação se realiza na mesma aldeia no decorrer de um kula interno, tem de haver um intervalo entre dois presentes, pelo menos de alguns minutos (Arg.: 262).

Vemos assim que há sempre desigualdades em pelo menos um dos três níveis seguintes: quanto à posição dos trocadores, quanto ao objeto trocado e quanto ao intervalo entre presente e contrapresente; nunca se trocam objetos idênticos ao mesmo tempo por pessoas do mesmo grupo, subclã ou posição social.⁹

Pelo esquema gráfico do anel kula, está claro que temos dois sistemas de reciprocidade generalizada – um de *mwali*, outro de *soulava* – que se decomporiam em três sistemas de troca restrita de braceletes por colares (entre A e C, A e B e B e C). Os dois sistemas de reciprocidade generalizada fundariam duas esferas de troca – uma de *mwali*, outra de *soulava*. Dificilmente um dado *soulava* que A passa para B (e que será passado para C, e assim por diante) voltaria para A sem antes passar por inúmeros receptores.

Na história do kula, são quase inexistentes os casos de um objeto retornar a uma pessoa, o que só poderia ocorrer após décadas ou mesmo séculos; o que há, em raríssimas ocasiões, é a volta de um mesmo objeto a descendentes de um "doador original" (Nancy Munn, comunicação pessoal), quando o "caminho" desse objeto se fecharia num círculo. Dado que Malinowski nos atesta que cada objeto kula é único e individual, enquanto tal não ocorresse haveria um desequilíbrio material permanente.

Malinowski já havia se referido ao fato de que nas ilhas Trobriand a qualidade de tipos e formas de troca e a sua quantidade e intensidade são incalculáveis. O certo é que existem esferas ou circuitos de troca que se sobrepõem. A própria visita de uma expedição marítima kula já é uma prestação específica, e funda uma esfera (como entre nós, as visitas também são reciprocadas). A disposição hierárquica dessas trocas seria então complicadíssima, mas talvez pudéssemos agora sugerir a viabilidade de um entendimento do kula como um "todo hierárquico" (no sentido de Dumont, 1966). Isto é, o kula é composto por uma série hierarquizada de esferas de troca; o termo englobante dessas trocas, ou esferas de troca, seria a troca dos *vaygu'a*, à qual Malinowski se refere como troca kula propriamente dita.

Na descrição dessas esferas, Malinowski seguiu a classificação trobriandesa; temos assim conhecimento de algumas delas, como a dos "presentes de solicitação" oferecidos a alguém que possui um objeto kula excepcionalmente valorizado pelos seus parceiros habituais, que então "competem entre si pela honra de receber esse artigo" (Arg.: 83). Entre esses presentes temos os *pokala*, que são alimentos, em geral porcos, bananas de especial qualidade, inhame ou taro, e os *kaributu*, que são de maior valor, incluindo as grandes lâminas de machado *beku*, cinturões ou colheres para sal de osso ou de madeira. Esses "presentes de solicitação" devem sempre ser retribuídos "mais tarde com um presente equivalente" (Arg.: 263).

Outro tipo de presente importante, essencial ao kula, é o presente intermediário denominado *basi*. Vamos imaginar que um nativo de Sinaketa tenha dado um par muito bom de braceletes a seu parceiro de Dobu, em seu último encontro em Sinaketa. Agora, ao chegar em Dobu, descobre que seu parceiro não possui nenhum colar de valor equivalente ao dos braceletes dados. Não obstante, ele espera que, nesse ínterim, seu parceiro lhe dê um colar, mesmo que seja de qualidade inferior. Esse é um *basi*, ou seja, um presente que não é dado em retribuição ao *vaga* altamente valioso, mas para preencher uma lacuna. Esse presente *basi*, por sua vez, tem de ser retribuído por meio de um par de braceletes de valor equivalente, em data futura. Por sua vez, o nativo de Dobu tem ainda de retribuir os grandes braceletes que recebe para os quais ele ainda não dispõe de um presente equivalente. Assim que ele obtiver um, oferece-o como presente *kudo*, o presente que "agarra", com o qual se conclui a transação (Arg.: 263-4).

Citei aqui algumas das formas de troca diretamente relacionadas com a troca dos *vaygu'a*, de tal forma que podemos imaginá-las compondo um "Grande Kula". Malinowski nos descreve outras formas de troca, também relacionadas com a troca dos *vaygu'a*, mas de modo menos detalhado. São *todas* essas trocas que compõem o que chamamos "classificação trobriandesa". Como exemplo de algumas outras dessas trocas, aparentemente não relacionadas diretamente com o kula, mencionarei as que organizam o "trabalho comunitário" trobriandês. Veremos que é justamente considerando esse trabalho como uma prestação ou modo de troca que os trobriandeses distinguem "pelo menos cinco modalidades diferentes de trabalho comunitário, cada uma delas com um nome diferente, cada uma delas com uma natureza sociológica própria e distinta" (Arg.: 127).

Assim, o *tamgogula* é o trabalho de "cortar o mato e preparar o campo para a lavoura" realizado "quando o chefe ou líder convoca os membros da comunidade de sua própria aldeia (...) trabalhando cada dia num único terreno e sendo alimentados nesse dia pelo proprietário" (Arg.: 127). Note-se que, nos primeiros dias, trabalham-se os terrenos do chefe. O *lupalabisa* é organizado de modo idêntico, mas assume uma escala maior, incluindo várias aldeias.

Tanto o *tamgogula* como o *lupalabisa* envolvem toda a comunidade, já que todos dão e recebem prestações de trabalho. O *kabutu* é a solicitação de trabalho por parte de um chefe ou nativo influente, que deve fornecer alimentos a seus auxiliares. O *tau'la* "realiza-se quando um grupo de aldeias decide fazer um dos estágios agrícolas em comum, em termos de reciprocidade" (Arg.: 127). O *tau'la* se distingue do *lupalabisa* por este ser um trabalho de preparação da lavoura, não um estágio de seu cultivo, o que implicaria uma diferente organização. Malinowski não nos fala de prestações de alimentos ou mesmo de festas comunitárias no caso do *tau'la*. "Finalmente, um termo especial – *tavile'i* – é usado quando os nativos querem dizer que os campos são lavrados através do trabalho individual, cada nativo trabalhando em seu próprio terreno" (Arg.: 129). O *tavile'i* define-se então pela ausência de troca; aqui o trabalho não é uma prestação. Note-se que esse nunca é o caso dos terrenos do chefe, que são sempre lavrados através de trabalho comunitário.

Essas classificações não definem um trabalho determinado, e sim uma forma específica de socialização através de uma determinada organização do trabalho enquanto troca. O *kabutu*, por exemplo, é a solicitação de trabalho pelo chefe, e esse trabalho não é necessariamente trabalho na lavoura: "O trabalho comunitário empregado na construção da canoa é obviamente do tipo *kabutu*" (Arg.: 128), quando os parentes das esposas do chefe têm um dever especial.

Malinowski entende a distribuição de alimentos feita pelo chefe na ocasião do *kabutu* como "pagamento" e não troca, o que criticamos. Mostramos que no caso do "trabalho comunitário" há troca de trabalho por um lado – na medida em que o "meu" terreno será trabalhado por "outros", cujos terrenos "eu" ajudarei a trabalhar – e alimentos por outro. Como na troca *kula*, há uma tendência no sentido de conceber-se dois circuitos de troca generalizada como uma troca restrita. Certamente isso induziu Malinowski a descrever "um pagamento" do trabalho por meio de alimento.

Vimos ainda que não só o chefe, mas todos os trobriandeses dependem das trocas com os parentes de suas esposas. O chefe é um centralizador das trocas e sua posição específica se funda numa peculiar organização destas.

Referindo-se às suas conclusões refutadas por Mauss a partir dos próprios dados dos *Argonautas*, Malinowski (1951: 41) notou ser uma qualidade fundamental de uma etnografia permitir reinterpretações. As que fiz aqui procuram dar subsídios para um entendimento da constituição do poder político através de desigualdades e inequivalências na troca.

NOTAS

(1) Poder-se-ia, à maneira de Polanyi (1957) ou Murra (1980), encarar o tributo como uma forma de troca, mas não é esse o caso de Malinowski. É importante notar ainda que esse autor não relacionou o *urigubu* nem mesmo com a troca *kula*, isto é, não relacionou a distribuição econômica com a troca cerimonial. Como veremos, não há em Malinowski um conceito de troca que englobe todos esses fatos.

(2) O fato de esses colares *katudababiles* serem colocados no *kula* (ainda que não na esfera de troca principal dos *vaygu'a* mais prezados, os *soulava* e *mwali*) os relacionam com (pelo menos) duas "instituições" (*kula* e casamentos), que definem dois tipos de troca diferentes. A inter-relação entre o *kula* e os casamentos permanece obscura nos *Argonautas*. Esse livro não indica, por exemplo, semelhanças ou diferenças entre o significado dos *katudababiles* dados na ocasião de um casamento daqueles dados como *basi* no *kula*.

(3) Analisando os "grandes festejos (...) onde o chefe age como mestre de cerimônias", Malinowski diz que o chefe tem de "pagar todos os serviços que lhe são prestados. Tem de pagar até mesmo pelos tributos que recebe, recorrendo a seus depósitos de riqueza" (Arg.: 58). É uma pena que Malinowski não especifique os "diversos serviços pessoais" que "por direito" são prestados ao chefe. Note-se que Malinowski percebe que o tributo é reciprocado pelo chefe.

(4) Uso a expressão no sentido consagrado por Firth (1939, 1957; cf. também Lévi-Strauss, 1982: 101), segundo o qual, inclusive, não existiria moeda em uma sociedade onde a esfera econômica se divide em diversas esferas de troca. Para Giannotti, a própria troca de dádivas – ou a predomi-

nância desta numa dada sociedade – implica que "os objetos trocados não se equalizam (...), mas se dispõem em classes de equivalência, o próprio intercâmbio não está dominado pela representação de algo comum" (Giannotti, 1983: 11). Na troca de mercadorias, ao contrário, um objeto é reportado a quaisquer outros objetos, permitindo a gênese lógica da moeda. Concluímos com Malinowski: "moeda significa um meio de troca e padrão de valor, e nenhum dos objetos valiosos dos Massim preenchem essas funções" (Arg.: 358).

(5) No caso da construção da canoa, impera o mesmo princípio, com algumas particularidades. Não haverá troca de trabalho, já que "cada subclã (isto é, cada subdivisão da aldeia) constrói sua própria canoa"; além disso, "uma troca ou livre escolha subsequentes estão fora de cogitação" (Arg.: 359). Na construção da canoa não temos as trocas entre subclãs dos trabalhos comunitários; o *sagali* ocorre no lançamento da canoa, reunindo nativos de diversas aldeias.

(6) Mencionamos a "função econômica da magia", que é descrita como uma influência que regula, sistematiza e controla as atividades produtivas (cf. Arg.: 55-6, para a presença da magia na construção de canoas, no trabalho da lavoura etc.). Para Malinowski, "todos os aspectos da vida nativa, a religião, a magia, a economia, estão inter-relacionados" (Arg.: 62), mas em termos funcionais. Por exemplo, se os encantamentos mágicos fazem referência aos mitos, o mito teria também uma "função mágica" (Arg.: 228). Durham descreve procedimento idêntico na análise da magia em *Coral gardens*. Mas, segundo essa autora, esse livro de 1935 apresentaria "uma inovação", que seria a hierarquização das esferas sociais (Durham, 1973: 144), o que talvez possa ser debitado a uma influência (tardia) de Mauss. Como veremos adiante, a visão maussiana nos aponta para uma hierarquização dada não pelo analista, mas pelas "teorias nativas" específicas.

(7) Seria interessante aprofundarmos ainda a questão da noção de *gimwali*, que Malinowski traduz por "comércio"; está claro que o *gimwali* não tem nada a ver com a nossa "compra e venda", correspondendo mais a um "escambo".

(8) Lévi-Strauss (1982: 176) nota que o sistema matrimonial de Buin, nas ilhas Salomão, apresenta uma dificuldade insuperável para Frazer. Nesse lugar, o advento do dinheiro não substituiu mas superpôs-se à troca de mulheres. O erro de Frazer seria assimilar a solução desse sistema "à solução racional de um problema econômico" (idem: 178), atribuindo "ao seu homem primitivo a mentalidade do 'homo economicus'" (idem: 177). Se precisamente nessa questão Malinowski supera Frazer, não vendo "a troca como modalidade de compra", nem fazendo do econômico um termo englobante, por outro lado repete o erro deste ao não ver que "é a compra que constitui uma modalidade de troca" (Lévi-Strauss, 1982: 177), o que significa não entender esta apenas como instituição mas também como princípio universal.

Essa passagem das *Estruturas elementares* é oportuna para matizarmos a freqüentemente citada influência do pensamento dos economistas neoclássicos no livro citado. Essa influência, que se expressa no conceito de escassez, não parece ser decisiva, dada a crítica radical que esse livro nos possibilita àqueles economistas.

(9) É claro que essa desigualdade (ou inequivalência) não exclui, ao contrário pressupõe uma igualdade (ou equivalência) entre os objetos trocados: "apenas itens de um mesmo tipo podem ser comparados (*ranked*)" (Crocker, 1969: 53), isto é, "a troca não pode ser sem igualdade" (Aristóteles, *Ética a Nicomano*, citado por Fausto, 1983: 109). Assim, "a equivalência dos dois presentes, *vaga* e *yotile*, é expressa pela palavra *kudu* (dente) e *bigeda* (vai morder). Outra figura de retórica que descreve essa equivalência está implícita na palavra *va'i*, que significa casar. Quando dois dos objetos opostos se encontram no kula e são permutados, diz-se que os dois 'se casaram'. Os nativos consideram os braceletes como 'fêmea' e os colares como 'machos'" (Arg.: 264).

BIBLIOGRAFIA

CLASTRES, P.. *A sociedade contra o Estado*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1978.

Lanna, Marcos. *"Repensando a troca trobriandesa"*.

- CROCKER, C.. "Reciprocity and hierarchy among the estern Bororo". *Man*, vol. 4, 1969.
- DUMONT, L.. *Homo hierarchicus*. Paris, Gallimard, 1966.
- DURHAM, E.. *A reconstituição da realidade*. Tese de livre-docência, Dep. Ciênc. Soc., FFLCH/USP, 1973.
- FAUSTO, R.. *Marx: lógica e política*. Tomo I, São Paulo, Brasiliense, 1983.
- FIRTH, R.. *Primitive polynesian economics*. London, G. Routledge, 1939.
- GIANNOTTI, J. A.. *Trabalho e reflexão*. São Paulo, Brasiliense, 1983.
- LANNA, M.. *Troca e sociedade*. Dissertação de mestrado, UNICAMP, 1987.
- _____. *Divine debts, exchange relations in Northeast Brazil*. Tese de Ph. D., Univ. de Chicago, 1991.
- LEACH, E.. "The epistemological background to Malinowski's empiricism". In R. Firth (ed.), *Man and Culture*. London, Routledge & Kegan Paul, 1957.
- LÉVI-STRAUSS, C.. "Guerra e comércio entre os índios da América do Sul". In E. Schaden (ed.), *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo, Cia. Ed. Nacional, 1976.
- _____. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis, Vozes, 1982.
- MALINOWSKI, B.. *Crime and custom in savage society*. London, Routledge & Kegan Paul, 1951.
- _____. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. Col. "Os Pensadores". São Paulo, Abril, 1978.
- MURRA, J.. *The economic organization of the Inka state*. Greenwich, Jai Press, 1980.
- POLANYI, K.. "The economy as instituted process". In Polanyi, K., Arensberg, C., Pearson, H. (eds.), *Trade and market in the early empires*. Glencoe, The Free Press, 1957.
- SAHLINS, M.. *Stone age economics*. Chicago, Aldine-Atherton, 1972.
- _____. "The Stranger-King, or Dumezil among the Fijians". In *Islands of history*. Chicago, Univ. of Chicago Press, 1985.
- _____. "Cosmologies of capitalism: the 'Trans-Pacific' sector of the world-system". *Proceedings of the British Academy*, LXXIV, 1988.
- UBEROI, J. P. S.. *Politics of the Kula Ring*. Manchester Univ. Press, 1962.
- WEINER, A.. *Womem of value, mem of renown*. Austin, Univ. of Texas Press, 1976.
- _____. "The reproductive model in Trobriand society". *Bulletin du M.A.U.S.S.*, n. 2, 1982.

ABSTRACT: The article discusses *The Argonauts of the Western Pacific* and its purpose is to reinterpret some of Malinowski's descriptions of the exchange process and Kula. Working with some ideas developed by various authors (as Lévi-Strauss and his conception of exchange as being one universal principal of human thinking) the author discusses some positions taken by Malinowski and concludes the essay redefining the Kula as "a hierarchy series of exchange spheres".

KEY-WORDS: exchange, economic anthropology, kula

Recebido para publicação em 13 de janeiro de 1992.

O OLHAR NATURALISTA: ENTRE A RUPTURA E A TRADUÇÃO¹

Lilia Moritz Schwarcz

Universidade de São Paulo – Depto. de Antropologia

RESUMO: Uma crença inabalável na ciência, na objetividade e nas noções de progresso e evolução unidirecionada está no centro do pensamento do último quartel do século passado. Condiciona fortemente a produção literária brasileira da época, em um movimento crítico que pretende romper intelectual e historicamente com o escravismo e a monarquia, de um lado, e com o romantismo, de outro, dialogando com as teorias dominantes da antropologia e da biologia. Desta perspectiva, este artigo analisa a literatura realista-naturalista brasileira do período, marcada com as fortes tintas das teorias raciais deterministas.

PALAVRAS-CHAVE: Naturalismo-ciência e literatura-teorias raciais-poligenia e miscigenação-séc. XIX.

Introdução

"O destino, o futuro é
implacável e determinado"
(Adolfo Caminha, *O bom crioulo*, 1895)²

Vivíamos em finais do século XIX, definitivamente em "tempos de progresso". "*Era da sciencia*", dizia Ernest Haeckel (1884) quando defendia a aplicação do modelo darwinista para as sociedades humanas. "*Ou progredimos ou desaparecemos: isto é certeza*", afirmava Euclides da Cunha (1954: 62), mesmo diante de movimentos sociais, como o de Canudos, que pela mera resistência teimavam em contrariar modelos exteriormente determinados. Época de "*um cinematógrafo em ismos em vertiginosa rapidez, aonde se succedem philosophismo, realismo, naturalismo, decadentismo, symbolismo, impressionismo, exoterismo...*", como concluía Silvio Romero ao comentar a fecundidade do pensamento dos anos 70 do século passado (1910: 36).

O fato é que, a despeito das divergências teóricas entre as escolas – que começavam a adotar doutrinas que iam do liberalismo político e econômico às correntes de pensamento racial –, das divisões institucionais e das clivagens internas, tratava-se de um momento de clara crença no progresso e na certeza de suas determinações. Variando o "ismo" que se adotava, acreditava-se piamente que o mundo se encontrava determinado, rigidamente determinado pelas máximas científicas, evolutivas e positivas da época, e que o "amanhã seria, por princípio, melhor do que hoje" (Graham, 1973: 242). Nas faculdades de direito nacionais, nas escolas de medicina, nos museus etnográficos e mesmo nos institutos históricos, as abordagens teóricas eram muitas, assim como as conclusões sobre as vicissitudes desse país. Mas, se alguma certeza unificava as diferentes instituições de saber da época, era a crença em um progresso ocidental, numa evolução única e rigidamente estabelecida.

Em meio a esse ambiente, a antropologia e a literatura naturalista cumpriam não só o papel de "prisioneiras diletas" desses modelos cientificistas, como se transformavam em sua forma de expressão privilegiada. A primeira, por ser considerada uma "ramificação da biologia" (Stocking, 1988: 8) e, como tal, uma das mais destacadas "ciências do homem". Afastada dos modelos humanistas, a antropologia que chegava ao país tinha na craniometria seu objeto de trabalho diletante e no estudo da anatomia humana seu material privilegiado. Com relação à literatura naturalista, seus contornos também se encontravam bastante delimitados, já que personagens e enredos passavam a ser construídos a partir dos princípios ditados pelas teorias evolucionistas da época. Como dizia Silvio Romero, *"a lei que rege a literatura é a mesma que dirige a história em geral (...) O poeta e o literato devem da ciência ter as conclusões e os fins para não escreverem tolices (...) ou phantasmagorias moribundas"* (1882: 35).

Assim, para a compreensão do período, bem como da função social que o paradigma racial cumpriu aqui no Brasil, a produção naturalista revelou-se um filão interessante, principalmente em suas comunicações com a antropologia, que neste momento nascia associada à biologia – tão valorizada por suas mais recentes conquistas. Portanto, ao tomarem do evolucionismo social suas idéias gerais, esses "romances científicos", muitas vezes escandalosos na crueza das descrições, ao mesmo tempo que passavam a demolir a tradição escolástica e o que denominavam ser o "ecletismo de fundo romântico", também travavam debates com o pensamento antropológico do momento. Aproveitavam assim as aquisições da ciência da época, dando à ficção uma suposta atualidade e "modernidade" inusitadas.

Passemos agora a analisar esse filão da produção local, buscando indagar como, neste período de conformação de um saber científico nacional, a antropologia determinista e a literatura naturalista associaram-se em um projeto por vezes bastante comum.

O contexto

"Século XIX, o bronze do teu vulto, há de ser venerado, há de se impor ao culto dos posterios como impões-se a escuridão. Um relâmpago, um raio, uma explosão. Oh século do labor!"
(Martins Junior, *Século XIX*)

Silvio Romero, no início do nosso século, assim definia o movimento intelectual que se operava na década de 70: *"O decênio que vai de 1868 a 78 é o mais notável de quantos no século XIX constituíram a nossa vida espiritual (...) Até 1868 o catholicismo reinante não tinha sofrido a menor das plagas, o mais leve abalo, a filosofia espiritualista, catholica e ecletica a mais insignificante oposição, a autoridade das instituições monárquicas o menor ataque (...) a instituição servil e os direitos tradicionais do feudalismo (...) o romantismo (...) a mais apagada desavença. Tudo tinha adormecido. De repente, de um movimento que vinha de longe, a instabilidade das coisas se mostrou (...) Um bando de idéias novas esvoaçou sobre nós de todos os pontos do horizonte (...) Positivismo, evolucionismo, darwinismo, crítica religiosa, naturalismo, cientificismo na poesia, no romance e no folclore, tudo então se agitou"* (1926: XXIII/IV).

Porta-voz de uma representação comum, este trecho personifica uma percepção de época: os anos 70 do século passado – relevados os ufanismos próprios de um pensador que participou de forma intensa do período que tão bem descreveu – revelavam uma reviravolta frente à relativa estabilidade que tinha caracterizado boa parte do período conhecido no Brasil como *Segundo Império*. De fato, enquanto resultado de uma feliz combinação entre produção cafeeira e trabalho escravo, este foi um dos poucos momentos da história nacional em que estabilidade política e financeira constituíram-se em tônica central das práticas e dos discursos (Holanda, 1962; Prado, 1945; Faoro, 1977).

No entanto, com a entrada dos anos 70, todo esse panorama tenderá a se diluir em meio a novos contornos e contradições. Assim, se de um lado as pressões em prol do final da escravidão tomavam, interna e externamente, proporções até então desconhecidas, de outro, grupos sociais em boa parte advindos de camadas mais independentes do modelo agrário-exportador compunham forças políticas e sociais alternativas à antiga situação. Nos referimos aqui ao Exército e aos movimentos abolicionista e republicano, que mais do que espaços isolados de atuação acabavam representando a emergência de movimentos renovadores e contestadores do poder então estabelecido (Beiguelman, 1977; Candido, 1978; Carvalho, 1980; Prado, 1945).

As novas idéias que passavam a circular no país não ficavam portanto ilhadas ou totalmente "fora do lugar" (Schwarz, 1977: 14). Ao contrário, encontravam solo fértil em um terreno aberto e cada vez mais dividido em meio a tantos modelos e concepções, que opunham de forma cada vez mais radical trabalho livre e imigrante ao braço escravo e servil, república à monarquia, cientificismo à escolástica, isso para ficarmos apenas com os temas que eram mais aberta e cotidianamente debatidos. Redigidas de forma clara e em tom de divulgação, as máximas do evolucionismo, aplicadas então aos homens e às sociedades, passavam a constituir argumentos persuasivos, principalmente por aliarem dois conceitos – ciência e progresso –, tão valorados nesse momento. "O progresso dependeria da divulgação das observações científicas, e a inevitabilidade do progresso era defendida por fundamentados apelos à irresistível força da ciência" (Graham, 1973: 243).

Ao sabor determinista e caráter premonitório que essas novas idéias pareciam possuir, poucos conseguiam resistir. Na política, e principalmente nas fileiras do Exército, o positivismo fazia cada vez mais adeptos; na medicina, e através da *Escola Nina Rodrigues*, o darwinismo social ganhava novo espaço em pesquisas e teses defendidas; na história, o determinismo geográfico de Buckel conseguia fiéis justamente entre as cadeiras do tradicional *Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*; isso sem falar das aplicações ao direito e à crítica literária feitas pelos participantes da *Escola de Direito do Recife*, que combinavam de forma original poligenismo e evolucionismo social.

Diante de todo esse movimento intelectual, também no campo da literatura percebe-se a emergência de novas tendências, nas quais os vínculos com o contexto político e econômico mais imediato não são só claros, mas objetivamente declarados. Assim, se essa afirmação seria por demais simplificadora, se pensada em termos do movimento literário nacional entendido em seu conjunto, o mesmo não poderia ser dito do naturalismo que nasce em estreita aliança com a *Escola de Recife*. Centro irradiador de novas teorias da época, essa faculdade teve papel primordial "na divulgação do positivismo, do evolucionismo e da crítica moderna no Brasil, que se processou, senão a princípio, pelo menos mais intensamente naquele local" (Candido, 1988: 37). Nessa instituição, a adoção bastante consensual de um modelo evolucionista social de análise é decisiva para a compreensão dos diferentes autores desta escola – que dialogavam sobretudo entre si mesmos – e para explicar a introdução do gênero literário naturalista, que se encontra totalmente amarrado à moldura teórica que permeia o estabelecimento. Segundo os próprios agentes, a ficção, a prosa e a poesia seriam extensões das conclusões científicas, por oposição à "*intuição phantástica, do romancista aereo, morbido, inconsistente, hysterico*", na cruel definição de Silvio Romero (1882: 10).

É a época em que a "ciência serve de rótulo ao literato" (Paes, 1986: 9), que toma mais e mais a exterioridade do pensamento científico, como a garantir a

perfeição do resultado. Haeckel, Spencer, Darwin, Vogt, Littré, Buckle saem dos ensaios críticos e históricos e passam a conviver no interior desses romances, como a cercear a imaginação do autor. Nas mãos dessa escola, os personagens não serão mais entendidos como criações livres do escritor, mas antes como retratos pré-moldados e determinados pelas máximas evolucionistas e antropológicas da época. De forma coerente, também os enredos aparecerão condicionados pelos modelos de determinismo geográfico e racial, já que se negava o arbítrio do indivíduo ou a existência do acaso. A isso tudo acrescenta-se um pessimismo característico da época – aos moldes de Schopenhauer, que também deixava os compêndios para habitar as ficções –, e chega-se ao perfil ideal de um romance naturalista nacional.

Assim, se é no mínimo insensato tentar ver na literatura um mero reflexo do contexto imediato, o que instiga porém este ensaio é supor que, neste caso, o universo intelectual condicionou de forma radical o resultado final da produção literária em questão.

O discurso naturalista

"Todas as coisas más acontecem"
(Afranio Peixoto, *A esfinge*, 1911)

Os últimos anos do século passado mostraram-se particularmente permeáveis ao pensamento europeu da época, trazendo de lá a inspiração para as novas teses da inteligência nacional.

Ao lado de um discurso liberal dilacerado em sua versão nacional, a norma foi tomar do evolucionismo as idéias gerais, ou o arsenal necessário para o combate eminente e para uma ruptura mental com as instituições tradicionais, vinculadas seja à mão-de-obra escrava, seja à monarquia. Tratava-se de objetivos realmente grandiosos dessas novas elites que pretendiam submeter toda a cultura do país a um processo integral de crítica, adotando o modelo cientificista com seus condicionantes de meio, raça e evolução social como modelo de análise e avaliação.

Em termos da "consciência cultural, é à escola de Recife e a seus discípulos fiéis que se deve a primeira transposição desta realidade", afirma A. Bosi (1972: 183). Com efeito, seus estudiosos, não contentes com as aplicações à antropologia e à sociologia da época, passarão a se servir dos mesmos modelos para a literatura, a crítica e a poesia. Nas palavras de Alfredo Bosi, "é um complexo ideo-afetivo que vai cedendo a um processo de crítica literária dita 'realista'. Há um esforço por parte do escritor anti-romântico de acercar-se impessoalmente dos

objetos, das pessoas. É uma sede de objetividade que responde a métodos científicos cada vez mais exatos" (1972: 186).

Nesses romances, tudo é citação e, enquanto tal, prova de erudição. A ciência que informa e condiciona o enredo está também na boca dos personagens, na fala dos protagonistas. Assim, em *A carne* (1888), de Julio Ribeiro, enquanto Lenita (a heroína da história) é descrita de forma apaixonada, como "*um Herbert Spencer de saias*", Barbosa (o principal personagem masculino) dessa maneira define o casamento: "*Que é o casamento senão uma instituição sociológica evolutiva como tudo que diz respeito ao indivíduo*" (Ribeiro, 1888: 112). Os diferentes autores, por sua vez, inserem em suas obras referências literais aos grandes cientistas da época, fazendo, dessa maneira, a ponte necessária para esses romances, que se definiam como *científicos*: Raul Pompeia, por exemplo, cita o naturalista Hartt, assim como o então diretor do Museu Nacional, Ladislau Neto (Pompeia, 1889: 76); Julio Ribeiro introduz em seus escritos as máximas de Darwin, Haeckel, Martius, entre outros (Ribeiro, 1888: 40, 56); assim como Horácio de Carvalho reproduz citações de Charcot e Berheim (1888: 105).

Em nome do distanciamento da subjetividade romântica, o padrão era então a aceitação dos modelos científicos evolucionistas, em seu determinismo irreversível que condicionava o drama e muitas vezes vinha até em sua substituição. Este é o caso, por exemplo, do romance *A esfinge* (1911), em que Afranio Peixoto, no final do livro, deixa literalmente de lado o enredo (qual seja, o romance entre Paulo e Lucia) e passa – através da fala do velho Lisboa – a tratar exclusivamente da "*situação brasileira*". O livro transmuta-se então de romance em ensaio, quando o autor passa a analisar, a partir de supostos evolucionistas, o contexto nacional: "*Não é o melhor clima do mundo (...) não é o mais rico país do mundo (...) A maior parte das nossas zonas possui um clima enervante que mais dispõe a ociosidade por falta de estímulo, do que ao trabalho eficaz (...) mas um dia a concorrência corrigirá essa imperfeição natural, incitando a luta (...)*" (Peixoto, 1911: 473).

Nesse caso, Afranio Peixoto abria mão da criação em nome de um tipo de objetividade que de tão presa às teorias deterministas cedia espaço a um discurso clara e estritamente antropológico: "*Benditos os portugueses que nos fizeram uma nação livre (...) O africano foi o povoador (...) Com o índio tresmalhado e bravio não se havia de contar (...) O negro, paciente e servil, foi quem derrubou as florestas, argamassou a base de nossa prosperidade. A própria sensualidade serviu para se anularem na mestiçagem. Essas sub-raças de passagem tendem a desaparecer reintegrando a raça branca (...) O cruzamento com o negro extermina-se (...) em 300 anos seremos todos brancos*" (Peixoto, 1911: 477). Fora do drama, após o desenlace, restava apenas o autor, enquanto pensador social, que investia no caráter didático de seu texto que, entre outros, ajudava a compor o coral daqueles que insistiam na solução "via branqueamento" para o país.³

O romance se tingirá de naturalista toda vez que personagens e enredos cederem lugar às "leis naturais" que lhes estreitarão os horizontes, reduzindo-os a meros objetos da ciência. Em seu movimento contrastivo ao romantismo, o autor naturalista buscará obstinadamente o típico ao invés do vago, o factual por oposição à idealização, tudo isso na tentativa de afastar o fantasma da assim chamada "tentação romântica". Assim, "enquanto o escritor romântico eleva a fealdade à altura da beleza, o naturalista julga 'interessante' o patológico, porque prova a dependência do homem em relação à fatalidade das leis naturais (...) É o avesso da tela romântica" (Bosi, 1972: 192). Os heróis e heroínas, longe das situações idílicas, conhecerão o vício; distantes da liberdade romântica, vão se deparar com o determinismo da natureza. "*A natureza pode mais que a vontade humana*", afirmava Adolfo Caminha em *O bom crioulo* (1895), quando "*realizava-se o delito carnal*" entre Aleixo e Amaro (Caminha, 1895: 30-2).

Nesse movimento, o amor de inspiração romântica cede lugar às explicações biológicas, que mais condicionam do que permitem imaginar: "*A palavra amor é um eufemismo para abrandar um pouco a verdade ferina da palavra CIO. Fisiologicamente, verdadeiramente amor e cio vem a ser uma coisa só. O único primordial do amor está, como dizem os biólogos, na afinidade eletiva de duas células diferentes (...) A natureza não se resiste e o amor é natureza*", dizia Barbosa no romance *A carne* (Ribeiro, 1888: 112).

Se o amor naturalista sucumbia diante das "verdades da biologia e da natureza", o que não dizer da definição dos sexos e em especial da mulher. Tema dileto, o personagem feminino é rapidamente transformado em "fêmea dependente", cumprindo o mesmo papel reprodutor e passivo reservado às demais espécies. Este é o caso do romance de Domingos Olímpio, *Luiza-Homem* (1903), que, mesmo quando tenta caracterizar Luiza como uma exceção – por ser "*mulher de fibra e trabalhadeira*" –, acaba revelando de forma sintética o modelo naturalista aplicado à figura feminina: "*Sentia-se incapaz de amar, carecia-lhe a fraqueza sublime, essa languidez atributiva da função da mulher no amor, essa passividade pudica, ou aviltante da fêmea submissa ao macho, forte e dominador irresistível como aprendera na intuitiva lição da natureza, essa comovente tendez da novilha ante a investidura brutal do touro nescivo sem prévios afagos sedutores, sem carícias e beijos*" (Olímpio, 1903: 56).

Próximo do modelo darwinista, que vinculava o homem aos demais animais, o "amor naturalista" aparecia representado enquanto "ato selvagem" que em nada diferia do "inevitável modelo imposto pela natureza": "*Ela apesar de toda a sua poderosa mentalidade, com toda a sua ciência, não passava, na espécie, de uma simples fêmea, e o que sentia era o desejo, era a necessidade orgânica do macho (...) Sentia-se ferida pelo agulhão da CARNE, espolinhar-se nas concupiscências do cio, como uma negra boçal, como uma cabra, como um ani-*

mal qualquer (...) mais de cem vezes já a natureza se tinha assim nela se manifestado" (Ribeiro, 1888: 30).

Reproduzia-se assim, com requintes de mau gosto, tão próprios do gênero em questão, algumas das máximas e dos preconceitos da época: a representação da "negra boçal", como fazendo parte de um reino exclusivamente instintivo, sensual e animal; a fragilidade feminina; a superioridade e irreversibilidade das forças da natureza.

Através dos romances naturalistas, o gosto pelo patológico encontra novo espaço para sua manifestação, sendo os leitores assolados por uma série de casos escandalosos e situações extremadas: em *O mulato* de Aluizio de Azevedo (1881), ou em *A normalista* de Adolfo Caminha (1893), por oposição às situações idílicas, transparecem sociedades repletas de pequenas vilezas e corrupções. Em *O bom crioulo* (1895), e – mesmo que de forma mais amena – em *O Atheneu* (1889: 2ª edição), aparecem referências a relacionamentos homossexuais, universo este bastante estranho ao modelo de casamento monogâmico e romântico: "Ao pensar nisso o bom crioulo se transfigurava de modo incrível sentindo ferroar-lhe a carne, como a ponta de um agulhão, como espírito de urtiga brava, este desejo vemente – uma sede tantálica de gozo proibido –, que parecia queimar-lhe por dentro as víceras e os nervos (...) Como é que podia compreender o amor, o desejo de posse animal entre duas pessoas do mesmo sexo, entre dois homens?" (Caminha, 1895: 24-5).

Dominava, portanto, todo um padrão comportamental, entre prostitutas, "depravados morais" e "desviantes sexuais", que, se não era desconhecido, fora ao menos até então pouco retratado. Como um novo gênero literário, o naturalismo brasileiro impunha-se, sem abrir mão de seu estilo marcado por descrições minuciosas e muitas vezes aversivas, associando de forma característica e insistente natureza e ciência, fatalidade e determinismo: "Angela tinha cerca de 20 annos (...) Grande, carnuda, sanguínea e fogosa, era um desses exemplares excessivos de sexo que parecem conformados para esposa da multidão, protestos revolucionários contra o monopólio do Thalamo" (Pompeia, 1889: 113).

Longe do brilho e do pudor discreto do romance romântico, afastada da pacata representação de um cotidiano burguês idealizado, restava à literatura realista-naturalista a constante lembrança de uma "grande mancha" (Bosi, 1972: 187). Assim, o cinza do dia-a-dia dos homens cruzava-se com seu comportamento inevitavelmente viciado, já que cientificamente comprovado, proporcionando uma arte acima de tudo negativa e pessimista. Como dizia o pobre Sergio, que tanto sofrera enquanto aluno recluso no colégio Atheneu, "aqui suspendo a chronica das saudades. Saudades verdadeiramente? Puras recordações, saudades talvez, se ponderarmos que o tempo é a ocasião passageira dos factos, mas sobretudo o funeral para sempre das horas" (Pompeia, 1889: 274).

O chromo: um "estudo de temperamentos"

"Hoje troco a mais bela página de sciencia por
uma palavra tua"

(Carta de amor endereçada a Teixeira por
Esther em *O chromo* [1888: 349])

Se o conjunto dos romances naturalistas já em sua estrutura revela uma grande conexão entre o projeto literário e as máximas antropológicas da época, em *O chromo: estudo de temperamentos* (1888), de Horacio de Carvalho, tal caracterização encontra-se particularmente presente. O próprio subtítulo – *estudo de temperamentos* – indica uma intenção diversa, a pressuposição de que o livro não se resume ao romance, mas é antes um ensaio não científico. De fato, *O chromo* personifica um exemplo extremado desta modalidade de romance – um verdadeiro mini-tratado de fisiologia –, com notas de rodapé, desenhos com figuras cosmogônicas e personagens cujo comportamento encontra-se exclusivamente determinado pelas máximas de uma antropologia darwinista social e poligenista, dominante ao menos nos meios acadêmicos de Recife.

* * *

A despeito de certa lentidão narrativa, o romance de Horacio de Carvalho possui um enredo original, entremeado de definições e conceitos científicos.

A história se passa em São Paulo, tendo como herói dr. Teixeira, um médico especialista em doenças nervosas. Esther, moça de "*educação positiva*", uma verdadeira raridade entre as moças de então, é "*dominada pelas solicitações da carne*", e eis que se configura a histeria. Com a complicação do caso, o dr. Teixeira põe em prática o *hipnotismo clínico*, uma novidade terapêutica da época, conseguindo grandes resultados. Jacob, artista e amigo de Teixeira, pinta a cena de um *chromo* com um jovem em seu interior – imagem essa que se repetia de forma obsessiva nos sonhos de Esther –, e o tratamento dá resultados imediatos. "*Não era essa a descoberta mais importante do fim do século*", dizia Teixeira, "*deste século de tremendas catastrofes e neuroses gerais*" (Carvalho, 1888: 99).

Por seu turno, Esther, identificando a figura de seus sonhos com um jovem conhecido em um baile, parte para São Paulo em busca de sua platônica paixão. A viagem transforma-se então em pretexto para longas e monótonas descrições sobre São Paulo, ao mesmo tempo em que o leitor se prepara para o encontro entre a heroína e seu amado. Lá chegando, no entanto, Esther descobre que sua antiga paixão era na verdade um "*perfeito canalha*", o que faz com que sua atenção

volte-se para o dr. Teixeira, que, por sua vez, de há muito já havia descoberto seus sentimentos com relação a Esther.

Após idas e vindas (pois o doutor tivera neste meio tempo "*uma relação carnal*" com Tonica, que por sua vez era amante de Jacob, o pintor), Teixeira vai a São Paulo, quando ficam noivos, e ocorre um encontro sinistro. Neste, o médico hipnotiza o personagem principal e escreve vários recados em seu corpo, sem no entanto violentá-la. Tudo isso em uma demonstração de que "*a vontade pode vencer as tendências animais do homem*" (Carvalho, 1888: 191).

Esther quando acorda "*imagina o pior*", engano que para sua "*felicidade*" logo se desfaz, já que, afinal, nada acontecera. Ocorre então o casamento entre esses "*dois seres superiores*", que pela inteligência e pela negação de sua condição animal "*aperfeiçoaram a raça, e guardaram para ela a adjetivação da racionalidade humana*" (Carvalho, 1888: 211).

* * *

Se o livro guarda as características comuns dos romances naturalistas da época nas descrições minuciosas e escandalosas, na comparação da relação sexual humana com o ato carnal animal, ou em seu apego ao ideário científico determinista, é possível também dizer que temos aí um caso extremado, em que o modelo supera o projeto.

Teixeira e Esther são personagens de seu tempo, determinados pelos limites a eles impostos. Esther é moça culta e educada, mas não escapa à histeria que segundo o autor – fiel às lições de Charcot, que aparecem textualmente citadas bem no meio do enredo – assola todas as mulheres. Desse destino nem Esther – definida por Teixeira como "*um cérebro de homem sobre um systema nervoso de mulher*" (124) – escapa. "*A mulher*", afirma o doutor, "*mesmo culta é sempre uma histérica*" (286).

O herói, por seu lado, apesar de constantemente descrito como figura "*darwinianamente superior*" – "*viera de longe atravez de 1000 gerações e vigorosos seculos, anonymo em genealogia, passando de ventre a ventre na onda da evolução espermática*" (93) –, assim como Esther, também não consegue superar os vícios da carne, aqui representados na figura de Tonica: "*Elle via naquella rapariga, forte e gorducha, de suas volumosas ancas de egua, sanguinea e morena, um dos melhores produtos da Natureza para auxiliar na evolução anthropologica (...)*" (336).

Ambos, portanto, sucumbiram, seja literalmente, seja platonicamente, aos desígnios do vício e da "lascividade" próprios desse modelo em que "a natureza é

sempre a mais forte". No entanto, residem justamente neste aspecto a novidade e o interesse deste romance. Adepto da idéia da "vontade raciocinada", Horacio de Carvalho designará para seus personagens um final não só moralmente aceitável, como também mais honroso.

Usando um jargão próprio ao romance, é possível dizer "que os mais fortes, os mais adaptados venceram". Essa parece ser, inclusive, a mensagem final desse livro, cujo desenrolar deixa suposto que uma raça mais e mais depurada há de restar, fruto de "estheres e teixeiras" mais evoluídos.

Os indícios desse final apoteótico podem ser encontrados na própria correspondência trocada entre os dois personagens centrais, que "*viviam em espirito, na região da sciencia*" (356), e não abriam mão das "*lições evolutivas*", mesmo nos momentos de maior intimidade. Dessa maneira, por exemplo, Esther redigia suas juras de amor a Teixeira: "*Que ha entre nós, hoje, que possa impedir a grande lei natural da affirmação da espécie, na phrase do nosso adoravel Darwin? onde a barreira que obste o que a SELEÇÃO NATURAL da nossa linhagem se accentiu com fulgor pela união de dous corações que se idolatram?*" (354). Da mesma forma, o dr. Teixeira, também utilizando-se de um jargão evolucionista e científico, respondia aos carinhos da namorada: "*No último degrau da escala zoologica essa era a obrigação de dois seres mais intelligentes, esse macho e essa fêmea que se chamam o HOMEM e a MULHER*" (358).

Mas o autor não se esconde somente atrás do enredo. Ao contrário, coloca na boca dos personagens conclusões que, desconectadas da história, ficam isoladas em seu caráter meramente didático. Sobre o poligenismo,⁴ por exemplo, as suas opiniões favoráveis estão claramente enunciadas: "*Sabes que Deus é uma mentira! Que a unidade nos centros de criação não se comprovam! Não há uma prova, não há um facto, não há um argumento que o mantenha em pé perante a maior de suas obras – a sciencia*" (408). Mas, se o poligenismo é tema constante, as referências ao "*adorável Darwin*" (354) também aparecem em vários trechos do livro, acompanhando e fundamentando as descrições mais inesperadas, como esta referente a Teixeira: "*A sua começada calvice tinha qualquer coisa do resfriamento do planeta (...) estado de aperfeiçoamento na historia da criação dos mundos (...) um paralelo entre o cranio do doutor e a crostra terrestre. Que importa a cor morena do cearense, mesmo que ella não quase era essa cor, si a raridade do pello devia significar, assim pensava, o afastamento do macaco*" (Carvalho, 1888: 133).

Por outro lado, o monismo haeckeliano⁵ também era descrito e analisado em vários momentos do livro: "*E qualquer que fosse o assumpto tratado pelo medico a sua convicção era sempre a mesma, forte e immutavel – de uma origem única de todas as cousas; origem que não poderia deixar de existir*" (127).

Horacio de Carvalho chega inclusive a montar desenhos explicativos que corresponderiam à sua concepção monista do universo:

$U = \text{UNIVERSO}$

$A = \text{ATOMO} / C = \text{CELULA}$

$N = \text{NERVO} / P = \text{PENSAMENTO}$

$A + C + N + P = U$

$C + N = P + A = U$

$P = A + C + N = U$

$U = A + C + N + P$

 $\text{SOMMA } A + C + N + P + U = A + C + N + P + U$

OU

$A + C + N + P = U$

(Carvalho, 1888: 128)

Traduzindo em palavras, o desenho corresponderia à noção gráfica do universo que o autor, através de Teixeira, representava como sendo "*uma circunferência imensa e vertical, passando pelos vertices de um triangulo interno a começar do primeiro vertice embaixo, em que esteava o atomo, a materia inorgânica passada por transformismo ao segundo, ainda na base onde já se achava o material organizado a CELULA, o NERVO, por excelência e submetido ao terceiro vertice, em cima aonde estava o pensamento que era a ultima transformação, que era como o vapor ou como a eletricidade movendo impalpavelmente a machina do mundo...*" (128).

Assim, misturando desenhos, falas, tratados, devaneios e citações que vão de Topinard, "*grande mestre da anthropologia*" (175), a Schopenhauer e Lombroso, o que se pode dizer é que *O chromo* representa um típico exemplo de obra em que o projeto criador cede lugar ao modelo e à determinação. Nele, encontramos muito próximos do debate com a antropologia, compactuamos com os destinos dos personagens, dos quais sabemos de antemão, como se o livro fosse uma obra coletiva, antecipadamente enunciada pelas leis naturais inevitáveis e únicas para os animais, os homens, as sociedades e, por que não dizer, os romances. A obra surge antes como o produto de uma época do que como o resultado de um ato de criação original.

Em um momento em que a ciência parecia imiscuir-se nos mais diversos espaços, e deles dar conta, nada mais adequado do que um livro como este, no qual os leitores se deparavam com personagens e destinos compatíveis com suas próprias concepções. Ler um romance, neste caso, era um programa similar à análise de um ensaio ou aceitação de um discurso. Parafraseando Horacio de Car-

valho, que tanto elogiava o casal central de *O chromo*: "*Mais que um bello cruzamento, que bella união!*" (337).

Considerações finais

*"Sacrificar-se às próprias paixões ainda
admite-se; mas às paixões que não se tem!...
Oh, triste século XIX"
(Stendhal, 1979: 399)*

Segundo Roland Barthes, a verdadeira especificidade da literatura é que ela "assume muitos saberes (...) mas esse saber nunca é inteiro, nem derradeiro. A literatura não diz que sabe de alguma coisa; ou melhor, diz que sabe algo das coisas" (Barthes, 1982: 17-9). Se tal afirmação é com certeza abrangente, talvez não seja tão oportuna quando se trata de pensar a literatura naturalista, ao menos em sua versão nacional. Neste caso, é possível afirmar que o grande desafio dos autores talvez tenha sido querer provar que sabiam "de alguma coisa", mais "do que sabiam algo das coisas".

Com efeito, o romancista informado pelos modelos teóricos de seu tempo entendia seu texto como um instrumento de debate e de intervenção social imediata, fruto da ciência e não da imaginação individual. O apego às teorias era tamanho que levava o literato a cair nas armadilhas de seu próprio texto, que se tornava previsível e pouco imaginoso, na medida em que o consenso reinante era maior do que a possibilidade de criação. Com toda a sua carga teórica, o literato se comportava tal qual a figura daquele guia do filme *Kasper Hauser*, de Werner Herzog, que apesar de cego conduzia com primor uma caravana pelo deserto. Eram as teorias e pressupostos que sobressaíam em detrimento da interpretação do escritor, o modelo que se impunha ao autor tal uma camisa-de-força a aprisioná-lo, assim como a seus leitores.

De fato, essa evidente dependência do contexto e das teorias científicas fez com que muitos críticos contemporâneos considerassem o naturalismo um gênero menor, muito influenciado por disciplinas distantes. Segundo Sérgio Buarque de Holanda, por exemplo, essa escola escondia, por detrás "de um aparente mecanicismo científico, uma verdadeira expressão de um malogro estético" (Holanda, s/d: 354), já que a obra era entendida exclusivamente como o resultado de um processo político-social, um reflexo imediato de seu momento, condicionada pela história, geografia e condições étnicas do país. A ênfase saía do texto para se concentrar na produção, "pecado máximo", afirma Antonio Candido, dessas correntes deterministas cujos exageros se explicariam pela "própria atmosfera do tempo, desse século da biologia" (Candido, 1988: 102 e 114).

No entanto, não se trata aqui de julgar um gênero literário, muito menos de buscar obstinadamente provar a submissão da arte a seu contexto explicativo e envolvente. No caso, para esses escritores que utilizavam a literatura como instrumento de batalha, como um local de "engajamento militante" (Sevcenko: 1983), parecia não restar lugar para o "*debate morno*", para o assim chamado "*delírio subjetivo romântico*". Porém, se o naturalismo enquanto gênero literário foi criticado em função de sua pouca força criadora e seu apego irrestrito aos modelos teóricos da época, são, no entanto, essas mesmas características que nos interessam aqui.

A literatura serve de palco, de espaço de divulgação e mesmo de vulgarização para teorias científicas, que, longe de serem "desterradas em nossa terra" (Holanda, 1956: 15), fazem todo sentido no contexto local. Neste momento em que era necessário redescobrir o Brasil e descobrir que nação era esta afinal, as teorias raciais produzidas no estrangeiro pareciam cumprir funções sociais, introduzir modelos explicativos necessários, principalmente quando nas mãos de grupos sociais ascendentes e crescentemente vinculados às esferas urbanas de atuação (Costa, 1967).

O sucesso dessas teorias raciais deterministas já era uma realidade na Europa, demonstrado não tanto pelo alcance de seus dados científicos, como pretendiam os darwinistas sociais, mas antes devido a sua aplicação política imediata, enquanto doutrina teórica que dava respaldo a certos modelos e práticas colonialistas de ação.

Nesses locais, mais do que informar sobre as diferenças culturais, essas doutrinas eram importantes, como afirma Hannah Arendt, na "constituição das nações". "Foram elas as primeiras, senão as únicas, a negarem o postulado sobre o qual a organização dos povos então se assentava: o princípio da igualdade e solidariedade de todos os povos, garantido em última instância pela idéia de que a humanidade era uma" (Arendt, 1973: 161). Com efeito, a despeito das diferentes correntes e escolas, pode-se dizer que o paradigma evolucionista tornava-se consensual em finais do século, assim como o conceito de raça, que se associava à noção de nação de forma cada vez mais clara.

No entanto, pensar nos termos de uma doutrina não é o mesmo que traduzi-la ou deslocá-la de forma mecânica. Particularmente no caso brasileiro, traduzir significou um esforço de reordenar e remontar, mesmo porque a realidade local era no mínimo contraditória em relação às teorias raciais importadas do estrangeiro. Assim, se de um lado elas ajudavam a justificar desigualdades sociais e hierarquias tradicionais, que neste momento – com o final da escravidão e o sucessivo advento da República – pela primeira vez começavam a ser seriamente colocadas em questão, de outro, devido a sua interpretação teórica pessimista, acabavam por inviabilizar o projeto nacional que haviam mal auxiliado a montar.

Ou seja, a teoria darwinista social carregava consigo a idéia de degeneração racial, por efeito da hibridação, o que implicava dizer que a miscigenação era profundamente "deletérea, senão fatal, ao território brasileiro" (Agassiz, 1868).

Portanto, nos encontrávamos imersos em um paradoxo: como adotar as teorias científicas americanas e sobretudo européias – que representavam em si um sinal de civilização e progresso e explicavam biologicamente a hierarquia social – sem no entanto assumir suas conclusões finais, que no limite denegriam uma nação mestiça como a nossa (Candido, 1988)? Fiéis às teorias poligenistas e degeneracionistas (que iam de Gobineau a Buckel, passando por naturalistas como Louis Agassiz, ou viajantes como J. Ingenieros), era de se supor que não haveria muita esperança para um país tropical de raças díspares e profundamente miscigenado.⁶ No entanto, era preciso passar pelo pessimismo da via degeneracionista européia, sem de fato assimilá-la.

É na brecha dessa aparente contradição que residirá a saída original dos pensadores nacionais e em especial dos acadêmicos da *Escola de Recife*. Usando as máximas da antropologia – que nesta época mais debatia temas da biologia, refletindo sobre a origem e a evolução dos seres, do que analisava as diferenças culturais entre os povos –, os acadêmicos dessa instituição encontrarão respostas inusitadas, ao acomodar conclusões poligenistas e argumentos próprios do evolucionismo social. Da primeira doutrina retirava-se o pressuposto da diferença original entre as raças, naturalizando-se desigualdades de base social. Já do segundo modelo buscava-se a idéia de que os organismos não permaneciam estacionados, mas em constante evolução. Significa dizer que se justificava a partir do darwinismo social a diferença ontológica entre os diversos grupos, mas era a partir dos modelos evolucionistas que se diagnosticava a "perfectibilidade"⁷ das raças humanas e seu constante movimento de superação. Buscavam-se assim nas doutrinas usos e decorrências originais, conformando-se explicações que associavam teorias por princípio excludentes entre si.

"*Belo casamento*" ocorrerá, neste caso, entre a antropologia e a literatura, quando caberá à última veicular e dar uma circulação mais cotidiana às máximas teóricas produzidas alhures. Assim, se o pessimismo final da maioria dos enredos (que terminavam em boa parte com mortes, escândalos, assassinatos, traições e infortúnios) revelava um pouco do mal-estar reinante, alguns romances apontavam para saídas que começavam a ser reconhecidas coletivamente.

Esse é o caso, por exemplo, do romance *A esfinge*, em que Afranio Peixoto, por meio da fala do velho Lisboa, encerra dando um voto de louvor a essa nação que aos poucos "se depurava": "*A fusão lenta das misturas mal feitas ainda, a seleção reiterada da cultura, a disciplina forçada da vida social, farão dessa massa um povo forte, são e feliz, porque as qualidades dominantes são boas*" (Peixoto, 1911: 478).

Também no conhecido romance *Canaã*, Graça Aranha utiliza-se da voz de seu personagem Milkau para fazer elogios ao modelo imigrantista e à política de branqueamento: "*Falando-lhe com a maior franqueza, a civilização dessa terra está na imigração de europeus, mas é preciso que cada um de nós traga a vontade de governar e dirigir... e no futuro remoto, a época dos mulatos passará, para voltar a idade dos novos brancos, vindos da recente invasão, aceitando como reconhecimento o patrimônio dos seus predecessores mestiços, que terão edificado alguma coisa, porque nada passa inutilmente na terra*" (Aranha, 1968: 67 e 211). Era a produção literária que, valendo-se do enredo, elogiava a miscigenação e buscava saídas para os impasses do momento.

Dessa forma, se o conteúdo das obras e sua interpretação não se esgotam apenas nessa via racial de análise, é também impossível negar a importância que esse modelo assume no interior das diferentes obras. No caso do romance de Horacio de Carvalho, a coincidência temática é tal que seu autor inclusive rompe com o pessimismo imperante. A feliz união dos dois personagens principais representa a própria seleção natural "*a auxiliar a evolução anthropologica nacional*" (Carvalho, 1888: 336). Era uma espécie de saída "evolucionista e otimista", que parecia se impor frente às demais perspectivas tão cinzentas. Assim, por meio da literatura naturalista, diagnosticavam-se as mesmas perspectivas e aplicavam-se modelos semelhantes aos encontrados pelos teóricos do período, sobretudo vinculados à *Escola de Recife*.

Nas mãos desses literatos, conceitos e teorias sociais transformavam-se em personagens individuais, máximas científicas em enredos mais ou menos escandalosos. Os pressupostos estavam todos lá – a diferença entre as raças, a fragilidade feminina, a depravação do mestiço –, adornados, porém, pelo ilusório descompromisso que só o gênero literário poderia pretender possuir. O temor da miscigenação acelerada se transmutava em esperança de branqueamento, o pessimismo das teorias antropológicas cedia lugar à certeza frente a um progresso irreversível, uma evolução racial cujas etapas encontravam-se previamente determinadas. Assim, se não era através da literatura que se criavam modelos sociais ou políticas de intervenção pública, era por meio desses romances naturalistas que se veiculavam representações que rapidamente se transformavam em consensos sociais, consumidos enquanto verdades, não de grupos específicos mas do próprio momento.

Ante o ato de "*sacrificar-se às paixões que não se tem*" era preferível fazer as idéias amoldarem-se ao lugar. Tal qual um ato de canibalismo cultural, em que se devora a presa para devolvê-la totalmente transfigurada, coube à antropologia determinista e à literatura naturalista da época lidar de maneira original com modelos de base racial. Raça era um argumento verdadeiro para uma nação que tinha na miscigenação e no espetáculo das cores e etnias uma representação bastante consensual.

Atualizando uma certa perplexidade de época, que oscilava entre um otimismo desenfreado e um pessimismo arraigado, aí estava a literatura como a naturalizar as mais profundas contradições, as mais arraigadas hierarquias sociais. Só o tempo carregava a solução, cabia ao futuro – darwinianamente demarcado – fazer nascer uma terra progredida e branca.

Diante das inseguranças do presente, nada como as respostas objetivas de uma ciência determinista. Era com um certo alívio que se seguiam as promessas de branqueamento, os prenúncios de um porvir "civilizado". Os modelos raciais significavam, nesse sentido, um certo acomodamento anunciado para o futuro, mas vivenciado no presente: "o desequilíbrio racial", bem como o conflito social pareciam resolvidos, senão na prática, ao menos no lápis e no papel. Essas conclusões não estariam tão longe do inesperado desfecho final de *O bom crioulo*, quando, logo após o assassinato violento de Aleixo por Amaro, eis que o romance termina com "*a onda de curiosos se espalhando, até cair tudo na monotonia habitual, no eterno vaivem*" (Caminha, 1895: 79).

NOTAS

(1) Antes de mais nada, gostaria de sublinhar o caráter introdutório das observações que se seguem, fruto mais da curiosidade pessoal no campo da literatura do que de uma análise acurada e minuciosa do material naturalista. Este texto integra um trabalho mais amplo que pretende, a partir de uma abordagem institucional, discutir a vigência e relevância de um paradigma racial em finais do século XIX, no Brasil. Para um maior desenvolvimento do tema, vide Schwarcz, 1992. (O ensaio em questão foi originalmente apresentado na SBPC de 1990.)

(2) Foram adotados alguns critérios específicos para citação: os documentos e termos da época aparecem entre aspas e em itálico, enquanto os comentários de críticos contemporâneos surgem apenas entre aspas. Além disso, a grafia foi respeitada com a intenção de não se alterar a organização original dos textos coletados.

(3) Referi-me aqui não só aos vários programas de eugenia que nesse contexto começam a ser implantados no país, como aos diversos teóricos – como João Batista Lacerda, do Museu Nacional – que advogavam a tese de que no futuro o Brasil seria darwinianamente branco. Para maiores informações, vide Schwarcz, 1992, e Stephan, 1991.

(4) A hipótese poligenista partia da pressuposição de que, em oposição à tese bíblica, teriam existido vários centros de criação humana, o que explicaria a existência de diferenças ontológicas entre as raças.

(5) Teoria muito em voga naquele momento, sobretudo no Brasil, o monismo de Haeckel era uma espécie de modelo de divulgação do darwinismo social. Partia, porém, da suposição, oposta ao cristianismo, de que não existiria uma anterioridade de Deus em relação à criação, e nem mesmo uma separação possível entre o advento do homem e do mundo. Sobre o tema, vide Haeckel, 1908.

(6) Um balanço sobre as teorias raciais do século XIX pode ser encontrado em Stocking, 1968; Schwarcz, 1992; e Skidmore, 1976.

(7) O conceito de *perfectibilidade* apesar de retirado da discussão humanista possui, no século XIX, um sentido diverso daquele presente na obra de Rousseau. Enquanto para Rousseau o conceito indicava uma propriedade especificamente humana – cujo arbítrio frente à natureza poderia levar ao

vício ou à virtude –, já na literatura do século XIX "perfeição" aparece como sinônimo de evolução, indicando a existência de um mesmo caminho e direção para toda a humanidade.

BIBLIOGRAFIA

- AGASSIZ, Louis J. R. *A journey in Brazil*. Boston, s/e, 1868.
- ARANHA, Graça. *Canaã*. Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro, 1968.
- ARENDT, Hannah. *The origins of totalitarianism*. New York, Harvest Books, 1973.
- AZEVEDO, Aluizio de. *O mulato*. Rio de Janeiro, s/e, 1881.
- _____. *O cortiço*. Rio de Janeiro, s/e, 1890.
- BARTHES, Roland. *Mitologias*. Lisboa, Ed. Setenta, 1982.
- BEIGUELMAN, Paula. *A formação do povo no complexo cafeeiro*. São Paulo, Pioneira, 1977.
- BOSI, Alfredo. *História concisa da literatura brasileira*. 2ª ed., São Paulo, Cultrix, 1972.
- CAMINHA, Adolfo. *O bom crioulo*. Rio de Janeiro, 1895.
- _____. *A normalista*. Rio de Janeiro, s/e, 1893.
- CANDIDO, Antonio. *O método crítico de Silvio Romero*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 1988.
- _____. *Silvio Romero: teoria, crítica e história literária*. São Paulo, EDUSP, 1978.
- CARVALHO, Horacio de. *O chromo (estudo de temperamentos)*. Rio de Janeiro, Typographia de Carlos Gaspar da Silva, 1888.
- CARVALHO, José Murilo de. *A construção da ordem. A elite política imperial*. Rio de Janeiro, Campus, 1980.
- COSTA, João Cruz. *Contribuição à história das idéias no Brasil*. 2ª ed., Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1967.
- CUNHA, Euclides da. *Os sertões*. São Paulo, Cultrix, 1954.
- FAORO, Raimundo. *Os donos do poder*. 4ª ed., Porto Alegre, Globo, 1977.
- GRAHAN, Richard. *Grã-Bretanha e o início da modernização no Brasil*. São Paulo, Brasiliense, 1973.
- HAECKEL, Ernest. *Histoire de la création des êtres organisés d'après les lois naturelles*. Paris, C. Reuwald, Librairie-Editeur, 1884.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. "O Brasil monárquico". In *História geral da civilização brasileira*. São Paulo, Difel, 1962.
- _____. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro, 1956.
- OLÍMPIO, Domingos. *Luiza-Homem*. São Paulo, Ática, 1983 (3ª ed.), 1903.
- PAES, José Paulo. *Augusto dos Anjos. Os melhores poemas*. São Paulo, Global, 1986.
- PEIXOTO, Afranio. *A esfinge*. Rio de Janeiro, Alves & C. Editores, 1911.
- POMPEIA, Raul. *O Atheneu (chronica da saudade)*. 2ª ed., Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1889.
- PRADO Jr., Caio. *História econômica do Brasil*. São Paulo, Brasiliense, 1945.

- RIBEIRO, Julio. *A carne*. Rio de Janeiro, 1888.
- RODRIGUES, Nina. *As raças humanas*. Salvador, Progresso, 1957.
- ROMERO, Silvio. *O naturalismo em literatura*. São Paulo, Edição da Lucta, 1882.
- _____. *História da literatura brasileira*. Rio de Janeiro, José Olympio Editora (4ª ed., 1949), 1888.
- _____. *Quadro synthetico dos gêneros na literatura brasileira*. Rio de Janeiro, Livraria Chardron de Lelo & Irmãos, 1911.
- _____. *Provocações e debates*. Rio de Janeiro, Livraria Chardron de Lelo & Irmãos, 1910.
- _____. *O evolucionismo e o positivismo no Brasil: doutrina contra doutrina*. Rio de Janeiro, Livraria de Alves & C., 1895.
- SCHWARZ, Roberto. *Ao vencedor as batatas*. São Paulo, Duas Cidades, 1977.
- SCHWARCZ, Lilia Katri Moritz. *Homens de ciencia e a raça dos homens: cientistas, instituições e teorias raciais de finais do século XIX*. São Paulo, tese de doutorado, USP, 1992.
- SKIDMORE, Thomas E. *Preto no branco. Raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976.
- STENDHAL. *O vermelho e o negro*. São Paulo, Abril Cultural, 1979.
- STEPHAN, Nancy. *The hour of eugenics. Race, gender, and nation in Latin America*. Ithaca, Cornell University Press, 1991.
- STOCKING, George. *Race, culture and evolution. Essays in the history of anthropology*. Chicago, Chicago University Press, 1968.
- _____. *Bones, bodies, behavior: essays on biological anthropology*. Wisconsin, The University of Wisconsin Press, 1988, vol. 5.
- SEVCENKO, Nicolau. *Literatura como missão: tensões e criação cultural na Primeira República*. São Paulo, Brasiliense, 1983.

ABSTRACT: Beliefs in science, objectivity, progress and unidirected evolution are central notions of the 19th century thinking. They are strongly influence the Brazilian literary works of that period. These works, based on prevailing anthropology and biology theories, were critical of slavery, the monarchy state and the Romanticism tendency. The article analyses the realistic-naturalistic Brazilian literature of the period which presents strong traces of determinism racial theories.

KEY-WORDS: Science-naturalism and literature-racial theories-19th Century-poligeny and miseigeneration.

Recebido para publicação em 4 de maio de 1992.

RELAÇÕES RACIAIS ENTRE HOMOSSEXUAIS NO BRASIL COLONIAL

Luiz Mott

Mestrado de Ciências Sociais, UFBA – Coordenador da Linha de Pesquisa: "O negro e os demais grupos discriminados".¹

RESUMO: A partir de pesquisa documental referente a processos inquisitoriais em Pernambuco e na Bahia, o artigo atesta a antigüidade das práticas homossexuais no país, apesar da repressão sofrida em tempos coloniais, quando eram consideradas "pecado nefando" e crime de "lesa-majestade". Examina a cor da pele e a condição social dos parceiros cujos envolvimento foram devassados pela Inquisição, concluindo pela abrangência das práticas homossexuais da perspectiva das relações raciais e de poder.

PALAVRAS-CHAVE: homossexualismo-relações raciais-Inquisição no Brasil-homossexualismo inter-racial.

Introdução

Em 1906, em seu livro intitulado *Homossexualismo: a libertinagem no Rio de Janeiro*, o Dr. Pires de Almeida fazia a seguinte observação: "Excluída de objeto de estudo até a presente data, a pederastia no Brasil tem atravessado os quatro séculos de nossa história, não obstante carecer ela de observação e de pesquisa" (p. 76). Duas constatações importantes feitas por esse precursor dos estudos sobre a homossexualidade em nosso país: a antigüidade de sua prática em Terras de Santa Cruz e o desinteresse dos pesquisadores em estudá-la.

Não podemos negar que, do começo do século para cá, diversos trabalhos se publicaram no Brasil tendo os homossexuais como tema. Num levantamento exaustivo sobre este tópico, já conseguimos localizar mais de uma centena de artigos, livros, teses e comunicações, a maior parte abordando o "problema homossexual" sob a lente da medicina legal, da criminologia, da psicopatologia – e, em bem menor número e só recentemente, sob a perspectiva da psiquiatria, da histó-

ria, da antropologia social. Se levarmos em conta que na mais completa bibliografia consagrada à homossexualidade no mundo (Bullough et alii, 1976), reunindo nada menos que 12.794 títulos (!!!), os artigos consagrados ao Brasil não ultrapassam uma dezena, seremos obrigados a repetir as mesmas palavras do Dr. Pires de Almeida: "A pederastia no Brasil carece (ainda) de observação e pesquisa".

Vários são os motivos que explicariam o descaso dos cientistas tupiniquins por esta área do comportamento sexual do brasileiro: 1º) trata-se de um dos assuntos mais tabus da cultura ocidental cristã (o apóstolo Paulo decretava "que essas coisas não sejam sequer nomeadas entre vós" e, durante toda a Idade Média e até bem perto de nós, a "sodomia" era chamada de "pecado nefando", isto é, "cujo nome não pode ser pronunciado"); 2º) trata-se de um tema extremamente melindroso de ser pesquisado, seja pela diversidade maniqueísta das opiniões dos diferentes estudiosos do assunto – indo da mais contundente reprovação e categorização da homossexualidade como pecado, perversão, crime, desvio (Freud, 1897; Krafft-Ebing, 1987; Marañon, 1938; Jaime, 1947; Oraison, 1977; Lima, s/d; Irajá, 1946) até sua defesa e propaganda como uma variável legítima, normal e saudável de expressão sexual (Ulrich, 1898; Hirschfeld, 1942; Carpenter, 1912; Daniel & Baudry, 1977; Altman, 1973). Tema melindroso quanto à grande diversidade das opiniões daqueles que o estudaram, melindroso também quanto à própria aproximação do pesquisador junto ao objeto de estudo: por serem alvo de secular intolerância, discriminação e violência, os homossexuais sempre viveram na clandestinidade. Acostumados a temer a fogueira, os campos de concentração, a morte a pedradas (como ainda acontece hoje em dia no Irã), os "pederastas" relutam em responder às questões indiscretas dos pesquisadores. Não têm por que acreditar na neutralidade axiológica e na inocência dos cientistas, vistos como os novos inquisidores dos tempos modernos. E têm razão para tal desconfiança, pois foram os "cientistas" do século XX que ora castraram, ora fizeram enxertos nos "pederastas" de testículos de macaco (Ribeiro, 1938: LXXXIX), ora fizeram-lhes lobotomia e, em pleno 1982 no Brasil, ainda classificam oficialmente o homossexualismo como "desvio e transtorno sexual".² Em sã consciência: o leitor confiaria nesta plêiade de carrascos que sob a proteção da "ciência" cometeu tantas crueldades contra os "pervertidos sexuais"?

Apesar de já em 1927 Malinowski, considerado como um dos fundadores da moderna antropologia, ter chamado a atenção para a importância de se estudar temas de sexualidade humana, tirando-se a "folha de parreira que cobre o sexo" (1973: 10), ainda hoje as pesquisas sobre a sexualidade em geral e sobre o homossexualismo em particular são consideradas como temas menores no milieu acadêmico. "Os médicos tinham vergonha de se ocupar com tal problema", afirmava Viveiros de Castro em 1897 (Irajá, 1931: 207). Recentemente, um curso so-

bre "história e antropologia da sexualidade", tendo como bibliografia nomes do quilate de Lévi-Strauss, Margaret Mead, Foucault, Florestan Fernandes, Reich etc., espantou a um alto dirigente de minha universidade, rotulando o curso de "aula de sacanagem". Esta mesma autoridade teria se oposto à eleição para a chefia do departamento de um professor doutor alegando que "pederasta" não podia ser chefe de departamento.

Felizmente o obscurantismo e a homofobia começam a ceder lugar à razão e à verdadeira ciência: prova disto são as duas moções aprovadas pela SBPC (1981) e pela Associação Brasileira de Antropologia (1982), ambas sociedades comprometendo-se oficialmente a lutar contra todas as manifestações de preconceito e discriminação sexual.³ Esta última vitória tem apenas alguns meses de conquista: na última reunião da SBPC, em Campinas, aprovou-se por unanimidade uma "Recomendação" onde se reconhece a relevância dos estudos sobre a sexualidade em geral e sobre a homossexualidade em particular, comprometendo-se a SBPC a oficializar às principais instituições de pesquisa, fundações e órgãos financiadores, estimulando-os a incrementarem sua produção científica nestas áreas do comportamento sexual (da "sacanagem" e "viadagem", como diriam os sexófobos...)⁴

Assim sendo, após este longo prolegômeno tendo como escopo legitimar o tema de minha exposição e especialização acadêmica e ao mesmo tempo calar a boca dos maledicentes, dois são nossos objetivos nesta comunicação: 1º) reconstituir os principais aspectos das relações raciais numa população de homossexuais masculinos: os *sodomitas* processados pelo Tribunal do Santo Ofício da Inquisição em suas devassas realizadas na Bahia e em Pernambuco entre os anos 1591 e 1620, dando início assim a um árduo trabalho de resgate na história de um segmento social até então desconhecido que, como os judeus ("cristãos-novos"), teve de esconder-se, como estratégia de sobrevivência na sociedade colonial brasileira; 2º) discutir em que medida a especificidade social e sexual destes "cripto-homossexuais" implicou um tipo de interação racial diverso do observado na sociedade heterossexista global.

"Somitigos, tibira e jimbanda"

Estes são os termos encontrados nos processos da Inquisição para se referir aos "sodomitas" brancos, índios e negros, respectivamente, quando os Visitadores do Santo Ofício instalaram seus tribunais na Bahia e em Pernambuco entre os anos 1591 e 1620. De um total de 283 culpas confessadas nestes tribunais, englobando blasfêmias, superstição, judaísmo e luteranismo, bigamia, feitiçarias etc. — há 44 casos de sodomia (15,5% dos desvios), sendo depois das blasfêmias o peca-

do mortal mais freqüentemente praticado pelos primeiros povoadores nordestinos (Siqueira, 1978: 227).

Como explicar a existência de tantos adeptos do amor de Sodoma neste começo de nossa história, se em Portugal desde o século XIII a lei ordenava que fossem castrados e colgados pelas pernas até morrerem os homens culpados do "pecado contra a natura" (Oliveira Marques, 1971: 128)? Às vésperas da descoberta do Brasil, as Ordenações Afonsinas, além de condenarem o homossexualismo com a pena de morte, filosofavam sobre a matéria: "Sobre todos os pecados, bem parece ser o mais torpe, sujo e desonesto, o pecado da sodomia, e não é achado outro tão aborrecido ante Deus e o mundo, como ele...", sendo a causa do Dilúvio universal, da destruição das cinco cidades contíguas a Sodoma e Gomorra, motivo da extinção da Ordem dos Templários etc. etc. Portanto, nada mais prudente que El Rey precavesse seu Reino de tantos perigos: "Mandamos e pomos por lei geral que todo homem que tal pecado fizer seja queimado e feito per fogo em pó, por tal que já nunca de seu corpo possa ser ouvida memória" (Livro V, t. 17: 53-4).

Com as grandes descobertas e expansão portuguesa pelos quatro ventos, Dom Sebastião se torna "rei de Portugal e dos Algarves daquém e dalém mar em África, Senhor da conquista, navegação e comércio da Etiópia, Arábia, Pérsia e da Índia etc.". No seu Regimento de 1574, na "Lei sobre o pecado de sodomia", El Rey atribui com justeza ao contato com estes novos povos o incremento do "pecado contra a natureza" no Reino lusitano: "Vendo eu como de algum tempo a esta parte foram algumas pessoas de meus Reinos e Senhorios culpados em o pecado nefando, de que eu recebi grande sentimento pela graveza do pecado tão abominável, de que meu Reino pela bondade de Deus tanto tempo foram limpos..." (Regimento de 1574: 20).

De fato, ao chegarem na África, Japão, Índia e Brasil, os portugueses encontraram diversos povos e sociedades que praticavam abertamente o homossexualismo tanto masculino quanto feminino. Mais ainda: em algumas conquistas, os sodomitas eram alvo de distinção e respeito, ocupando posições importantes dentro da hierarquia social. Apenas como ilustração: de um total de 76 sociedades estudadas pelos antropólogos Ford & Beach, incluindo todas as raças e continentes, em 64% o homoerotismo era público, aprovado e reconhecido favoravelmente, sendo que, nas 36% restantes, a homofilia era praticada raramente ou em segredo, sendo alvo de hostilidade por parte da cultura local (1952: 129-34). Nossa sociedade, herdeira da moralidade judaico-cristã, infelizmente situa-se dentro do grupo minoritário que hostiliza o homoerotismo.

Tomemos como referência duas áreas culturais que serviram de matriz na formação da sociedade brasileira: os Tupinambá e os nativos de Angola. Começemos pelos ameríndios. Diz Gabriel Soares de Souza em 1587: "São os Tupinambá tão luxuriosos que não há pecado de luxúria que não cometam. São muito

afeiçoados ao pecado nefando, entre os quais se não tem por afronta, e o que se serve de macho se tem por valente e contam esta bestialidade por proeza. E nas suas aldeias pelo sertão há alguns que têm tenda pública e quantos os querem como mulheres públicas" (1971: 308). Léry, Gandavo, Pero Correia, Abbeville, Rodolfo Garcia também observaram práticas homossexuais entre os primeiros habitantes do Brasil (Fernandes, 1963: 160), sendo que para os demais grupos indígenas da América (Caribe, Norte e América Espanhola), Raquena encontrou 82 tribos que praticavam amplamente a sodomia em suas mais variadas expressões (1945: 24-7). Antropólogos contemporâneos observaram igualmente a prática do homossexualismo entre os índios de norte a sul do Brasil: entre os Nambikwara (Lévi-Strauss, 1948: 400), Guaiakil (Clastres, 1972: 273-308), Kaingang (Henry, 1964: 18), Tapirapé (Wagley, 1949: 160) etc. etc.

Quanto à prática do homossexualismo na África tradicional, dispomos de dezenas de depoimentos de antropólogos contemporâneos, cujas informações foram analisadas por Ford & Beach. Entre os africanos que praticavam tradicionalmente a "pederastia", temos os Daomeanos, Ila, Lango, Nama, Siwan, Tamala, Thonga (Ford & Beach, 1952: 130); é igualmente encontrada o homossexualismo entre os Nupe da Nigéria (Nadel, 1947: 152), entre os Azande (Evans-Pritchard, 1937: 56), entre os Khoisan da África do Sul (Schapera, 1941: 242) etc.

O que mais nos interessa, por hora, é a evidência do "amor socrático" entre os africanos da costa ocidental por ocasião do tráfico negreiro. E dispomos de duas referências da época que confirmam tal presença. Eis o que revelava em 1681 o Capitão Cardonega em sua *História geral das guerras angolanas*, considerado pela crítica observador cuidadoso e fidedigno: "Há entre o gentio de Angola muita sodomia, tendo uns com outros suas imundícies e sujidades, vestindo como mulheres. Eles chamam pelo nome da terra: quimbandas, os quais, no distrito ou terras onde o s há, têm comunicação uns com os outros. E alguns deles são finos feiticeiros para terem tudo mau e todo o mais gentio os respeita e os não ofendem em coisa alguma. Andam sempre de barba raspada, que parecem capões, vestindo como mulheres" (1942: 259). A outra referência acima aludida será transcrita mais adiante.

Praticado livremente pelos brasis autóctones e pelos africanos que para cá vieram trazidos, praticado clandestinamente em Portugal pelos lusitanos, mouros e judeus, o homossexualismo encontrou no Brasil quinhentista condições as mais favoráveis para seu florescimento. Imbuídos da idéia de que "abaixo do Equador não há pecado", favorecidos pela imensidão de terra e falta de controle policial e moral, beneficiados pela situação colonial que conferia aos brancos o direito legítimo de usar (e abusar) dos negros e índios seus escravos, e finalmente considerando o desequilíbrio dos sexos que marcou longos períodos do Brasil de antanho (Gorender, 1978: 333-40; Mott, 1978: 1199), só nos resta concluir que a "Terra dos Papagaios" era ambiente muito favorável ao desenvolvimento de expressões

sexuais mais livres e criativas. As heresias – ou seja, reinterpretações dos princípios teológicos oficiais – pululavam na área da moralidade sexual: vários são os colonos acusados na Inquisição de defenderem o ponto de vista de que "a cópula entre pessoas solteiras não constituía pecado" (Porto, 1968: 164); o colono Domingos Pires, de Pernambuco, é denunciado em 1593 de ter declarado que "dormir carnalmente com uma negra ou com mulher solteira não era pecado mortal" (Denúncias de Pernambuco, 1929: 115); outro pernambucano dissera que precisavam "sete pecados de dormir com mulher solteira para fazer um pecado mortal" (Denúncias de Pernambuco, 1929: 140) e estoutro afirmou que "podia dormir carnalmente com qualquer índia e não pecava nisso, bastando dar-lhe uma camisa ou qualquer coisa, porque dormir com uma mulher solteira não era pecado mortal pagando-se seu trabalho" (Denúncias de Pernambuco, 1929: 210). Heresias morais, diga-se *en passant*, que eram fartamente praticadas pelos primeiros povoadores nordestinos e pelos seus descendentes: na Devassa realizada na Comarca do Sul da Bahia, no ano de 1813, 51,3% das denúncias de desvio pecaminoso referiam-se à prática de "imoralidades sexuais", notadamente da amancebia (Mott, 1981: 3), chegando à calamitosa cifra de 95,2% das acusações nas Minas Gerais no ano de 1734 (Carrato, 1968: 16).

Como a sodomia constituía pecado muito mais grave do que a amancebia, a bigamia, o adultério – equivalendo na gravidade e condenação ao crime de lesa-majestade (Ordenações Manuelinas, Livro V, t. XII) –, punida com morte na fogueira, mesmo sendo bastante praticada – conforme mostraremos a seguir –, o temor da fogueira impedia certamente que se tornasse assunto de conversação, como ocorria com os outros desvios na moralidade heterossexual. Não obstante continuar na categoria de "nefando", isto é, "indigno de se falar" (Constituições da Bahia, 1853: § 958), sua gravidade execrável não era de todos conhecida. O primeiro sodomita a se confessar em Salvador, o Padre Frutuoso Alvares, 65 anos, disse que alguns de seus parceiros "por serem pequenos demais não entendiam ser pecado" (Confissões da Bahia, 1935: 20); Antonio de Aguiar, 20 anos, morador em Matoim no Recôncavo, disse: "sabia que era pecado, mas não que era tão grave" (Confissões da Bahia, 1935: 152). Belchior da Costa tinha 14 anos e dormia na mesma cama com Mateus Nunes, 20 anos, quando este "começou a solicitar de maneira que com efeito chegou a dormir com ele carnalmente, metendo nele seu membro desonesto pelo vaso traseiro dele, cumprindo nele assim como fizera com mulher por diante, consumando o pecado de sodomia". Perguntado pelo inquisidor se tinha consciência de seu pecado, respondeu que "naquele tempo não entendeu ele confessante bem ser isso pecado" (Confissões da Bahia, 1935: 115). Passemos do nível das representações para o real.

Vejamos então sumariamente alguns aspectos da prática da sodomia no Nordeste colonial. Conforme antecipamos, nossa fonte para essas reflexões são os livros de confissão e denúncia do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição refe-

rentes às visitas realizadas na Bahia entre 1591 e 1593 e em Pernambuco entre 1593 e 1595, e numa segunda visita realizada em Salvador entre 1618 e 1620. De acordo com o levantamento realizado por Sônia Siqueira, na primeira visita baiana constaram dezenove confissões de sodomia, sendo dezoito na segunda, totalizando 37 somitigos (1978: 228). De acordo com nosso levantamento (incluindo também as confissões e denúncias do Pará), conseguimos até o presente identificar 135 sodomitas, possuindo para cada caso uma ficha de identificação com nome, cor, naturalidade, estado civil, ocupação, filiação, moradia, idade da primeira e das demais relações homossexuais, nome e identificação dos parceiros, local, horário e descrição das relações. Infelizmente nem todos os processos – sobretudo as denúncias – fornecem informação completa sobre os acusados de sodomia, tanto que sabemos a cor apenas de 67 dos somitigos. A saber:

COR/ETNIA DOS SODOMITAS

Branços	40
Mulatos	10
Pretos	6
Mamelucos	4
Índios	3
Morenos	3
Mourisco	1
TOTAL	67

De acordo com as estimativas do Barão de Rio Branco, em 1584 os brancos deveriam representar por volta de 44% da população do Brasil, sendo 32% os índios mansos e 24% os negros. Capistrano de Abreu avalia em 50% os brasis, 34% os negros e 16% os brancos para o mesmo período. Dos 285 acusados no Tribunal da Bahia, 73% eram brancos, 24% mestiços e negros e 3% índios (Quirino, 1966: 14-5). Dada a diversidade dessas estimativas, não temos condições de aquilatar a representatividade dos diferentes grupos étnicos na prática do "uranismo" nestes primórdios de Brasil. O que se evidencia, entretanto, é a predominância dos sodomitas brancos (60,7%), seguidos de 24,3% de mestiços de variegados fenótipos, 9% de negros e 6% de índios, os sodomitas de cor representando por conseguinte aproximadamente 40% desta população de pecadores.

Ao todo foram processadas 46 pessoas acusadas de sodomia cujos parceiros eram "de cor" diferente da própria, neste número incluindo-se também os sodomitas de cor que mantiveram intercurso sexual dentro do próprio estoque racial. Destes, dispomos de informação sobre a ocupação profissional dos seguintes:

- BRANCOS: 3 estudantes, 2 criados, 1 capitão, 1 feitor, 1 advogado, 1 escrivão, 1 senhor de engenho, 1 pagem do Governador.
- NEGROS: 5 escravos, 2 criados forros, 1 pedreiro.
- MULATOS: 3 escravos, 3 forros, 1 pajem, 1 mestre, 1 "crioulo de casa".
- MORENOS: 1 morador num mosteiro, 1 criado.
- ÍNDIOS: 2 escravos.
- MOURISCO: 1 cozinheiro.

Obviamente, quanto mais próximas do estoque racial branco, as ocupações tendem a se sofisticar ou serem mais rentáveis, degradando-se à medida que os indivíduos mais se aproximam da pureza étnica de cor, seja negra, seja índia: é uma lei universal intrínseca à dinâmica dos sistemas escravistas multirraciais. Não deixa de ser sintomático que 1/5 dos sodomitas cuja profissão é conhecida estivessem empregados em serviços domésticos, na qualidade de criados, pajens, "crioulos de casa", "morador num mosteiro". Embora homossexualismo não implique obrigatoriamente assumir comportamentos, ocupações ou trejeitos do outro sexo – e a quantidade de homossexuais famosos do passado e presente que brilharam como militares é uma prova incontestável deste enunciado (Ellis, 1933: 14-6) –, uma pequena parcela de homossexuais manifesta preferências para atividades e trabalhos do sexo oposto, fenômeno observado não só entre os "invertidos" nativos da África e da América (Clastres, 1972), como igualmente entre os sodomitas brancos no Brasil colonial: Baltasar da Lomba, homem solteiro, "já velho de seus 50 anos, costuma coser, fiar e amassar (pão) como mulher" (Denúncias de Pernambuco, 1929: 399).

Dos 46 somitigos de cor, ou que mantiveram relações sexuais inter-raciais, temos as seguintes composições interétnicas nas seguintes frequências:

RELAÇÕES INTERÉTNICAS ENTRE SODOMITAS

Branco + Mulato	9
Branco + Mameluco	5
Branco + Negro	3
Branco + Mourisco	3
Branco + Moreno	2
Branco + Índio	1
Negro + Negro	3
Índio + Índio	1
Mameluco + Mulato	1

O pequeno número de relações intra-raciais entre os sodomitas de cor (cinco num total de 28) deve ser explicado certamente não pela menor prática da "pederastia" entre os não-brancos, mas pelo policiamento menos efetivo e menor controle social a que estas populações subalternas estavam sujeitas. Pelos matos ou em suas choupanas e senzalas, estavam mais livres do olhar perscrutador dos familiares do Santo Ofício, o que não acontecia com os colonos brancos, os maiores alvos da Inquisição não só por serem mais visíveis socialmente, como por representarem presa mais interessante para o Tribunal, posto que os bens dos sodomitas (assim como de outros culpados) revertiam parte para os delatores, parte para a Coroa del Rey (Ordenações Manuelinas, Livro V, t. XII: 48). Observe-se que os brancos, majoritários, mantêm relações preferencialmente com mestiços, sendo poucas as relações envolvendo brancos com índios ou negros puros. Em que medida tal constatação concordaria com o enunciado de Thales de Azevedo de que "são mais aprovados os casamentos entre indivíduos de características antropofísicas não muito distantes" (1966: 7)? Se para as uniões oficiais tal tendência parece ser dominante, para as uniões livres o mesmo autor reconhece que a regra "diminui nitidamente". Já em 1700, o jesuíta Benci ponderava escandalizado: "Quantos senhores há casados com mulheres dotadas assim de honra e fermosura, e as deixam talvez por uma escrava enorme, monstruosa e vil?" (1977: 103). Caso aliás que foi observado pelo viajante Gentil de la Barbinais, nesse mesmo período: diz ele que conheceu um reinol que largou sua encantadora lisboeta "pelo amor de uma negra que não teria merecido as atenções de mais feio preto de toda a Guiné..." (apud Freyre, 1966: 478). Uniões livres envolvendo parceiros de fenótipos extremos foram observadas também no milieu homófilo no tempo do Império: "Um notável advogado do foro do Rio de Janeiro, na década de 1860, apesar de casado com uma fluminense de rara beleza e esmerada educação, ia solicitar prazeres contranaturais até mesmo entre indivíduos os mais repelentes. Conta-se que fora procurar um africano espadaúdo, musculoso, de feições chatas e grossas, para partilhar debaixo de seu teto o próprio leito, desprezando o tálamo onde refreava as lágrimas uma infeliz abandonada..." (Pires de Almeida, 1906: 168).

Nessas ligações homoeróticas heterocromáticas nem sempre a iniciativa da relação parte do branco dominador: há casos em que o "sedutor" é da raça inferiorizada. Assim foi o que ocorreu com Bastião de Moraes, pernambucano, filho do Juiz de Vila de Igarauçu, 18 anos: dormia ele certa noite em casa de seu tio quando um mulato escravo da casa, Domingos, 22 anos, veio "à sua cama e o provocou a pecarem de maneira que, com efeito, o dito Domingos virou a ele confessante com a barriga para baixo e se lançou de bruços sobre suas costas e com seu membro viril desonesto penetrou no vaso traseiro dele, confessante, e dentro dele cumpriu, fazendo com ele por detrás como se fizera com mulher por diante, e ele isto mesmo fez também ele confessante com o dito Domingos, de

maneira que ambos alternadamente consumaram na dita noite duas vezes o pecado nefando de sodomia, sendo um deles uma vez agente e outra paciente" (Confissões de Pernambuco, 1970: 25-6).

Outro menino, Bartolomeu Pires, 11 anos, branco natural de Olinda, dormia tranqüilamente na mesma rede com João Fernandes, mameluco de 18 anos, quando este, "estando ambos com camisas, sem ceroulas, começou a provocar que se queria pôr em cima dele, confessante, e assim procederam a tanto que o dito mameluco se lançou de costas e ele confessante levantando as pernas do dito mameluco se lançou de bruços sobre ele e meteu seu membro viril pelo vaso inferior do mameluco, tendo ajuntamento carnal, nefando e sodomítico" (Confissões de Pernambuco, 1970: 45).

O "sedutor" nesta outra acusação é um mulato forro de nome Mateus Duarte, 50 anos, que "há um ano e meio esteve preso na cadeia de Salvador, acusado de ter cometido o pecado nefando de sodomia, segundo é público, o qual dizem que cometeu para o dito pecado a um moço branco de 17 anos e que o dito moço não consentiu e gritou. O mulato encontrava-se fugido da cadeia" (Denúncias da Bahia, 1925: 249).

Nas relações sodomíticas inter-raciais encontramos todo um continuum de interações, ora os brancos exercendo seu poder e prepotência de casta superior, ora os "de cor" encontrando mil artifícios para serem eles os donos do poder ao menos neste microuniverso diádico ditado pelo homoerotismo. Embora disponhamos de documentação provante de que ao menos no Pará, nos meados do século XVIII, um senhor abusou violentamente de dezenove cativos seus, causando em vários deles traumatismo ano-retal, levando alguns inclusive a falecer devido à infecção (Amaral Lapa, 1978: 261), nestes primórdios da história nordestina nenhum escravo acusou seu senhor de tê-lo sodomizado com a mesma violência documentada para o Grão-Pará. Dispomos entretanto de alguns casos onde transparecem nítidas situações de dominação senhorial. *Verbi gratia*: Pero Garcia, senhor de um engenho em Peroaçu, no Recôncavo da Bahia, aos 42 anos, embora casado, descobriu as delícias do amor homossexual: acusa-se que "vencido pelo apetite da carne, cometera o pecado nefando de sodomia" com quatro parceiros: dois mulatos forros, moradores em sua casa, e mais dois escravos, sendo a última vez com "Jacinto, um moleque negro, seu cativo, que teria naquela época de 6 para 7 anos, pouco mais ou menos" (Confissões da Bahia, 1963: 444).⁵ Neste caso é impossível saber se houve ou não violência física ou constrangimento moral por parte do senhor em relação a seus subalternos. O que sabemos é que sua relação com o mulato Joseph era tão regular que "duas negras da terra chamavam ao dito mulato 'manceba' de seu senhor".

Gaspar Rois, 30 anos, feitor de engenho em Pirajá, nos arredores de Salvador, foi acusado de "pecar algumas vezes no nefando com Matias, 25 anos, negro da Guiné, seu escravo, atando-o e constrangendo-o, e por amor disso o negro fu-

gira para a casa de Manoel de Miranda, onde disse que o dito feitor o constrangia a pecar no dito nefando" (Confissões da Bahia, 1935: 54). Esta é a mais explícita acusação de constrangimento homossexual envolvendo parceiros de raças e classes diferentes: um feitor branco e seu escravo africano. Acusação semelhante recaiu sobre o advogado Felipe Thomaz, judeu português, casado, "que cometera o seu escravo mulato Francisco para o pecado nefando de sodomia e que por isso lhe fugira para a fazenda de Antonio Cardoso de Ramos. E soube mais que o dito mulato se queixava de que o denunciado o mandava estar em camisa e sem calças quando lhe escrevia de noite..." (Denúncias da Bahia, 1927: 107).

Nem sempre, todavia, os brancos lançam mão de sua condição estamental como estratégia política de dominação vis-à-vis seus parceiros carnavais. O já citado Baltasar da Lomba, que causava estranheza a seus contemporâneos pelo saber "coser, fiar e amassar como mulher", é acusado de ter praticado nefandices com diversos índios e mais ainda: "haverá 3 ou 4 anos, uma escrava brasila vira o dito Baltasar com um negro, fazendo o pecado nefando em cima de umas ervas fora de casa" e outra vez outro denunciante declarou ao Visitador que "às escuras, e por uma abertura da porta, poz a orelha e aplicou o sentido e ouviu falar no quarto o dito Baltasar da Lomba com um índio de nome Acahuy, 20 anos, e os sentiu que estavam ambos em uma rede e sentiu a rede rugir e a eles ofegarem como que estavam no trabalho nefando, e ouvindo do dito índio umas palavras na língua, que queriam dizer 'queres mais?' como coisa que acabassem de fazer o pecado e o dito Baltasar disse então que saíssem fora a urinar" (Denúncias de Pernambuco, 1929: 399-401). O tom da pergunta do índio, o uso da própria língua ameríndia e a situação social do branco, cuja profissão era "ser criado", sugerem uma relação de mútuo consentimento e camaradagem, apesar da diversidade racial dos parceiros. Os já citados casos em que a iniciativa ou mesmo sedução homossexual partiu de rapazes "de cor" reforçam a ilação de que nem sempre as relações entre somitigos repetia o parâmetro hierárquico de o branco ser o dominador. Situação semelhante provavelmente deveria ocorrer também nas relações heterossexuais envolvendo brancos e mulheres de cor.

Poderia o leitor indagar se a divisão dos papéis no ato sexual implicaria uma repetição na esfera homoerótica da mesma estratificação sócio-racial observada na sociedade colonial brasileira. Em outros termos: haveria coincidência em ser branco o sodomita ativo (chamado na época de "agente") e de cor os passivos (na época cognominados de "pacientes")? Teria credibilidade Gilberto Freyre quando sugeriu que as mulheres de cor, notadamente as mulatas – e, por analogia, os "passivos" –, teriam uma propensão tradicional para comportamentos sexuais masoquistas?

Dos 67 somitigos sobre os quais dispomos de informação sobre a cor, para 43 sabemos qual a posição assumida predominantemente no intercuro sexual. Este é o conteúdo do quadro abaixo:

COR E POSIÇÃO NO ATO SEXUAL

	"Ativo"	"Passivo"	"Troca-troca"	Total
BRANCOS	6	5	4	15
NEGROS	4	5	—	9
ÍNDIOS	2	1	—	3
MESTIÇOS	4	8	4	16
TOTAL	16	19	8	43

A leve superioridade dos brancos assumindo postura de "ativos" não chega a ser representativa, o mesmo podendo ser dito quanto aos "pederastas" negros que foram "pacientes". O grupo que mais chama a atenção neste quadro é o dos mestiços: num total de dezesseis sodomitas, apenas quatro comportaram-se exclusivamente como "agentes", sendo que o dobro foi passivo e quatro fizeram "troca-troca". Se "passividade" fosse sinônimo de decadência moral, como muito bem questiona Michel Misse na sua tese *O estigma do passivo sexual* (1979: 31), aí estaria mais uma prova para os defensores de teorias racistas que interpretam a miscigenação como causadora de degenerescência racial e moral. Em 1897 Viveiros de Castro ao escrever sobre "atentados ao pudor" citava uma escritora ilustre que no 2º Congresso de Antropologia Criminal dizia: "As épocas de mestiçagem são as mais fecundas na criminalidade e na corrupção dos costumes, porque os mestiços, a par de uma inteligência largamente desenvolvida, são baldos de senso moral e propensos à lubricidade..." (1934: VII). Evidentemente que apenas numa perspectiva androcêntrica e machista — o que vale dizer, falocrática — é que se atribui ao "penetrador" o atributo de "ativo", rotulando-se a mulher ou o pederasta, por serem "receptores", de "passivos". Mas até que ponto ser "ativo" se identifica com ser dominador, agredir, forçar? Até que ponto o coito resulta sempre num "coitado"? Se nas relações heterossexuais envolvendo raças e classes diferentes consolida-se tradicionalmente como privilégio dos machos brancos a posse não só das mulheres de sua própria raça, mas inclusive das fêmeas dos demais grupos étnicos — a recíproca não sendo verdadeira para os homens de cor nem para as mulheres brancas —, nas relações homossexuais, embora já tenhamos noticiado episódios de prepotência por parte de certos brancos poderosos vis-à-vis parceiros sexuais de cor, o certo é que ser "agente" no pecado nefando não implica privilégio de raça, classe ou idade. Prova disto é que há brancos que são "pacientes" de negros, índios, mamelucos, mulatos etc. Mais ainda: são exatamente os brancos que mantêm com mais frequência relação de "reciprocidade equilibrada" (Sahlins, 1968: 83), fazendo "troca-troca" com dois mamelucos, com um mulato e outro mourisco.

Antes de concluir essas reflexões relativas à prática da sodomia por parte dos primeiros colonos do Nordeste brasileiro, valeria referir dois aspectos mar-

cantes das relações nefandas entre a população de cor da Bahia colonial. A primeira observação refere-se à existência de uma relação estável entre sodomitas da mesma raça e de igual situação jurídico-social: trata-se de dois índios escravos, moradores na ilha da Maré, na Bahia de Todos os Santos. Segundo seus acusantes, "era público e notório que Joane além de fazer o pecado nefando com outros muitos, usando de fêmea, ora particularmente está com o índio Constantino, amancebado como se foram homem com mulher, servindo com o dito índio Joane de mulher e o dito Constantino de homem" (Denúncias da Bahia, 1925: 569). Este "caso" era conhecido "por todos os negros e índios da Maré e assim o dizem todos eles comumente e publicamente". Joane devia provavelmente ser um dos "tibira" que os primeiros cronistas descreveram como existindo numerosos nas aldeias Tupinambá das ilhas do Recôncavo. Relação estável de "amancebia", pública e notória, com divisão explícita de papéis sexuais, é esta a primeira referência de que se tem notícia entre os homossexuais ameríndios do Brasil.

Outra referência interessante encontrada nos processos do Santo Ofício é a que envolve o sapateiro Francisco, natural do Congo, cativo de Antonio Pires, morador abaixo da igreja da Misericórdia, o qual tinha fama entre os negros de ser somitigo. Seu acusante, o lisboeta Matias Moreira, cristão-velho, disse que, "em Angola e Congo, nas quais terras ele denunciante andou muito tempo e tem muita experiência delas, é costume entre os negros gentios trazerem um pano cingido com as pontas por diante, os negros somitigos, que no pecado nefando servem de mulheres pacientes, aos quais pacientes chamam, na língua de Angola e Congo, 'jimbândaa', que quer dizer somitigos pacientes". Ouvindo dizer que o dito Francisco era sodomita, certa feita "viu ele denunciante ao dito negro trazer um pano cingido assim como na sua terra em Congo trazem os somitigos pacientes, e logo o repreendeu disso e o dito Francisco lhe respondeu que ele não usava de tal e o repreendeu também porque não trazia o vestido de homem que lhe dava o seu senhor, dizendo-lhe que em ele não querer trazer o vestido de homem, mostrava ser somitigo, pois também trazia o dito pano do dito modo e contudo lhe negou que não usava de tal. E depois o tornou ainda duas ou tres vezes a ver nesta cidade com o dito pano cingido e tornou a repreender e já agora anda vestido em vestido de homem" (Denúncias da Bahia, 1925: 406-7).

Este Francisco Congo pode ser considerado o primeiro travesti do Brasil, o homossexual mais corajoso de que se tem notícia neste começo de nossa história, pois, além de ter fama entre os negros de ser somitigo, mesmo repreendido continuou por certo tempo a usar traje típico de "jimbândaa" (ou "quimbândaa", como grafou o Capitão Cardonega em 1681, em documento citado à página 173). O pobre sapateiro congolês incorria, pelo seu proceder, em dois graves pecados punidos pelo Direito Canônico: crime de sodomia e crime de "fingir ser de diferente estado e condição": "o homem que se vestir em traje de mulher pagará 100 cruza-

dos e será degredado para fora do Arcebispado da Bahia arbitrariamente, conforme o escândalo que der e efeitos que resultarem" (Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, 1853: § 939 e 958).

Como se observa a partir do exposto até aqui, não havia lugar na sociedade colonial brasileira para a publicidade do "vício de Veneza": o espectro da fogueira impelia os "pederastas" a fazerem total segredo de seu homoerotismo. Os somitigos de cor, menos informados do perigo da Inquisição, eram mais ousados, chegando a vestir-se a caráter, vivendo publicamente amancebados. Outros não acreditavam que pudesse ser efetiva a ação do Santo Ofício: Duarte de Angola, 20 anos, escravo dos jesuítas do Colégio da Bahia, disse que Joane, negro da Guiné, "por muitas vezes o perseguiu e cometeu com dádivas que fizesse com ele o pecado nefando, e que não o consentiu mas o repreendeu e lhe disse que era caso de os queimarem, ao que o dito Joane lhe respondeu que também Francisco Manicongo fazia o dito pecado com outros negros e que não o queimavam..." (Denúncias da Bahia, 1925: 408).

O medo da fogueira devia ser um tormento para os gays daquela época:⁶ quando o primeiro sodomita foi preso no Brasil, o mulato Mateus Duarte, forro, 50 anos, "que já pinta de branco", era voz corrente na Bahia que "o dito mulato ia ser queimado" (Denúncias da Bahia, 1925: 467). Dez anos antes da chegada do primeiro inquisidor ao Brasil, o mulato Fernão Luiz, de Matoim, "depois de ter cometido o pecado nefando com um moço das Ilhas (da Madeira?), por não ser descoberto matara ao dito moço e a seu pai e mãe, com peçonha que lhes deu em uma galinha para comer" (Denúncias da Bahia, 1925: 466). O já citado advogado Felipe Thomaz, cristão-novo, tão injuriado estava de ser sodomita "que anda de provérbio entre brancos e negros", chegou ao excesso semelhante ao mulato supracitado: "matou um moço que o servia de criado, por ter cometido com ele o dito pecado e para que o não descobrisse".

Cinco anos antes da instalação do Tribunal da Inquisição na Bahia, Gaspar Rois pagou 10 cruzados ao Juiz Eclesiástico Antonio Gomes para queimar o auto que contra ele se levantara, por pecar no nefando com o guinéu Matias (Confissões da Bahia, 1935: 52). Em todos esses casos de extrema violência o que se evidencia é o terror da fogueira e a tentativa de se apagar as provas do crime nefando nem que para tanto o recurso fosse matar o cúmplice, arriscando-se o falto-so a incorrer e ser condenado por um crime punível pelo tribunal civil.

A clandestinidade, segredo e discrição a que deviam se submeter os homossexuais forçavam-nos a uma coalescência e cumplicidade que neutralizava as barreiras de raça e mesmo de hierarquia social. Um escravo que acusasse com provas seu senhor do execrável pecado poderia levá-lo às barras do tribunal, quiçá mesmo à fogueira. Tal situação de clandestinidade e punibilidade a que estavam sujeitos os nefandistas do século XVI e XVII é a meu ver o que torna

específicas as interações raciais deste pequeno segmento social. Sendo a homossexualidade uma relação clandestina que se restringia ao segredo das alcovas ou aos ermos das matas, estavam por conseguinte os sodomitas livres do controle e censura social que certamente deviam pesar sobre os brancos em suas relações com parceiras de cor. Embora nunca se tenha cumprido no Brasil a proibição de casamentos interétnicos, como ocorreu por exemplo em Cuba (Martinez-Alier, 1973: 453-72), e houvesse aqui bastante tolerância face às uniões livres dos brancos com mulheres de cor, nem por isso as esposas brancas deixaram de reprimir as ousadias de seus maridos infiéis, repressão que temos documentada para a Bahia meridional dos inícios do século XIX (Mott, 1981) e que Gilberto Freyre diz atingir requintes de crueldade: "Não dois nem três, porém muitos são os casos de crueldades de senhoras de engenho que mandavam arrancar os olhos de mucamas bonitas e trazê-los à presença do marido à hora da sobremesa. Baronesas já de idade que por ciúme ou despeito mandavam vender mulatinhas de 15 anos a velhos libertinos. Outras que espatifavam a salto de botina dentaduras de escrava, ou mandavam-lhes cortar os peitos, arrancar as unhas, queimar a cara ou as orelhas. Toda uma série de judiarias. O motivo, quase sempre, o ciúme do marido. O rancor sexual. A rivalidade de mulher com mulher" (1966: 362). Entre os sodomitas, posto que "o segredo era a alma do negócio", vale dizer, da sobrevivência, não havia lugar para toda essa violência, nem por parte do ciúme de terceiros, nem por parte de um dos amantes, pois qualquer excesso poderia redundar na delação. E, embora também o delator fosse culpado, quem tomasse a iniciativa de primeiro se confessar arrependido gozava do beneplácito e perdão, muito embora estivesse sujeito a torturas e castigos mais leves, como ser açoitado publicamente, ser enviado para as galés do Reino, ser degredado para fora da cidade ou para a África, jejuar e rezar os salmos penitenciais, percorrer a nave da igreja de peito nu carregando vela acesa e se autoflagelando etc. (Siqueira, 1978: 367ss; Sinistrari, s/d).

Sendo a relação homoerótica uma interação não reprodutora, motivada unicamente por impulsos libidinosos, a aproximação de pessoas de raças diferentes não passa por outro crivo senão o da atração sexual ou afetiva, fato que não ocorre com igual intensidade nas relações heterossexuais, onde uma cópula de um branco com uma mulher de cor poderá redundar num mestiçinho indesejado. Se ainda hoje em dia, a quase cem anos da abolição, o temor de uma prole mestiça impede e inibe muitos casais heterocromáticos de se unirem em matrimônio, com mais razão, durante o período escravista, a cor escura devia ser uma variável levada em consideração e inibidora de eventuais casamentos inter-raciais, sobretudo quando um dos envolvidos era de classe superior. "Casamentos de pessoas de cor diferente sempre produzem algum mal-estar ou mesmo abalo nas famílias e

nos meios em que ocorrem", ensina o baiano Thales de Azevedo (1966: 6). Mesmo presenciando no Brasil antigo uma grande tolerância nas uniões sexuais livres envolvendo brancos com mulheres de cor, tolerância estendida também para os filhos bastardos, nas classes dominantes a norma, em se tratando de casamentos, sempre foi a "endogamia hipergâmica", isto é, "a regra de casamento que interdiz a uma pessoa de um grupo social (casta, classe etc.) eleger seu cônjuge num grupo que lhe seja social (ou racialmente) inferior" (Panoff, 1973: 137). O viajante Expilly em meados do século passado escrevia a esse respeito: "Uma branca desposar um mulato? Isso raramente se vê nas altas-rodas, pois seria repelida por todos, apontada e excluída da sociedade. O mais opulento mulato é inferior ao branco, ele o sabe e lhe será lembrado" (apud Viotti da Costa, 1966: 278). Com os sodomitas nada disso devia ocorrer posto que as uniões eram secretas, não reprodutoras, e não implicavam ameaça para o patrimônio dos brancos ricos.

À guisa de conclusão

Tenho dificuldade de concluir este trabalho não só por tratar-se de uma pesquisa em andamento, ainda inconclusa, como pela própria natureza de seu conteúdo polêmico e delicado, posto que aborda temas pouco estudados na Academia. Alguns assinariam junto com o vetusto professor de Medicina Legal da Universidade de Berlim, Dr. Casper, quando disse: "se o interesse da ciência é sagrado, acima da ciência está a moral, bem mais sagrada ainda..." (apud Lima, 1934: 3). A estes eu responderia citando o prof. Estácio de Lima, antigo catedrático de Medicina Legal da Universidade onde hoje tenho a honra de lecionar: "Nenhuma ferida física ou moral por mais corrompida que esteja deve espantar àquele que se devota à ciência do homem, obrigando-o a tudo ver, permitindo-lhe também tudo dizer" (Lima, 1934: 4). Evidentemente que não considero o homossexualismo como ferida, muito menos como anormalidade, perversão, pecado, imoralidade etc. etc. E aí se coloca mais um problema que me dificulta concluir esta comunicação: minha situação de "acadêmico militante". Lévi-Strauss sugere um caminho: "Uma vez formulada a distinção entre objeto e sujeito, o próprio sujeito pode de novo desdobrar-se do mesmo modo, e assim por diante, de maneira ilimitada, sem ser jamais reduzido a nada. A observação sociológica (...) extrai-se graças à capacidade do sujeito de objetivar-se indefinidamente, isto é (sem chegar jamais a omitir-se como sujeito), de projetar para fora frações sempre decrescentes de si mesmo. Teoricamente, pelo menos, esse desmembramento não tem limite, a não ser o de implicar sempre a existência de dois termos como condição de sua possibilidade" (Lévi-Strauss, 1974). Sujeito e objeto – eu e "meus" sodomitas mantemos uma relação que escapa à dialética (e diga-se *en passant* que En-

gels, em sua única referência à homossexualidade – dos gregos –, rotula-a de "prática repugnante" – Engels, 1944: 89), na medida em que minha síntese enquanto pesquisador não nega, antes pelo contrário fornece-me elementos positivos que alimentam minha práxis voltada para a defesa da igualdade de direitos para os homossexuais brasileiros da atualidade. Não escondo esse meu envolvimento efetivo e afetivo com a homossexualidade: após milênios de clandestinidade, opressão, intolerância, carnificina (300 mil gays foram assassinados pelos nazistas! – Lauritsen & Thorstad, 1974), finalmente há espaço para que os "objetos" de estudo comecem a falar, tenham voz. Não postulo uma antropologia feminina, uma sociologia negra, uma etnologia carajá, nem uma psiquiatria gay, mas defendo sim que negros, mulheres, homossexuais, índios, palestinos etc. tenham direito de fazer ciência, que sejam os porta-vozes preferenciais de seu povo, inclusive dentro da Academia. Só o futuro dirá se essa nova ciência, feita pelos "povos primitivos, pervertidos, sexo frágil etc.", produziu resultados menos desastrosos do que a ciência feita apenas pelos cidadãos "normais" que até há pouco, nesta mesma academia a que tenho a honra de pertencer, ensinaram que negro era inferior e até hoje explicam o homossexualismo como decorrente de uma inflamação de uma certa glândula na 14ª ou 17ª semana da gravidez e advertem à população a ter cuidado com os gays posto que são dez vezes mais infectados de doenças venéreas que as prostitutas (Mott, 1982). Aliás, é essa mesma ciência que no capítulo dos "distúrbios do instinto sexual", além de rotular o homossexualismo como desvio e transtorno, inclui duas modalidades de perversão – pasme o leitor: "*crono-inversão*: é a propensão de certas pessoas por parceiros de cor diferente; e *etno-inversão*: é a manifestação erótica por pessoas de raças diferentes" (Veloso de França, 1977: 160).

Temos o privilégio de viver num período de grandes transformações tanto na Academia como no próprio sentido e significado da produção científica: o *magister dixit*, a cátedra vitalícia, as listas sêxtuplas, a decoreba e a palmatória pertencem ao museu das antigüidades. Hoje tem índios de cabeleira comprida fazendo universidade em Brasília, negros há mais de século ocupam lugares de destaque na inteligentzia brasileira, inclusive na Universidade, mulheres idem. Pergunto: quantos professores e professoras, seja em escolas primárias, seja nas universidades, quantos podem dizer publicamente que são homossexuais, sem perder seus empregos? E por que não? Por que nossa sociedade heterossexista e homofóbica teme que esses mestres digam a verdade científica em suas salas de aula, a saber, "que todas as expressões sexuais, desde que respeitem a liberdade alheia, são igualmente válidas, legítimas e saudáveis", conforme dizem os antropólogos brasileiros na moção aprovada no congresso brasileiro de 1981 da categoria. Somos privilegiados, repito, porque dispomos do respaldo da ciência para ensinarmos a nossos alunos o que o bom senso e os defensores dos direitos humanos cansam de repetir: que todas as raças são iguais, que todos os sexos (inclusive

o "terceiro sexo", para usar uma expressão do século passado) devem ter os mesmos direitos, que as diferenças (seja na cor, seja na expressão sexual) não devem implicar desigualdade.

Esta minha pesquisa sobre os sodomitas do Brasil colonial tem exatamente essa finalidade: resgatar a história secreta de um segmento social até então estigmatizado, escondido. Resgatar o passado de milhares de homens e mulheres cujo direito à história foi até então negado. E essa história nos revela que, apesar de toda a opressão a que estavam sujeitos os homossexuais – considerados como criminosos de lesa-majestade e punidos com a morte –, apesar da intolerância de que eram alvo, esses homens resistiram, desobedeceram, fizeram o amor da forma que gostavam, certos de que errados estavam quem os reprimia. E a tenacidade desses somitigos, tibira e jimbandas, mesmo sem a consciência histórica e o respaldo científico de que hoje nos beneficiamos, preparou o terreno para que hoje os gays tenham não apenas direito, mas inclusive orgulho de se assumirem homossexuais.

NOTAS

(1) Esta comunicação faz parte de uma pesquisa mais ampla que tem como título "Moralidade e sexualidade no Brasil colonial e na atualidade", que conta com o auxílio de uma bolsa do CNPq, a quem deixo impresso mais uma vez meu agradecimento. Declaro também minha gratidão a Aroldo Assunção, companheiro de militância e de pesquisa, que me auxiliou significativamente na sistematização deste material.

(2) De acordo com o § 302.0 do Código de Saúde seguido pelo INAMPS (Decreto nº 60501 de 14/3/1967, art. 113, § 1), a homossexualidade é considerada "desvio e transtorno sexual". Diversos países signatários da carta da OMS (Organização Mundial de Saúde), por pressão do movimento homossexual internacional, aboliram tal parágrafo.

(3) Como nem todos os colegas de Academia conhecem o teor dessas duas moções, aproveito este espaço para transcrevê-las integralmente tal qual foram por mim encaminhadas e aprovadas em plenário:

"Moção contra a discriminação sexual: Que a presidência e assembléia geral da SBPC apoiem oficialmente a campanha iniciada pelo movimento homossexual brasileiro contra toda forma de discriminação sexual. Que a SBPC se oponha energeticamente a todas as leis, códigos e posturas que, contrariamente à ciência, rotulam o homossexualismo como 'patologia'. Que nas próximas reuniões anuais da SBPC haja sempre espaço para debates interdisciplinares sobre a questão homossexual. Que a SBPC se comprometa a apoiar o encaminhamento do abaixo-assinado contra a discriminação sexual junto aos organismos governamentais competentes." *Salvador, 33ª Reunião da SBPC, 14/7/1981.*

"Moção contra a discriminação sexual: A exemplo da Associação Antropológica Americana, que em 1970 votou e aprovou uma moção pela liberdade sexual, propomos que a Associação Brasileira de Antropologia aprove e divulgue, na medida do possível, que:

I. Todas as expressões sexuais, desde que respeitem a liberdade alheia, são igualmente válidas e legítimas;

II. A discriminação sofrida em nossa sociedade por expressões sexuais consideradas desviantes atropela um direito de todo ser humano de fazer sexo como e com quem quiser;

III. A Antropologia, que tem no respeito pela alteridade e na luta contra o etnocentrismo sua *raison d'être*, apóia o direito do movimento das minorias sexuais de se organizar e ser respeitado da mesma forma que os demais grupos minoritários;

IV. Considerando que a homossexualidade tem sido uma das expressões sexuais mais reprimidas e desprezadas em nossa sociedade, a ABA enquanto órgão supremo dos antropólogos do Brasil, à imitação da SBPC, apóia a campanha nacional pela extinção do § 302.0 do Código de Saúde do INAMPS, que rotula o homossexualismo como 'desvio e transtorno sexual'. S. Paulo, 13ª Reunião da ABA, 6/4/1982.

(4) *Data venia*, transcrevo também esta última "Recomendação" aprovada pela reunião da SBPC de 1982: "1) Considerando a pequena produção científica no Brasil de pesquisas e trabalhos relativos à sexualidade humana em geral e à homossexualidade em particular; 2) Considerando que nos países desenvolvidos a produção científica nesta área tem crescido enormemente, gozando de incentivos e respeitabilidade por parte dos órgãos financiadores e instituições de pesquisa; 3) Considerando que no Brasil, sobretudo na área das Ciências Humanas, os projetos de pesquisa sobre a sexualidade em geral e a homossexualidade em particular têm sido mal recebidos, discriminados e considerados irrelevantes ou faltos de interesse científico, sendo por vezes indeferidos apesar da inquestionável qualidade científica e relevância social; Proponho: que a SBPC use de todo o empenho, oficiando às fundações, instituições de pesquisa e órgãos financiadores que acolham com idêntica objetividade científica e sem discriminação os projetos que tratem de temas relacionados com a sexualidade e homossexualidade, insistindo junto aos órgãos financiadores e fundações que instituem prêmios e estímulos aos projetos de pesquisa sobre temas de sexualidade." S. Paulo, 34ª SBPC, 12/7/1982.

(5) Pelo visto, nesta época, manter relações sexuais com crianças de idade menor não constituía grave perversão, tanto que o Cônego Jácome de Queiroz, mameluco, natural da capitania do Espírito Santo, 46 anos, confessou que certa noite "levou a sua casa uma moça mameluca que então teria 6 ou 7 anos, que andava de noite vendendo peixe pela rua, escrava cativa de Ana Carneira, mulher do mundo... depois de jantar e encher-se de vinho, cuidando que corrompia a dita moça pelo vaso natural, a penetrou pelo vaso traseiro e nele teve penetração sem poluição, e tanto que sentiu que era pelo traseiro, se afastou e tirou dela e isto lhe aconteceu uma vez, por seu desatento...". Haverá 7 ou 8 anos, "querendo corromper outra moça per nome Esperança, sua escrava, de idade de 7 anos pouco mais ou menos no dito tempo, cuidando que a corrompia pelo vaso natural, a penetrou também pelo traseiro... e a dita escrava depois ele vendeu a Marçal Roiz e está ora casada" (Confissões da Bahia, 1935: 46-7). Nenhuma referência sequer ao fato de tratar-se de crianças impúberes: o crime estava no erro do "vaso" e não na relação de poder do senhor-adulto com a criança-escrava.

(6) Propositadamente emprego aqui a expressão "gay" pois, de acordo com Boswell (1980: 43), desde o século XIII que na língua catalã-provençal se emprega o termo "gai" para referir-se a uma pessoa abertamente homossexual. Em seu livro *Cristandade, tolerância social e homossexualidade*, Boswell emprega este mesmo cognome para referir-se aos sodomitas da Idade Média: "Gay people in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century". Para sermos mais fiéis a nossas raízes lingüísticas, considero melhor o termo "gay" do que "homossexual", este último vocábulo somente tendo sido cunhado em 1869 por Benkert e divulgado em 1870 pelo médico alemão Westphal. Com uma certa ironia, usei nesta comunicação diversos termos antigos que até hoje são encontrados em textos sobre os homossexuais, a saber: "uranistas", "pederastas", "homófilos", "terceiro sexo", "nefandistas", "somitigos" e "sodomitas". A homossexualidade também foi cognominada com os epítetos de "vício de Veneza" (ou "vício italiano"), "amor socrático" (ou "amor grego"), "vício dos clérigos", "amor que não ousa dizer seu nome" etc. Conforme ficou patente, abordei neste trabalho apenas a homossexualidade masculina – e, embora o lesbianismo (também chamado de "tribadismo") seja tão praticado quanto a pederastia (masculina), inclusive constando nos processos da Inquisição diversos casos de lésbicas contumazes, deixamos para outros pesquisadores(as) o estudo e divulgação deste aspecto da sexualidade feminina.

BIBLIOGRAFIA

- ALTMAN, Dennis. *Homosexual: Oppression and Liberation*. New York, Avon Books, 1973.
- AMARAL LAPA, José Roberto. *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará*. Petrópolis, Vozes, 1978.
- AZEVEDO, Thales de. *Cultura e situação racial no Brasil*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1966.
- BENCI, Jorge S. J. *Economia cristã no governo dos escravos*. São Paulo, Grijalbo, 1977.
- BOSWELL, John. *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality*. Chicago, University of Chicago Press, 1980.
- BULLOUGH, V. L. et alii. *An annotated bibliography of homosexuality*. New York, Garland Publ. Inc., 1976, 2 vols.
- CARDONEGA, Antonio de Oliveira. *História geral das guerras angolanas*. Lisboa, Agência Geral das Colônias, 1942.
- CARRATO, José Ferreira. *Igrejas, Iluminismo e escolas mineiras coloniais*. São Paulo, Brasiliense, 1968, vol. 34.
- CARPENTER, Edward. *The Intermediate Sex*. New York, 1912.
- CLASTRES, Pierre. *Chronique des Indiens Guayaki*. Paris, Plon, 1972.
- Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, feitas e ordenadas pelo Illm^o e Revd^o D. Sebastião Monteiro da Vide. São Paulo, Tip. Dois de Dezembro, 1853.
- Confissões da Bahia, 1591-1592* (Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça). Rio de Janeiro, F. Briguiet, 1935.
- Confissões de Pernambuco, 1594-1595*. Recife, Universidade Federal de Pernambuco, 1970.
- Confissões e Ratificações da Bahia, 1618-1620*. São Paulo, Anais do Museu Paulista, 1963, tomo XVII.
- DANIEL, Marc & BAUDRY, André. *Os homossexuais*. Rio de Janeiro, Arte-nova, 1977.
- Denúncias da Bahia, 1591-1593*. São Paulo, 1925.
- Denúncias de Pernambuco, 1593-1595*. São Paulo, 1929.
- Denúncias da Bahia, 1618*. Anais da Biblioteca Nacional, 1927, vol. XLIX.
- ELLIS, Havelock. *A inversão sexual*. São Paulo, Cia. Ed. Nacional, 1933.
- ENGELS, Frederic. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Rio de Janeiro, Editorial Calvino, 1944.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*. Glasgow, Oxford Univ. Press, 1937.
- FERNANDES, Florestan. *Organização social dos Tupinambá*. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1963.
- FORD, C. S. & BEACH, F. A. *Patterns of sexual behavior*. London, Eyre & Spottiswoode, 1952.
- FREUD, Sigmund. *Sexualidade*. Lisboa, Editorial Atica, 1932.
- FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e senzala*. Recife, Imprensa Oficial, 1966, 2 vols.

- GORENDER, Jacob. *O escravismo colonial*. São Paulo, Atica, 1978.
- HENRY, Jules. *The Jungle People: A Kaingang Tribe of the Highlands of Brazil*. New York, Vintage Books, 1964.
- HIRSCHFELD, Magnus. *Sexual Anomalies*. New York, Randon House, 1942.
- IRAJÁ, Hernani. *Psicoses do amor*. Rio de Janeiro, Freitas Bastos, 1931.
- _____. *Psicopatologia da sexualidade*. Rio de Janeiro, Getúlio Costa, 1946.
- KRAFFT-EBING, R. *L'Inversione Sessuale*. Roma, F. Lli Capaccini Ed., 1897.
- JAIME, Jorge. *Homossexualismo masculino*. Tese, Faculdade de Direito do Rio de Janeiro, 1947.
- LAURITSEN, John & THORSTAD, David. *The Early homosexual rights movement (1864-1935)*. New York, Times Change Press, 1974.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. "La vie familiale et sociale des indiens Nambikwara". *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 37, 1948.
- _____. "Introdução à obra de Marcel Mauss". In *Sociologia e antropologia*. São Paulo, Pedagógica, 1974.
- LIMA, Estácio. *Inversão sexual feminina*. Bahia, Livraria Científica, 1934.
- _____. *A inversão dos sexos*. Rio de Janeiro, Guanabara, s/d.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Sexo e repressão na sociedade selvagem*. Petrópolis, Vozes, 1973.
- MARAÑÓN, Gregorio. *A evolução da sexualidade e dos estados inter-sexuais*. Rio de Janeiro, Oscar Mano e Cia. Eds., 1938.
- MARTINEZ-ALIER, Verena. "Cor como símbolo de classificação social". *Revista de História*, nº 96, 1973.
- MISSE, Michel. *O estigma do passivo sexual*. Rio de Janeiro, Achiamé, 1979.
- MOTT, Luiz R. B. "Pardos e pretos em Sergipe: 1774-1851". *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, nº 18, 1976.
- _____. "Estrutura demográfica das fazendas de gado do Piauí colonial: Um caso de povoamento rural centrífugo". *Ciência e Cultura*, vol. 30, outubro 1978.
- _____. "Matrizes, igrejas paroquiais, capelas, oratórios e casas de oração no sul da Bahia no ano de 1813". *Monumento (IPAC=8º)*, vol. 2, nº 13, 1981.
- _____. "Os pecados da família na Bahia de Todos os Santos". Publicações do Centro de Estudos Baianos (no prelo, 1982).
- NADEL, S. F. *A black Byzantium: The Kingdom of Nupe in Nigeria*. London, Oxford Press, 1942.
- Ordenações do Sr. Rey D. Manuel*, Livro V, Real Imprensa da Universidade, 1798.
- OLIVEIRA MARQUES, A. H. *A sociedade medieval portuguesa*. Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1971.
- ORAISON, Marc. *A questão homossexual*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1977.
- PANOFF, M. & PERRIN, M. *Dicctionnaire de l'Ethnologie*. Paris, Payot, 1973.
- PIRES DE ALMEIDA, José Ricardo. *Homossexualismo: A libertinagem no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Lammert e C. Eds., 1906.
- PORTO, Costa. *Nos tempos do Visitador*. Recife, Universidade Federal de Pernambuco, 1968.
- QUIRINO, Tarcizo do Rego. *Os habitantes do Brasil no fim do século XVI*. Recife, Imprensa Universitária, 1966.

DA PERIFERIA AO CENTRO: PEDAÇOS & TRAJETOS

José Guilherme Cantor Magnani

Universidade de São Paulo – Depto. de Antropologia

RESUMO: Baseado em trabalhos já desenvolvidos sobre locais de encontro e formas de sociabilidade na cidade de São Paulo, o artigo apresenta as categorias pedaço, mancha, trajeto e pórtico. Essas categorias permitem explorar as relações entre a prática coletiva e o espaço onde ela ocorre. O objetivo do artigo é explicitar essas categorias e discutir "seu processo de construção, alcance de aplicação e capacidade de sugerir recortes significativos na cambiante realidade urbana".

PALAVRAS-CHAVE: categorias urbanas-"pedaço"-público e privado-códigos comuns-vínculos sociais.

Uma das dificuldades que o antropólogo às voltas com questões urbanas enfrenta diz respeito à própria relação do seu objeto de estudo com o espaço da cidade: este é apenas o local da pesquisa ou, ao contrário, deve ser encarado como uma variável que a análise não pode deixar de incorporar?

Quando se trata de algum estudo para o qual a dimensão propriamente espacial é relevante, então a dificuldade assume uma forma bastante concreta: a de estabelecer recortes, fronteiras, e definir as unidades de análise. E, como tais recortes e unidades não são dados de antemão, é preciso construí-los destacando-os do fundo muitas vezes impreciso e contínuo da paisagem urbana tal como é vista pelo senso comum.

As descontinuidades significativas nessa paisagem não são, entretanto, o resultado direto e imediato de fatores naturais como a topografia, ou de intervenções como as divisões político-administrativas, o zoneamento, o traçado de ruas e outras normas: tais descontinuidades são produzidas por diferentes modalidades de uso e apropriação do espaço que é preciso, justamente, identificar e analisar. Para tanto é preciso dispor de categorias que permitam explorar as relações entre determinada prática coletiva e seus padrões de implantação espacial.

Este artigo apresenta algumas categorias – *pedaço*, *mancha*, *trajeto*, *pórtico* – ensaiadas ao longo de vários trabalhos¹ sobre práticas de lazer, locais de encontro e formas de sociabilidade no contexto urbano, com o propósito de discutir seu processo de construção, alcance de aplicação e capacidade de sugerir recortes significativos na cambiante realidade urbana.

O pedaço, no bairro

Esta noção surgiu no contexto de uma pesquisa sobre formas de cultura popular e modalidades de lazer que ocupam o tempo livre dos trabalhadores, nos bairros da periferia da cidade de São Paulo.² Em vez de pensá-las simplesmente como um mecanismo de reprodução da força de trabalho, o que se pretendia era, através da abordagem antropológica, detectar seu significado a partir do discurso e da prática concreta dos personagens diretamente envolvidos nessa rede de lazer.

Inicialmente tratava-se de demonstrar que, ao contrário de uma afirmação bastante em voga, os fins de semana dos trabalhadores não eram utilizados (exclusivamente) para complementar, através de "bicos", os magros orçamentos domésticos, nem eram gastos diante dos intermináveis e "alienantes" programas populares na TV. Um contato mais estreito com os moradores de determinado bairro começou a revelar a existência de múltiplas formas de diversão, entretenimento e encontro através das quais se desfrutava o tempo livre: festas de casamento, almoços de batizado, comemorações de aniversários, bailes, torneios e festivais de futebol de várzea, festas de candomblé e umbanda, quermesses, circos, excursões etc.

Por outro lado, essas modalidades de lazer tampouco constituíam um todo indiferenciado, disponível e desfrutável por todos, de forma aleatória: havia uma ordem. Era possível distinguir, por exemplo, formas de entretenimento características de homens, por oposição às de mulheres; de crianças versus de adultos; de rapazes e moças, e assim por diante. Outra classificação ordenava as formas de lazer segundo o local do desfrute, através dos eixos "em casa" e "fora de casa". "Fora de casa", por sua vez, subdividia-se em "no pedaço" e "fora do pedaço".

Este último, *pedaço*, aparecia em outras situações, denotando lealdades, códigos compartilhados, pertencimentos; a recorrência de seu uso apontava para uma riqueza de significados que valia a pena investigar. Era, sem dúvida, uma "categoria nativa" que não podia deixar de ser incorporada, após, evidentemente, algum trabalho dedicado a determinar seu campo de aplicação e remontá-la, em outro nível.

E assim ocorreu. Uma primeira análise mostrou que a categoria *pedaço* era formada por dois elementos básicos: um de ordem espacial, físico, sobre o qual

se estendia uma determinada rede de relações. O primeiro configurava um território claramente demarcado: o telefone público, a padaria, este ou aquele bar, o terminal da linha de ônibus, talvez um templo ou terreiro, e outros pontos mais delineavam seu entorno.

As características desses equipamentos definidores de fronteiras mostravam que o território assim delimitado constituía um lugar de passagem e encontro. Entretanto, não bastava passar por esse lugar ou mesmo frequentá-lo com alguma regularidade para "ser do pedaço"; era preciso estar situado numa peculiar rede de relações que combina laços de parentesco, vizinhança, procedência, vínculos definidos por participação em atividades comunitárias e desportivas etc. Assim, era o segundo elemento – a rede de relações – que instaurava um código capaz de separar, ordenar, classificar: era, em última análise, por referência a esse código que se podia dizer quem era e quem não era "do pedaço", e em que grau – "colega", "chegado", "xará" etc.

O termo na realidade designa aquele espaço intermediário entre o privado (a casa) e o público, onde se desenvolve uma sociabilidade básica, mais ampla que a fundada nos laços familiares, porém mais densa, significativa e estável que as relações formais e individualizadas impostas pela sociedade. (Magnani, 1984: 138).

É aí que se tece a trama do cotidiano: a vida do dia-a-dia, a prática da devoção, o desfrute do lazer, a troca de informações e pequenos serviços, os inevitáveis conflitos, a participação em atividades vicinais. Para uma população sujeita às oscilações do mercado de trabalho, à precariedade dos equipamentos urbanos e a um cotidiano que não se caracteriza, precisamente, pela vigência dos direitos de cidadania, pertencer a um *pedaço* significa dispor de uma referência concreta, visível e estável – daí a importância do caráter territorial na definição da categoria. Pertencer ao *pedaço* significa também poder ser reconhecido em qualquer circunstância, o que implica o cumprimento de determinadas regras de lealdade que até mesmo os "bandidos" da vila, de alguma forma, acatam.

Pessoas de *pedaços* diferentes, ou alguém em trânsito por um *pedaço* que não o seu, são muito cautelosas: o conflito, a hostilidade estão sempre latentes, pois todo lugar fora do *pedaço* é aquela parte desconhecida do mapa e, portanto, do perigo (Magnani, 1984: 139).

Resumindo, nem a universalidade abstrata do mundo legal, nem o particularismo das obrigações e deveres ditados por laços de parentesco:

Para além da soleira da casa, portanto, não surge repentinamente o resto do mundo. Entre uma e outra situa-se um espaço de mediação cujos símbolos, normas e vivências permitem reconhecer as pessoas diferenciando-as, o que termina por atribuir-lhes uma identidade que pouco tem a ver com a produzida pela interpelação da sociedade mais ampla e suas instituições (Magnani, 1984: 140).

Até aqui, o contexto do bairro, *locus* da pesquisa sobre formas de cultura popular e modalidades de lazer na periferia de São Paulo. A pergunta que se seguia era: e o que acontece em outros pontos do território urbano? *Pedaço* serviria para designar outros estilos de apropriação do espaço e sociabilidade em regiões centrais da cidade? Numa palavra: existem *pedaços* no centro?

Pedaços e manchas, no centro

No artigo "Os pedaços do centro"³ há uma primeira tentativa de aplicar a categoria *pedaço* para além dos limites dos bairros da periferia: tratava-se de analisar formas de uso do espaço e contatos interpessoais em determinadas regiões centrais da cidade, deterioradas e densamente povoadas. Também aqui de certa forma está-se diante de uma população dependente da rede formada por parentes, vizinhos, colegas, conterrâneos. A diferença, contudo, fica por conta do aperto: a moradia é constituída por cortiços e pensões com elevados índices de ocupação.

(...) também aí existem determinadas normas que regulam a convivência, a ocupação do espaço, o uso de equipamentos comuns. A contigüidade espacial, sem dúvida, torna essas relações mais tensas e a situação de conflito mais presente, e isso se deve ao fato de não haver coincidência entre o aspecto simbólico do *pedaço* – os sinais de reconhecimento mútuo, os significados que se compartilham – e o componente espacial (Magnani, 1984: 128).

Este descompasso entre os níveis constitutivos do *pedaço* podia ser observado também em algumas formas de ocupação "negociadas" do espaço, como a de freqüentadores de um mesmo local (bar, padaria) que se protegem do indesejado contato com outros grupos pelo estabelecimento e tácita aceitação de horários diferenciados de utilização. E, se o encontro é inevitável, o mútuo desconhecimento estabelece a necessária distância e invisibilidade social, principalmente quando o mundo (e os sinais externos) dos respectivos grupos são absolutamente antagônicos. É o que ocorre, por exemplo, quando membros de "respeitáveis" famílias, necessitados de uma inesperada compra na farmácia ou bar da esquina, no final do dia, cruzam com personagens da noite para quem a labuta apenas começa...

Tanto no caso do espaço de moradia em áreas de cortiços, como no de locais de encontro e lazer em determinadas regiões centrais da cidade, o que está em questão é o uso ou apropriação de um mesmo território, equipamento, ponto, por vários grupos. Produz-se um descolamento entre o componente simbólico da categoria e sua base física, obrigando gente de diferentes origens, estilos de vida etc. a compartilhar, mesmo a contragosto, o mesmo espaço.

Esta primeira incursão ao centro mostrou que a categoria *pedaço* encontrava, aí, ressonâncias. Ficava claro também que sua aplicação fora do bairro, espaço onde fora inicialmente detectado, merecia uma observação mais sistemática.

Assim, se o uso da categoria *pedaço* no item anterior deste texto ainda fazia referência à moradia e vizinhança, na pesquisa que se seguiu, especificamente sobre formas de lazer em determinadas regiões centrais,⁴ tal conotação desaparece: as unidades de análise eram, agora, definidas em função exclusivamente de práticas de lazer e encontro. O que se queria saber é se por ocasião dessas práticas, num território heterogêneo e acessível a todos como é o centro da cidade, estabelecem-se vínculos, sinais de reconhecimento e delimitação de espaço – de forma que aí também seja possível definir quem é e quem não é "do pedaço".⁵

Neste novo contexto é possível distinguir duas formas de relação entre os componentes básicos da categoria, o componente simbólico e o espacial – com sensíveis diferenças nos estilos de apropriação e uso do espaço em uma e outra.

Num primeiro caso, o componente determinante que dá o tom é o simbólico. Os códigos são de tal maneira explicitados que não há lugar para dúvidas: é o que acontece em determinados espaços *gay* – bares e locais de encontro, espetáculos e dança de "entendidos" e "entendidas"; bares, lojas de discos e cabeleireiros *black*; pontos de encontro e *zoada* de *punks*, *góticos*, *funções*, *carecas* etc.; bares *happy-hour* de *yuppies*; o *café dos artistas* nas imediações do Ponto Chic no largo do Paissandu, ponto de encontro de artistas circenses às segundas-feiras, e assim por diante. Como exemplo, um trecho do relatório da pesquisa:

(...) a caminhada mesmo começa na rua 24 de Maio. Chama a atenção a calma reinante nessa rua, em contraste com a costumeira agitação de um dia útil; é até possível perceber um grupo de *punks* e mais adiante outro, de *funções*, estes últimos possivelmente dirigindo-se à loja Piter, bem a seu gosto, com grifes acessíveis ao orçamento de office-boys. Nessa rua, porém, destaca-se uma das tantas galerias da região: Centro Comercial Presidente, ocupada por lojas de discos *funk*, *disco* e outros ritmos dançantes (Disco Mania Blacks, Truck's Discos) além de outros serviços, como cabeleireiros *black* (Gê Curl Wave, Almir Black Power, Gueto Black Power), que reforçam a particular "gramática" de sua ocupação característica: é um *pedaço* negro que aglutina rapazes e moças em torno de algumas marcas de negritude – determinada estética, música, ritmo, frequência a shows e danceterias (Chic Show, Zimbabwe, Skina Club etc.) ("Os pedaços da cidade", p. 52).

A diferença com a idéia do *pedaço* tradicional é que aqui os frequentadores não necessariamente se conhecem – ao menos não por intermédio de vínculos construídos no dia-a-dia do bairro –, mas sim se *reconhecem* enquanto portadores dos mesmos símbolos que remetem a gostos, orientações, valores, hábitos de consumo, modos de vida semelhantes. Está-se entre iguais, nesses lugares: o território é claramente delimitado por marcas exclusivas. O componente espacial do *pedaço*, ainda que inserido num equipamento de amplo acesso, não comporta am-

bigüidades porque está impregnado pelo aspecto simbólico que lhe empresta a forma de apropriação característica. O desavisado que por alguma razão entrasse num desses locais poderia até não concordar com a noção, mas com certeza sentiria, na pele, o que significa "não ser do pedaço".

O segundo caso é quando o fator determinante da apropriação é exercido pelo componente espacial: trata-se de lugares que funcionam como ponto de referência para um número mais diversificado de freqüentadores. Sua base é mais ampla, permitindo a circulação de gente oriunda de várias procedências. Estamos agora falando de *manchas* – neste caso, de lazer – como a do Bexiga, as da rua Augusta, a da região do Bar Avenida em Pinheiros, a dos Jardins, entre tantas outras.

De acordo com a definição do Igepac (Inventário Geral do Patrimônio Ambiental, Cultural e Urbano de São Paulo, 1987), *manchas* "são áreas identificadas por seu caráter próprio, cujo inter-relacionamento determina a identidade da área como um todo". Aqui, emprego o termo *mancha* de forma mais precisa para designar uma área contígua do espaço urbano dotada de equipamentos que marcam seus limites e viabilizam – cada qual com sua especificidade, competindo ou complementando – uma atividade ou prática predominante. Um trecho descrevendo a caminhada pelo Bexiga pode dar uma idéia:

(...) E já que o objeto de observação é basicamente o cenário, começa a delinear-se uma ligação poderosa entre o Bexiga do lazer em toda sua variedade e o Bexiga-bairro: é este que fornece ao primeiro o espaço físico – o traçado das ruas, a contigüidade dos estabelecimentos, a escala das edificações, as próprias edificações – transformado em casas noturnas. É esse particular desenho e arranjo que explica o reforço, mais que a competição, entre as casas, por obra do efeito *espelhamento*: os estabelecimentos dialogam, conversam, opõem-se, complementam-se – uns ao lado dos outros e frente a frente. Existe um estímulo para passar de lá para cá, subir e descer, parar e espiar – antes de decidir-se por este ou aquele bar, boteco ou casa de *show*.

A tradição italiana garante o apelo para a gastronomia característica da cantina, enquanto a presença negra é associada à MPB; não se pode esquecer de que dos cortiços da região saem pizzaiolos, chapeiros, garçons, porteiros, ajudantes, seguranças – o sotaque é do Nordeste. Os botecos dão apoio (o sanduíche e a bebida mais em conta, o cigarro) antes ou depois do programa principal, assim como uma passadinha na livraria cai bem, sem dúvida.

Vai se configurando uma espécie de núcleo, um espaço que se pode percorrer a pé, em vários sentidos, e não apenas para se chegar a este ou aquele ponto. Passeia-se, mesmo quando se está dirigindo a um lugar em especial; não custa dar uma olhadinha pelas muitas janelas ou portas, para sentir o movimento ("Os pedaços da cidade", pp. 58-9).

Assim, numa *mancha* caracterizada pelo lazer como a do Bexiga, descrita mais acima, os equipamentos podem ser bares, restaurantes, cinemas, teatros etc. que se complementam ou competem entre si, mas que no conjunto concorrem para o mesmo efeito.

Faculdades/ livrarias/ bibliotecas/ papelarias/ xerox/ cafés são, entre outros, equipamentos que delimitam uma área na cidade marcada pela atividade de ensino; *hospitais/ consultórios particulares/ centros de fisioterapia/ farmácias/ raio X/ lojas de material cirúrgico* etc. constituem uma mancha ligada à saúde, e assim por diante. Como se verá, uma *mancha* é recortada por *trajetos* e pode abrigar vários *pedaços*.

As marcas dessas duas formas de apropriação e uso do espaço – *pedaço* e *mancha* – na paisagem mais ampla da cidade são diferentes. No primeiro caso, onde o determinante é o componente simbólico, o espaço enquanto ponto de referência é restrito, interessando mais a seus *habitués*. Com facilidade muda-se de ponto, quando então "leva-se junto o pedaço". A *mancha*, ao contrário – sempre aglutinada em torno de um ou mais estabelecimentos –, apresenta uma implantação mais estável, tanto na paisagem como no imaginário. As atividades que oferece e as práticas que propicia são o resultado de uma multiplicidade de relações entre seus equipamentos, edificações e vias de acesso – o que garante uma maior continuidade, transformando-a, assim, em ponto de referência físico, visível e público para um número mais amplo de usuários.⁶

A cidade, contudo, não é um aglomerado de pontos, pedaços ou manchas excludentes: as pessoas circulam entre eles, fazem suas escolhas entre as várias alternativas – este *ou* aquele, este *e* aquele *e* depois aquele outro – de acordo com determinada lógica; mesmo quando se dirigem a seu *pedaço* favorito, no interior de determinada *mancha*, seguem caminhos que não são aleatórios. Estamos falando de *trajetos*.

Os trajetos

O termo surgiu da necessidade de categorizar uma forma de uso do espaço que se diferencia, em primeiro lugar, daquele descrito pela categoria *pedaço*. Enquanto esta última, como foi visto, remete a um território que funciona como ponto de referência – e, no caso da vida no bairro, evoca a permanência de laços de família, de vizinhança, origem e outros –, *trajeto* aplica-se a fluxos no espaço mais abrangente da cidade e no interior das *manchas* urbanas.

Não que não se possa reconhecer sua ocorrência no bairro, mas é justamente para pensar a abertura do particularismo do *pedaço* que essa categoria foi elaborada. É a extensão e principalmente a diversidade do espaço urbano para além do bairro que colocam a necessidade de deslocamentos por regiões distantes e não contíguas: esta é uma primeira aplicação da categoria. Na paisagem mais ampla e diversificada da cidade, *trajetos* ligam pontos e manchas, complementares ou alternativos: *casa/ trabalho/ casa; casa/ cinema/ restaurante/ bar; casa/ posto*

de saúde/ hospital/ terreiro de umbanda – eis alguns exemplos, dos mais corriqueiros, de *trajetos* possíveis.

Outra aplicação é no interior das *manchas*. Tendo em vista que a mancha supõe uma presença mais concentrada de equipamentos, cada qual concorrendo, à sua maneira, para a atividade que lhe dá a marca característica, os *trajetos*, nelas, são de curta extensão, na escala do andar: representam escolhas ou recortes no interior daquela mancha, entendida como uma área contígua.

(...) "Na rua Augusta eu gosto muito do Viena, né? (...) Cinemas também. É um ponto muito bom pra cinema. No Conjunto Nacional, no Belas Artes. A Cultura também. Existem programações legais lá. Secretaria da Cultura, né? De sábado e domingo tem filmes e é grátis. Às vezes, quando eu venho aqui, eu vou de vez em quando no cinema. É grátis mesmo. (...) Frequento pizzaria, né, o Zi Teresa. É muito boa. Aqui na Consolação, depois do banco. É que eu saio com o pessoal do banco, né, e a gente se reúne nesses lugares. E o que eu gosto mais aqui é o Baguette." (Trecho de entrevista com Edilene, 27 anos, bancária, moradora no Campo Limpo.)

(...) "Esse Baguette aqui do lado tem horas que ele se descaracteriza pelo próprio Nostro Mundo, pelo preço da bebida lá. Lá é muito caro, na boate. Então o pessoal vem beber aqui e no Chamego." (Trecho de entrevista com Paulo, 37 anos, perito judicial, morador do Jardim Paulista.)

Sanduicheria Baguette/ Cineclube/ Café do Bexiga/ Livraria Arte Pau Brasil, nessa ordem; ou *Livraria Belas Artes/ Cine Belas Artes/ Bar e Restaurante Riviera* – são exemplos de *trajetos* já "clássicos", um no interior da *mancha* do Bexiga, e outro na *mancha* da esquina da Consolação com Paulista, como resultado de escolhas concretas frente a alternativas oferecidas pelas respectivas *manchas*.

A construção dos *trajetos* não é aleatória nem ilimitada em suas possibilidades de combinação. Estamos diante de uma lógica ditada por sistemas de compatibilidades. No exemplo: *Livraria Belas Artes/ Cine Belas Artes/ Bar e Restaurante Riviera* – que mostra uma combinação não apenas possível, mas bastante frequente –, não entra na sequência (nem como alternativa) o bar Metrôpolis, apesar de estar situado na mesma *mancha*. Outra é a gramática que permite compreender o significado desse bar e do *trajeto* em que se inscreve: com características de bar *yuppie*, apresenta um tipo de paquera com abordagens explícitas que o distancia do bar Riviera, por exemplo. E no caso daquele outro trajeto, recortado no Bexiga, não entra, por certo, o teatro de sexo explícito Márcia Ferro, logo ali e ao mesmo tempo tão distante, ao menos do ponto de vista de determinado padrão de lazer.

Na combinatória citada mais acima – *casa/ posto de saúde/ hospital/ terreiro de umbanda* –, *trajeto* pontuado por equipamentos de saúde, é fácil perceber a presença de determinados princípios mágico-religiosos na base do seu sistema de

compatibilidades. Uma outra forma possível de combinar os mesmos elementos, por exemplo quando se recorre *primeiro* ao pai-de-santo, e depois aos agentes de saúde da medicina oficial, certamente implicará mudanças no trajeto que passa, então, a expressar outros arranjos no sistema simbólico que define o que é doença e cura.

Assim, a idéia de *trajeto* permite pensar tanto uma possibilidade de escolhas no interior das *manchas* como a abertura dessas *manchas* e *pedaços* em direção a outros pontos de espaço urbano e, por conseqüência, a outras lógicas. Sem essa abertura corre-se o risco de cair numa perspectiva reificadora, restrita e demasiadamente "comunitária" da idéia de *pedaço* — com seus códigos de reconhecimento, laços de reciprocidade, relações face a face.

Foi afirmado que o *pedaço* é aquele espaço intermediário entre a casa (o privado) e o público ou, para utilizar um sistema de oposições já consagrado (Da Matta, 1979), entre *casa* e *rua*. Não é, contudo, um espaço fechado e impermeável a uma e outra. Ao contrário, é a noção de *trajeto* que abre o *pedaço* para fora, para o espaço e âmbito do público.

Finalmente, os trajetos levam de um ponto a outro através dos *pórticos*. Trata-se de espaços, marcos e vazios na paisagem urbana que configuram passagens. Lugares que já não pertencem ao *pedaço* ou *mancha* de lá, mas ainda não se situam nos de cá; escapam aos sistemas de classificação de um e outra e como tal apresentam a "maldição dos vazios fronteiriços".⁸

Um dos pórticos para o Bexiga é constituído pelas duas quadras da rua Martinho Prado, que passa por cima da avenida Nove de Julho: de um lado, uma sinagoga, de outro, o conhecido bar e restaurante "Ferro's Bar", ponto de encontro e freqüência de homossexuais femininas, as "entendidas". E mais nada; passa-se por aí rapidamente, seja em direção à rua Augusta ou ao Bexiga ("Os pedaços da cidade", p. 55).

Terra de ninguém, lugar do perigo, preferido por figuras *liminares* e para a realização de rituais mágicos — muitas vezes lugares sombrios que é preciso cruzar rapidamente, sem olhar para os lados...

Conclusão

Este artigo teve como origem a pergunta: existem *pedaços* no centro?

Para começar a responder, a primeira providência foi, a partir dos textos onde a categoria apareceu — "Festa no pedaço" e "Os pedaços do centro" —, fazer uma recapitulação e voltar a perguntar: mas, o que é mesmo *pedaço*? Reduzido a seus componentes básicos — um de ordem espacial e outro, simbólica —, ficou a

idéia de um ponto concreto de referência em torno do qual se estabeleciam vínculos com base em redes já existentes – como a do parentesco, vizinhança, procedência etc. – e que se expressavam através de códigos comuns de reconhecimento.

Intermediário entre a rua e a casa, o público e o privado – o *pedaço* não constitui um espaço do qual se faça parte "naturalmente", por direito de nascimento ou outorga da esfera legal: resultado de longo e complexo jogo de trocas, supõe um alto grau de investimento pessoal. Para "ser do pedaço" é preciso mostrar presença, provar lealdade, exhibir manejo do código comum. E, em troca: a segurança do já conhecido, a certeza de pertencer a uma rede e de poder invocá-la a qualquer momento.

Não por acaso a primeira referência a essa categoria surgiu no contexto do bairro, e bairro de periferia. Aí, mais que em qualquer outro espaço, é absolutamente crucial pertencer a alguma rede capaz de oferecer contrapontos à instabilidade do mercado de trabalho, à precariedade dos equipamentos e serviços, à insegurança do dia-a-dia. Não se trata, contudo, de variante de alguma "estratégia de sobrevivência" – não se pertence ao *pedaço* para suprir aquelas carências. Note-se que a categoria surgiu no contexto do bairro e do desfrute do lazer.

Lazer, devoção, práticas desportivas e associativas, troca de pequenos serviços, favores e informações – e também maledicências, disputas –, é no horizonte da vida do dia-a-dia que o *pedaço* se inscreve, possibilitando o ingresso e participação naquelas práticas de forma coletiva e ritualizada.

Muito bem, e no resto da cidade? Que acontece em outros espaços mais impessoais, percorridos por desconhecidos e regidos por outras lógicas? Não é difícil perceber a existência de *pedaços*, em regiões centrais da cidade, quando se trata de espaços marcados pela moradia: apesar do maior aperto, da densidade de ocupação, é a mesma lógica. Só que neste caso já começa a delinear-se uma diferença com relação às formas anteriormente descritas de apropriação do espaço. Exatamente pelo fato de a base territorial do *pedaço* ser, aqui, mais restrita, e, por conseguinte, ser objeto de uma mais cuidadosa negociação, é que se nota um descompasso entre o componente espacial e o simbólico: como aquele é freqüentado por vários grupos, os códigos de reconhecimentos não podem dar lugar a dúvidas.

Gangues, bandos, turmas, grupos exibem – nas roupas, nas falas, na postura corporal, na música – o *pedaço* a que pertencem. Neste caso já não se trata de espaço marcado pela moradia, pela vizinhança, mas o "efeito pedaço" continua: o que se busca é um ponto de aglutinação para a construção e fortalecimento de laços. Quando jovens negros saem de suas casas e dirigem-se ao espaço demarcado pelos cabeleireiros e casas de disco *black*, do Centro Comercial Presidente, na rua 24 de Maio, não o fazem, necessariamente, para dar um trato no visual ou comprar discos: vão até lá para encontrar seus iguais, exercitar-se no uso dos códigos

comuns, apreciar os símbolos escolhidos para marcar as diferenças. É bom estar lá, rola um papo legal, fica-se sabendo das coisas... e é assim que a rede vai sendo tecida.

M. L., 32 anos, bancária e economista, moradora da zona norte mas frequentadora do "Restaurante Baguette Grelhados e Massas" na *mancha* da rua da Consolação com avenida Paulista, reforça essa versão de *pedaço*:

O que faz parte da minha vida, pra mim, o que é legal, não é eu variar, sabe?... Pra mim o que me dá prazer é estar aqui, comendo sanduíche, conversando com quem eu conheço... Eu busco estar perto das pessoas que me agradam, que são muito poucas, entendeu?... Se acontecer alguma coisa aqui, alguém me conhece. Aqui eu me sinto protegida... Se o Baguette mudar de dono e mudar a frequência, eu não venho mais aqui. A hora que eu começar a ver que não tem mais nada a ver, eu não venho...

M. L. não integra nenhuma gangue ou turma organizada mas, sem estardalhaço, fez desse restaurante o espaço onde cultiva seus vínculos, sente-se bem e protegida: ele é o *seu pedaço*. Como se vê, há, sim, *pedaços* – à sua maneira – no centro. Mas há também algumas diferenças que é preciso creditar à própria dinâmica do espaço nas regiões centrais da cidade.

Aqui, o particularismo da noção de *pedaço* cede lugar para cruzamentos não totalmente previstos, para encontros (dentro de certos limites) inesperados, para combinações mais variadas. Surge, então, a categoria *trajeto* para dar conta de uma outra maneira de apropriar-se do espaço urbano em sua complexidade e tirar partido de sua diversidade. *Trajeto* une pontos complementares, alternativos ou antagônicos na paisagem urbana como resultado da aplicação de uma lógica de compatibilidades. Como foi dito no corpo deste trabalho, *casa/ posto de saúde/ terreiro de umbanda* é resultado de uma escolha, assim como *casa/ cinema/ restaurante/ danceteria*. E por que não: *casa/ museu/ café* ou *pizzaria/ gafieira/ boteco*?

Trajeto – resultado de escolhas que remetem a sistemas de regras e compatibilidades – aponta para lógicas mais abrangentes, abre as fronteiras do *pedaço*, possibilita usufruir da cidade como um todo. Só que a cidade normalmente não se apresenta, para uso e desfrute, como totalidade indiferenciada ou então repartida em unidades discretas: ela o faz, entre outras, na forma de áreas contíguas com equipamentos que se complementam ou competem para oferecer determinado tipo de serviços, ou permitir o exercício de tais ou quais práticas. São as *manchas*. É o lado estável e visualizável da cidade, com ênfase no território, no ordenamento espacial. No seu interior, os *trajetos* são mais curtos, estão na escala do andar.

Manchas, recortadas por *trajetos*, divididas por *pórticos* e pontuadas por *pedaços*: tais foram as principais categorias aqui elaboradas para demarcar as unidades do espaço urbano que permitem o desfrute do lazer, os momentos de en-

contro, a construção e o reforço dos vínculos de sociabilidade. Quem sabe não seriam tão "boas para pensar" outras práticas que a cidade, em sua diversidade, abriga e oferece?

NOTAS

(1) "Festa no pedaço: cultura popular e lazer na cidade" (1984); "Os pedaços do centro" (1986); "Os pedaços da cidade" (1991).

(2) Cf. "Festa no pedaço: cultura popular e lazer na cidade", 1984.

(3) In "Espaço e Debates", ano VI, 1986, nº 17.

(4) Cf. "Os pedaços da cidade", relatório final de pesquisa, CNPq, 1991. Esta pesquisa – realizada entre 1989 e 1990 na cidade de São Paulo – contou com o apoio do CNPq e com a participação de integrantes do Núcleo de Antropologia Urbana (NAU/Depto. Antropologia, USP) tanto na fase de coleta de dados como nas discussões que se seguiam às idas a campo. Em diferentes momentos e com graus de envolvimento também diferentes, dela participaram: Heitor Frúgoli, Vagner Gonçalves da Silva, Rita de Cássia Amaral, Lilian de Lucca Torres, Heloísa Buarque de Almeida, Luiz Henrique Toledo, Liliana Souza e Silva, Daysi Perelmutter, Yara Schereiber, Letícia Vidor, Yara Cunha Oliva, Alexandre Leone, Wilson Rizzo, Domingos Leôncio da Silva, Elena Grosbaum, Daniel Annenberg, André Luiz de Alcântara, James de Abreu.

(5) "Centro da cidade", aqui, não se refere àquelas regiões mais acima descritas como "deterioradas e densamente povoadas". Trata-se de espaço servido por diversos equipamentos e serviços (no caso, de lazer e entretenimento) e que se contrapõe, de forma geral, às áreas predominantemente residenciais. Foram escolhidos – e percorridos, numa primeira caminhada de reconhecimento –, dez roteiros nas seguintes áreas da cidade: região central propriamente dita, Bexiga, rua Augusta, av. Paulista, Jardins, av. Henrique Schaumann, av. Ibirapuera, Parque Ibirapuera, praças Vilaboim, Buenos Aires e "Pôr-do-Sol". Dessas foram escolhidas, a seguir, duas – Bexiga e adjacências da esquina da av. Paulista com rua da Consolação – para a segunda etapa da pesquisa.

(6) Note-se a centralidade e o papel aglutinador de determinados equipamentos "âncora" na constituição das respectivas *manchas* na cidade de São Paulo: o Mercado da Cantareira, na zona cearense; os estabelecimentos da PUC, no bairro de Perdizes; o Hospital das Clínicas; o Hospital São Paulo e Escola Paulista de Medicina, na Vila Mariana, para citar apenas alguns exemplos.

(7) Os trechos de entrevistas citados neste item, assim como o da Conclusão, foram colhidos por Lilian de Lucca Torres para a pesquisa "Os pedaços da cidade" em 15/02/91.

(8) Cf. Santos, C. N. dos, 1985, p. 103.

BIBLIOGRAFIA

CARDOSO, R. (org.) *A aventura antropológica*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1986.

DA MATTA, R. *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro, Zahar, 1979.

Departamento do Patrimônio Histórico, Secretaria Municipal de Cultura – *Inventário Geral do Patrimônio Ambiental e Cultural: Liberdade*. Caderno nº 2, São Paulo, 1987.

SANTOS, C. N. dos. (coord.) *Quando a rua vira casa*. Rio de Janeiro, Ibam/Finep, Projeto, 1985.

HANNERZ, U. *Exploración de la Ciudad: Hacia una Antropología Urbana*. México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

MAGNANI, J. G. Cantor. *Festa no pedaço: cultura popular e lazer na cidade*. São Paulo, Brasiliense, 1984.

_____. "Os pedaços do centro". *Revista Espaço & Debates*, São Paulo, ano VI, n. 17, 1986.

_____. "Os pedaços da cidade". Relatório de Pesquisa, CNPq, 1991.

ABSTRACT: The article is based on research on sociability forms and meeting sites in the city of São Paulo. It proposes analytical-enic categories as neighbourhood areas, trajectory, etc. as mean for understanding the relations between social habits and the urban spaces where they take place. The purpose of the article is to present those categories and discuss their process of construction, their effectiveness and their possibilities of use as analytical tools.

KEY-WORDS: categories-neighbourhood areas-public-private-common codes-social bonds-urban anthropology.

Recebido para publicação em 10 de maio de 1992.

NATUREZA E SOCIEDADE

ENTREVISTA COM PHILIPPE DESCOLA

Edmundo Magaña

RESUMO: Em entrevista feita a Edmundo Magaña, Philippe Descola discorre, entre outras coisas, sobre autores que o influenciaram (Lévi-Strauss e Godelier, entre outros), sobre como desenvolveu e percebeu seu trabalho com os índios Ashuar do Equador e sobre a relação, que ele percebe como vital, entre a antropologia e a filosofia. De acordo com Descola, sociedades menores como a dos Ashuar permitem ao pesquisador observar "componentes essenciais" de todas as sociedades. Essas observações podem gerar problemas de ordem filosófica como, por exemplo, a questão sobre a verdadeira natureza da sociedade. Descola mostra o que entende por antropologia. Não acha ser possível elaborar leis gerais através de trabalhos monográficos. Apesar de deixar de lado algumas categorias antropológicas, não se considera um "desconstrucionista". Só abandona as categorias quando estas são um obstáculo a novas descobertas epistemológicas.

PALAVRAS-CHAVE: Ashuar-representações da natureza-relações antropologia e filosofia-estruturalismo e materialismo.

Discipulo de Maurice Godelier y Claude Lévi-Strauss, Philippe Descola, asociado al Laboratoire d'Anthropologie Sociale en Paris, publicó en 1986 su disertación sobre los indios ashuar del Ecuador, "La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Ashuar". Su libro, a diferencia de otros estudios teóricos sobre las relaciones entre estructuralismo y marxismo, ha fundido estas dos corrientes en un minucioso análisis de las relaciones entre ideología y praxis.

Lévi-Strauss comentó su libro como "un estudio del medio geográfico, de las condiciones materiales de existencia etc. no como se creería falsamente que existiesen independientemente de los hombres sino que percibidas como los hombres mismos las aprehenden y que por esto se encuentran ya transformadas por lo que hacen". La tesis de Descola es sin duda una de las contribuciones más importantes a la antropología cultural contemporánea.

Nos encontramos en el Laboratorio en la calle del Cardinal Lemoine e hicimos una cita para el día siguiente en su casa en los alrededores de Paris. Una pe-

queña habitación en el patio ha sido transformada en biblioteca. Alrededor de ésta corre una canaleta sobre la que Descola ha puesto una estrecha plataforma de madera para evitar meter los pies en el agua. Por esto ha quedado como "el castillo". Una conversación.

* * *

EM: ¿Cómo llegaste a interesarte en antropología y en sociedades tribales?

PD: Bueno, primero me interesé en la antropología y sólo después en sociedades tribales sudamericanas. Pero a la antropología misma llegué a través de la filosofía y en particular gracias al trabajo de Lévi-Strauss, cuando le lei en la escuela secundaria. Entonces decidí estudiar ciencias sociales. En 1968 había una reflexión intensa sobre problemas sociales y teníamos la idea de que todo progreso en la teoría redundaría de inmediato en resultados prácticos. El trabajo de Lévi-Strauss me fascinó, en especial sus "Tristes tropiques" y "La pensée sauvage". Esos dos libros eran para nosotros más accesibles que sus otros trabajos. De esta manera comencé a estudiar filosofía como una suerte de introducción a la antropología. Sólo después escogí mi terreno para el trabajo de campo. Hice filosofía en la École Normale Supérieure y antropología en la Universidad de Nanterre. En Nanterre decidí dedicarme a la etnografía... Mi padre era un historiador especializado en España y América del Sur, de modo que había en casa una cierta tradición hispanista. Yo hablaba español sin dificultades y estaba acostumbrado al mundo hispánico y cuando debí escoger mi terreno de trabajo escogí casi naturalmente por América del Sur. Fuí entonces a México, con un proyecto supervisado por Jacques Soustelle, para realizar una investigación en el sur de Chiapas, en la selva lacandona, sobre las relaciones entre las diferentes capas de la zona, entre la selva alta y la baja, entre tzentales y lacandones. Pero no me gustó: mi primera investigación no fué un fracaso pero no sentía ninguna atracción por lo que hacía. Pienso que yo quería conocer una sociedad más "primitiva", un grupo que en cierto modo correspondiera mejor con mi imagen de lo que debería ser una sociedad "primitiva". Decidí estudiar alguna sociedad amazónica en gran parte por la influencia de Lévi-Strauss. Cuando comencé a estudiar la literatura me di cuenta de que había grupos que eran muy poco conocidos y entonces decidimos, con mi esposa Anne-Christie Taylor [antropóloga], trabajar con los ashuar de Ecuador. Viajamos primero en 1974 para verificar

si era posible investigar entre los auka y los ashuar. Los auka eran conocidos porque pocos años atrás habían asesinado a un grupo de misioneros y la hermana del piloto [de la avioneta en que viajaban los misioneros] había logrado atraer a algunos indios e instalado una misión en su territorio. Ellos se llaman a sí mismos waraní; auka significa simplemente "salvaje". Pero los waraní más al interior rehúsaban el contacto con los misioneros y los misioneros mismos, que eran del Instituto Lingüístico de Verano, no querían tener antropólogos junto a ellos. Entonces decidimos trabajar con los ashuar. De regreso en Francia, seguro ya de que la investigación era posible, me acerqué a Lévi-Strauss. Le pregunté si podía supervisar mi investigación.

EM: ¿Por qué tuvo "Tristes tropiques" tanta importancia para tí?

PD: Es difícil formular qué me llamó la atención. Su "optimismo pesimista" me atrajo: "pesimismo" porque el destino de ciertas sociedades ya está sellado, ya que cambian y se adaptan a modelos sociales más generales, y "optimismo" porque cada una de esas sociedades contribuyó a la riqueza de la humanidad. Antes de esto mi horizonte se limitaba a las tradiciones humanísticas occidentales y por medio de la lectura de "Tristes tropiques" descubrí las contribuciones de otras sociedades. Se trata de sociedades que son tecnológicamente simples y que sin embargo han contribuido enormemente a una redefinición de la humanidad. Me atrajo la combinación de Lévi-Strauss entre un pesimismo local y un optimismo universal, si quieres. Y además él es un muy buen escritor: su profundidad filosófica es difícil de encontrar en otros antropólogos.

EM: ¿No tenías antes interés en sociedades otras?

PD: Sí, pero era un interés incidental. Tenía una amiga cuyo padre era antropólogo y que poseía una enorme biblioteca africanista. Así leí muchísimos libros sobre África pero ese continente nunca me atrajo. No sé por qué. He estado siempre interesado en sociedades pequeñas, como los bororo que trata Lévi-Strauss, en sociedades que rechazan el mundo exterior y que rehúsan la historia, en sociedades que parecen ser soñadas, y en cierto sentido en sociedades que son utópicas. Las sociedades africanas, en cambio, han sido marcadas por grandes acontecimientos históricos y son, sociológicamente, muy diferentes de las sociedades amazónicas. Por medio de Lévi-Strauss llegué a la conclusión de que esas sociedades, con toda su simplicidad, no podrían decirnos tanto sobre nuestra propia primera historia como sobre los componentes esenciales de toda sociedad. Esa reducción a la

esencia ha sido luego desarrollada por Pierre Clastres que postuló, como sabes, una contradicción entre sociedad y estado, postulado que es, a mi juicio, una ficción filosófica.

EM: ¿Tu interés en la antropología es pues un interés maduro?

PD: No me puedo imaginar que te interesases en antropología siendo un niño. La antropología es sobre todo un interés intelectual que está intimamente ligado a problemas filosóficos y no imagino que un niño tenga estos problemas. Naturalmente tenía entonces fantasías. Cuando era niño soñaba en convertirme en marinero y descubrir islas desconocidas y cosas por el estilo! Sí, tenía ese tipo de fantasías. Pero la aventura, el sueño de viajes lejanos por tierras exóticas tienen poco que ver con la antropología. ¡Si jugamos al indio no significa que queramos devenir antropólogos!

EM: ¿Por qué te desilusionó tu estadía con los lacandones? ¿No estaban demasiado lejos de tí mismo?

PD: Yo trabajaba con colonistas y vivía cerca de un grupo de lacandones. Los tzeltales que vivían allí estaban aculturados y no habían encontrado aún una definición cultural propia. Habían emigrado a la selva y no se sentían en casa... Habían, en cierto sentido, perdido su propia cultura. Tuve una muy mala impresión de ellos y yo mismo comencé a sentirme mal, no podía despertar en mí ninguna simpatía por ellos.

EM: Luego te aproximaste a Lévi-Strauss...

PD: Seguí sus cursos en el Collège de France que, como sabes, son públicos. Antes de esto había leído solamente sus libros. Lévi-Strauss es un gran maestro. Pero yo llegué al mundo de los antropólogos a través de Godelier. Cuando estaba en la École Normale Supérieure, Godelier dirigió un seminario sobre Marx y antropología económica y descubrí entonces que otra antropología, diferente a la antropología tradicional, a la antropología británica, era posible si tu tomabas los trabajos de Godelier y de Lévi-Strauss. Godelier mismo me aconsejó acercarme a Lévi-Strauss para proseguir mis estudios en antropología.

EM: Para tí la antropología está estrechamente ligada a la filosofía. Hay algunos antropólogos que recusan toda relación con la filosofía y otros que sostienen que la antropología ha ocupado el lugar de la filosofía en este siglo.

PD: Debiésemos encontrar un equilibrio entre estas dos posiciones. No creo que la antropología haya ocupado el lugar de la filosofía, que tiene que ver fundamentalmente con el problema del ser y con la epistemología. Yo no sabría cómo podría la antropología apropiarse de estos dos lugares. Yo creo que la filosofía aún tiene futuro. La antropología ha tomado algunos problemas filosóficos, sobre todo problemas de filosofía social y política y algunos filósofos han usado a la antropología de una manera bastante sospechosa. Las tesis de Clastres sobre el estado han sido tomadas sin ninguna precaución mientras que éstas son puramente filosóficas, vale decir que son proposiciones sin asidero en la etnografía. Los filósofos se engañan a sí mismos cuando las consideran como derivadas de un trabajo empírico. Hay incluso una corriente en filosofía política que ha tomado las proposiciones de Clastres simplemente como prueba de sus propias proposiciones mientras que ignoran el carácter puramente filosófico del trabajo de Clastres! Por otro lado, también tenemos algunos desarrollos en antropología, sobre todo en antropología cognitiva y en antropología epistemológica, que exigen un buen conocimiento de la filosofía. La relación entre antropología y filosofía es ahora ineludible. Un antropólogo no puede hacer nada sin filosofía.

EM: Pero hay consideraciones sobre el ser que provienen de aproximaciones etnológicas. Este problema ya no es dominio exclusivo de los filósofos.

PD: No estoy seguro de esto. Como sabes, el ser habla solamente griego y alemán... Algunas veces me aterra que los antropólogos usen términos filosóficos, digamos "ontología", sin darse cuenta de los riesgos que conlleva. Hablar de una ontología jivaro o de una ontología ashuar es terriblemente difícil, exigiría un conocimiento profundo e íntimo de la cultura, de la semántica, de las categorías de pensamiento etc. etc., y difícilmente imagino que haya un antropólogo que esté en estado, en su curso de vida, de obtener este conocimiento. Yo creo que no existe una ontología ashuar y tengo la impresión de que hay pocas sociedades que se ocupan de problemas lógicos u ontológicos, en términos filosóficos, claro está.

EM: ¿Qué problemas filosóficos te planteaban entonces las sociedades sudamericanas?

PD: Un cierto escándalo lógico. Se trata de sociedades que no poseen ningún elemento de lo que nosotros pensamos que están constituidas las sociedades.

Elementos clásicos, por supuesto, que encuentras en Europa, en África, en Asia etc., elementos tales como instituciones específicas, rituales fijos y complicados etc., mientras en América del Sur las sociedades tribales parecen conjuntos sueltos de familias. El problema era entonces: ¿cómo existe una formación social en tanto sociedad? Y es un problema de naturaleza filosófica porque cuestiona la naturaleza misma de la sociedad. ¿Cuándo podemos hablar de sociedad? Si dejamos la lengua de lado, ¿cómo sabemos que tenemos que vernoslas con un cierto tipo de sociedad?

EM: ¿Cuál era tu problema con los ashuar?

PD: No tenía hipótesis ni proposiciones sino que algunas ideas solamente, producto de mis lecturas de tribus de la misma área. Un problema general era buscar una solución a ese escándalo lógico, que llamé entonces "el nexo endogámico", vale decir una forma de organización interna socio-territorial entre la unidad doméstica y la tribu. Tuve que comenzar a establecer genealogías. Los ashuar no hablaban español entonces y nos quedamos allá un año para aprender su lengua. Durante la primera investigación no hicimos más que recoger datos básicos y no teníamos ninguna idea de que pudiesen servir para probar o refutar una hipótesis cualquiera. Sólo más tarde, en París, comprendí más de los ashuar. Sólo aquí comencé a leer sus cantos "anent", que son cantos de hombres y mujeres para propiciar a los espíritus tutelares de los plantíos y de la selva. Cuando yo registré esos cantos, en el terreno, no los entendía y sólo después, primero en Quito con ayuda de un intérprete y luego en París, descubrí, años después, lo que pudiesen significar. Traduje todos los cantos y descubrí que había ciertas regularidades en ellos, que había elementos recurrentes. Lo mismo es válido para los mitos y otros aspectos cuantificables de la cultura. Cuando tu registras ese tipo de cosas no tienes idea de lo que significan, no se trata más que de datos, cosas o cifras sin significado alguno: sólo cuando relacionas esos diferentes aspectos descubres las estructuras y motivos que dan sentido a la totalidad. De hecho, en el terreno no tienes más que impresiones generales y perecederas que no puedes confirmar de ninguna manera.

EM: Tu disertación está construida a manera de capas o ámbitos: la casa, el plantío, la selva y el río...

PD: El río no es en realidad un ámbito sino que un elemento que une a todos los ámbitos...

EM: Sí, pero tu usas los ámbitos tal como son definidos por los ashuar. Tu querías saber cómo relacionaban los ashuar esos diferentes ámbitos y descubrir que relaciones postulaban entre ellos mismos y cada uno de esos ámbitos.

PD: La relación se establece por medio del agua, por el río. Los ashuar distinguen entre "entsa", el agua de río, y "yumi", las lluvias. La primera puede ser bebida pero entonces se la llama "yumi" y se la bebe en una calabaza que lleva también el mismo nombre. El agua de río no puede ser bebida sin más: para beberla tienes que usar una calabaza y entonces es llamada "lluvia". El agua de lluvias misma sí es considerado bebible. De acuerdo con los ashuar, el río mismo, digamos el estado del río, es producto de la intervención humana. Si los hombres hacen el amor en el río se provocan inundaciones; también ocurre esto si se bebe demasiado o si pesca con barbasco [veneno de pesca]. Toda conducta que transgrede las reglas que regulan las relaciones entre hombres y ámbitos tiene influencia sobre la "conducta" o el estado del río o de otros territorios. Beber "masato" [cerveza de mandioca] es en cierta forma beber agua de río, vale decir agua que no debe beberse.

EM: ¿Por qué causaría la bebida de cerveza de mandioca tormentas o inundaciones? ¿No se piensa que las tormentas son causadas por alguna otra cosa?

PD: La cerveza es el único líquido que puede ser bebido. Los hombres pueden beber solamente cerveza de mandioca o cerveza elaborada con otros productos vegetales. Ahora, ¿por qué causaría la bebida de mandioca las inundaciones? Lo explico en mi libro pero ¡no me acuerdo de la explicación!

EM: Creo que tiene que ver con la analogía entre la fermentación de la mandioca y el nivel de los ríos.

PD: Sí, ahora lo sé. Sí, los ashuar establecen una relación entre el río y la elaboración de la cerveza. En su teoría las lluvias de mayo son causadas por la puesta de las Pléyades en el río, por su "caída" en el río, pues se dice que las Pléyades "caen" en el río y causan así la fermentación de las aguas. Las Pléyades son arrastradas por el agua y cuando vuelven a salir en junio las inundaciones cesan. En agosto tienes dos altos niveles de agua, uno llamado "kapok": se dice que las flores de la ceiba caen al río y causan una subida de su nivel; la otra subida se atribuye a las Pléyades. Yo creo que la analogía

tiene que ver con propiedades formales. La fermentación de la mandioca es comparable con el nivel de los ríos y también las fibras de la ceiba se asemejan a la mandioca.

EM: ¿Es difícil seguir la explicación! Pero ¿la idea es que la conducta humana influye sobre fenómenos naturales?

PD: Los ashuar no conocen nada semejante a "fenómenos naturales". Hay sí acontecimientos periódicos, como la salida o puesta de las estrellas, pero se supone que todo lo que ocurre es el resultado de la conducta humana o de la de algún espíritu, en todo caso de alguien con "voluntad".

EM: Pero entonces los fenómenos naturales son el producto de relaciones entre los hombres.

PD: Sí. Es lo que he tratado de explicar en mi libro. Hay dos tipos de relaciones en esa sociedad: aquella entre mujeres y plantas, en particular entre las mujeres y la mandioca, que es una proyección de la relación originaria entre los vegetales y la diosa de las plantas, "numui". Cada mujer tiene la misma relación con las plantas de mandioca que la relación representada entre "numui" y la mandioca: la relación entre las mujeres y las plantas de mandioca es pensada como una relación entre madres e hijos. Los cantos tratan de esta relación: las mujeres piden a "numui" que proteja a las plantas y cantan con la entonación usual cuando se dirigen a los niños. La obtención de la mandioca también se paga ya que se piensa que las plantas usan sangre humana: la mandioca es en cierto sentido una planta "caníbal". En todo caso, la relación entre las mujeres y la mandioca es representada como una relación entre consanguíneos. La relación entre hombres y animales es una relación mediada por la relación entre hombres y espíritus y es representada como una relación entre aliados o parientes afines. En los cantos de los hombres los espíritus son llamados "cuñados" y la relación que establecen con los animales es una relación entre afines, es decir, que es una relación basada en el intercambio de mujeres. En este caso la relación es naturalmente ficticia, una falsa relación entre afines. La noción general en el territorio amazónico es que hombres y animales se encuentran en una relación de intercambio y de contraprestaciones en la que los hombres reciben carne a cambio de productos humanos. Entre los ashuar no existe semejante concepción, ya que los hombres no necesitan hacer nada en contraprestación con los animales, excepto mantener en pie la ficción de esta relación. Ya sabes que en otras zonas se cree que la obtención de carne animal debe ser pagada con el alma de los hombres.

EM: En otras sociedades la contraprestación asume otras formas: las crías animales, por ejemplo, son incorporadas en las aldeas y pesa sobre ellas un tabú de consumo, ya que son consideradas, y deben ser consideradas como parientes consanguíneos y como niños en razón de que las crías son hijos de las mujeres animales con quienes los hombres tienen una relación afin. Las crías son, de esta manera, hijos de la relación hombre-animal. Otra contraprestación es la plantación de mandioca: que debe plantarse más de lo necesario para recibir bien a los parientes afines, es decir a los animales que se alimentan de mandioca.

PD: Sí, entre los ashuar también es válido que las crías no pueden ser matadas y que deben ser llevadas a casa pero no tiene que ver con una contraprestación. Yo pienso que es simplemente la fase final de un proceso de incorporación que es homólogo a la incorporación de las mujeres y niños de enemigos: los hombres son asesinados y las mujeres y niños son adoptados en la tribu. La idea es llegar a niños sin necesidad de establecer relaciones con otros hombres, obtener gente sin prestarse a una relación afin, que no es más que una manera de acceder a parientes consanguíneos sin establecer relación con otros grupos. Con los animales ocurre lo mismo. Tanto los niños como las crías son propiamente "raptados".

EM: El plantío es considerado como un lugar de consanguíneos. Tu escribes que si una mujer muere su plantío es abandonado a menos que tenga hijas solteras. ¿Por qué no podrían las hijas casadas continuar cultivando el plantío de la madre?

PD: Un plantío es el producto de una sola mujer, de su trabajo y de su sangre y de la de sus hijos, de sus cantos. Es su terreno exclusivo. Para un ashuar es impensable que después de la muerte de una mujer su plantío siga siendo usado. De la misma manera, cuando muere un hombre se abandona su casa porque la casa es una proyección de su identidad.

EM: Pero las mujeres solteras pueden hacer uso del plantío de su madre muerta.

PD: Las mujeres casadas ya tienen sus propios plantíos y por cierto que no trabajarán dos al mismo tiempo. Una mujer debe hacer su propio plantío: ella y el plantío forman un solo hecho.

EM: Pero en todo caso queda aún un problema: si los tubérculos de mandioca son hijos de las mujeres, ¿cómo se representa su consumo?

PD: Es ciertamente una suerte de endocanibalismo. Las mujeres se vengan del vampirismo que se atribuye a las plantas. El comer en sí mismo es una suerte de canibalismo: exocanibalismo si se trata del consumo de animales y endocanibalismo si se trata del consumo de vegetales. En esta representación se encuentra también la oposición entre hombres y mujeres como una oposición entre lo interno y lo externo.

EM: No es difícil imaginar que el consumo de animales sea conceptualizado como un acto de canibalismo, sobre todo si observamos que en muchas lenguas americanas comer y copular tienen la misma significación y que se considera que el fundamento básico de una relación entre afines es justamente copular, pero con las plantas es algo más complicado porque no son ni animales y además son consideradas parientes consanguíneos. ¿No se tiene un problema moral, entre los ashuar, que debiese ser sobrepasado antes de proceder al consumo de los tubérculos?

PD: Probablemente la noción de que las plantas son consumidoras de sangre sirve como justificación del uso alimentario de la mandioca. Pero ¿no debemos tomar las metáforas tan literalmente! Yo he tratado de explicitar el esquema básico de la conducta social ashuar, pero en el territorio amazónico las combinaciones son muchísimas. El esquema se basa en la oposición entre parientes consanguíneos y afines y esta oposición representada sirve de base para la definición de muchas otras relaciones sociales. Si analizamos el caso de la afinidad descubrimos que forma la primera base del parentesco pero que no es su única función. La afinidad tiene también que ver con la distinción entre amigos y enemigos, entre hombres que pueden ser comidos y hombres que no pueden serlo etc. La afinidad es pues un concepto general para poder pensar una cierta categoría de relaciones sociológicas. El parentesco es también una categoría que incluye un cierto tipo de relaciones sociales y un cierto tipo de praxis sociológica. Por esto digo que el "canibalismo" de la mandioca se refiere a la noción de que a través del consumo de mandioca se recupera la propia sangre perdida.

EM: Las plantas de mandioca misma son "alimentadas" con rucú y agua.

PD: Sí. Esa mezcla cumple la función de sustituir a la sangre humana.

EM: En tu libro tratas los cantos de las mujeres a las plantas. Antes de tu investigación se tenía la opinión general de que la agricultura necesitaba pocas conductas rituales ya que esta actividad era tenida por segura, como una actividad sin riesgo, en distinción con la caza.

PD: En círculos funcionalistas existía la idea de que los rituales surgían sólo cuando ciertas actividades económicas eran realizadas en condiciones precarias, cuando los productores no podían tener seguridad sobre el resultado de su trabajo. Esta era la opinión de, por ejemplo, Carneiro [antropólogo brasileño], que sostenía que en el Amazonas los rituales de caza se daban más a menudo que los rituales asociados a la agricultura. Yo tengo ahora la impresión de que los rituales de agricultura ocurren más frecuentemente de lo que se piensa pero que como no son tan espectaculares como los rituales de caza se encuentra menos información y menos descripciones que de los últimos. El hecho es que el consumo de "seres vivos" es de una u otra manera problemático para los hombres y que entre los indios las plantas son consideradas también seres vivos. Para ellos no es fácil "matar" a una planta y comérsela.

EM: La caza es, por otro lado, un terreno de parientes afines. Tu mencionas varios personajes que son o animales o jefes de animales o de territorios. ¿En qué se basa esta división del bosque?

PD: Tienes, primero, a los "señores o dueños de los animales", que son espíritus que protegen a los animales pero que también se alimentan de ellos. La relación entre espíritus y animales es pensada como similar a la relación entre hombres y animales domésticos. Naturalmente no debe provocarse a esos personajes, aunque no son tan crueles como otros – tal el "boraro", el "señor del bosque". Estos "señores de animales" exigen el respeto de algunas reglas éticas: no matar demasiados animales de una vez etc. Además se tiene la regla de que la primera presa animal de un cazador no debe ser consumida por él mismo para hacer posible una relación con los animales. Estos "señores de animales" también están relacionados con los shamanes. Otro personaje es una suerte de prototipo de los animales. Cada especie animal tiene un jefe que es más grande, que llama o canta mejor, que es más gordo etc., y que representa a la especie: es el "amana" de la especie. Es considerado como la esencia categórica de la especie y muchos cantos van dirigidos a él. Y tienes por último a los animales mismos, que también pueden ser aproximados directamente por medio de los cantos para pedirles que envíen a sus hermanas de modo que los hombres pueden "cazarlas". Se pide al alma de los animales muertos, que quedan colgando de las ramas de los árboles, que dejen caer el cuerpo etc. Los cantos se adaptan a cada situación en particular.

EM: ¿Son todos estos personajes considerados parientes afines?

PD: No pueden de ninguna manera ser aproximados directamente. Un cazador usa otros términos, hace como si él mismo fuera un espíritu. Puede ocurrir que durante un sueño un personaje transmita algún mensaje al hombre. El cazador adopta entonces la identidad de ese personaje onírico. Esos personajes son en principio "suegros", pero no estoy absolutamente seguro.

EM: Cada hombre tiene una relación particular con el mundo del bosque de manera que los animales que se cazan, los animales que son prohibidos para el consumo etc., varían de cazador a cazador y de familia a familia.

PD: Sí. Por ejemplo, un hombre cuya mujer había sido mordida por una serpiente se quejaba de que era una venganza de los pecaríes porque días antes había flechado a muchos de ellos. Por esto pensaba que había sido castigado.

EM: ¿Tienen los shamanes otro tipo de relación con los animales?

PD: Si y no. Un shaman no puede usar su relación con esos personajes ["señores de los animales"] para acceder más fácilmente a presas animales, pero sí tienen una relación especial con algunas especies que no pueden ser cazadas, como jaguares y boas. Los shamanes tienen una relación especial con especies carnívoras. Se dice que los shamanes tienen a las boas como amigos, que viven en una gruta en el río debajo de la casa de los shamanes y que pueden viajar por todos lados causando enfermedades. La relación con el jaguar es algo más complicada. Se dice que los jaguares negros también viven en una gruta debajo de sus casas y son llamados "perros de los shamanes". Tienen por tarea impedir que espíritus enemigos, digamos los espíritus de shamanes enemigos, amenacen a sus amos. Para los ashuar los jaguares y las boas no son animales. En cierto sentido, estos animales significan la frontera entre la naturaleza y la cultura. En la categoría cultura los ashuar incluyen a las plantas y a los animales porque se pueden comunicar con ellos a través de sueños o de cantos, porque pueden recibir información de ellos. Pueden, además, asumir diversas formas: se presentan como piedras, como muchachas etc., y no son considerados "naturales". Los animales con quienes se tiene una relación son llamados "aent", es decir, hombres y la distinción entre naturaleza y cultura no duplica la distinción entre animales y hombres sino que se establece entre diferentes formas de comunicación. Tú tienes a un lado hombres que hablan ashuar y hombres con quienes los ashuar se comunican aunque hablen otras lenguas y, por otro, animales y plantas que forman sociedades semejantes a la humana, tales como los monos etc. La diferencia entre los monos y los ashuar es,

según ellos, que los monos conocen otras reglas matrimoniales, tal como otros tribus conocen otras reglas. Al otro lado de la escala tienes animales y plantas que no viven en sociedad, como el jaguar y la boa y algunos peces. Aquí comienza la naturaleza. Bajo esta categoría se incluye a los insectos, a los peces y a algunas plantas.

EM: ¿Pueden los aldeanos comunes establecer relaciones con el jaguar o la boa?

PD: No, en ningún caso. Los aldeanos comunes los matan. De hecho, sólo los shamanes pueden establecer esta relación. Y es mucho más que una simple relación. El shaman y la boa viven en simbiosis: la boa es una suerte de emanación del shaman. Si el shaman muere, muere también la boa.

EM: ¿Se atribuye entonces al shaman otra naturaleza? ¿Se piensa que es diferente a los otros hombres?

PD: No. Obtener poderes shamanísticos es simple: se trata de acceder a flechas mágicas, cosa que cualquiera pueda hacer. No se exigen propiedades especiales para ser shaman. Es verdad que los hijos de los shamanes pueden volverse más fácilmente shamanes, pero esto es así solamente porque su padre les ha tratado y no porque sea shaman. El cuerpo de un shaman no es diferente a un cuerpo de un no-shaman. Pero si un hombre se convierte en shaman debe vivir de acuerdo con ciertas reglas: abstenerse de sexo, comer poco etc. Pero la intención de estas reglas es controlar el cuerpo y purificarlo. El cuerpo de un shaman refleja poder y este poder puede dañar a otros.

EM: ¿Cómo son tratados los animales domésticos?

PD: Los ashuar tienen pocos animales domésticos: perros, pollos y ahora patos y cerdos. Los pollos son neutros: no tienen alma, son considerados "cosas" y pueden ser comidos. Las crías de animales del bosque son incorporadas en las aldeas y tratadas como parientes consanguíneas, bien cuidadas y prohibidas para el consumo. Las mujeres mastican el alimento para estas crías, las amamantan etc. Este materia era justamente la de un seminario que dirigí un año atrás: ¿por qué no hay domesticación de animales en la zona amazónica? Técnicamente visto es perfectamente posible. Por lo menos algunos animales pudiesen haber sido domesticados: el agutí, el pecarí, el tapir... Tu encuentras pecaríes por doquier en el Amazonas como animales domésticos y las tropas mismas se mantienen cerca de los poblados

humanos de modo que su domesticación hubiese sido posible. Ahora, si técnicamente es posible, ¿por qué no han sido domesticados por los indios?

EM: ¿Y cuáles fueron las conclusiones "tentativas" del seminario?

PD: [Ríe]. La conclusión "tentativa" fué que la domesticación fué impedida por el hecho de que los animales pertenecen a un complejo de caza donde son conceptualizados como aliados o afines. Se supone que ninguna sociedad puede reproducirse sin parientes afines – aquí uso el término en sentido amplio y que la domesticación de los animales hubiese significado que se habrían transformado en parientes consanguíneos y que en consecuencia no habría sido posible obtener parientes afines en el bosque. La domesticación hubiese requerido un cambio profundo del complejo cultural indígena, una redefinición de su representación de las relaciones entre naturaleza y cultura y de las relaciones de los hombres entre sí. El único caso conocido de domesticación por los indígenas es el caso guajiro, pero que yo creo que es un caso algo patológico: se han transformado en ganaderos, han devenido una sociedad pastoral, un poco a la manera de sociedades africanas. ¡No necesitan más que ofrendar vacas para recibir lluvias para que sean agregados a la lista de sociedades africanas!

EM: Pareciera que el territorio que pueblan los indios ha sido modificado de manera substantiva por los indios mismos. ¿No es una de tus principales tesis?

PD: Algunos animales son en cierto sentido dependientes de los hombres porque se alimentan de plantas que sólo los hombres cultivan. El agutí y el acuchí viven cerca de los plantíos y todos saben, cuando no se ha cazado nada, que basta con ir al plantío, por las noches, para agarrar a alguno de estos animales. Con los pecaríes es algo más difícil porque estos animales pueden ocasionar daños considerables a las plantaciones.

EM: Los pecaríes son animales territoriales y, ya que se alimentan de mandioca, visitan con regularidad las plantaciones humanas. Los indios toman en cuenta estas visitas cuando abren los plantíos y cuando siembran.

PD: Se puede hablar de una cierta semidomesticación. Hay una relación con los animales que hace innecesario que sean tenidos en un lugar. Hay una suerte de domesticación que es propia de los indios. Sería interesante proseguir investigando por qué los indios no han llegado a la domesticación de animales que conocemos nosotros.

EM: Lévi-Strauss me dijo que no tenía sentido indagar sobre el origen de las relaciones entre hombres y animales.

PD: Estoy de acuerdo. ¿Por qué lo dijo?

EM: Hablábamos sobre el pensamiento mítico y sobre el mito y él postulaba que la representación del mundo es parte del mundo mismo, de un mundo que ha sido representado. Yo tengo la impresión de que tu trabajo es una comprobación de esta idea.

PD: ¡Gracias! pero me he encontrado con otros problemas. Este tipo de análisis sólo puede ser monográfico. Una descripción de la representación de la naturaleza que parece haber adaptado la naturaleza a sí misma y que por esto hace parte de la naturaleza misma no puede ser usada para deducir leyes generales. El mundo de los ashuar es pues el mundo de los ashuar, un mundo particular, otro que los mundos de otras tribus. Lo único que podría hacerse es comparar algunos rasgos con otras sociedades pero una comparación así es extremadamente difícil sino imposible porque habría que recoger toda suerte de datos sobre ecología, zoología etc. etc., en diferentes zonas que no sería posible lograr en el lapso de vida de un hombre. Para mí no hay otra alternativa que comenzar al menos con la comparación de diferentes sistemas ideológicos, con una comparación de diferentes representaciones de la naturaleza.

EM: Es verdad que sobre la base de monografías no podrías postular leyes generales pero con tu trabajo tu ofreces una aproximación epistemológica que hace posible, entre otras cosas, dejar de lado la distinción entre mito y praxis.

PD: Yo pienso que el contenido de algunas categorías no puede ser definido de antemano y espero que las monografías que comienzan con la economía, luego con la organización y finalmente con la religión desaparezcan pronto. Esta manera de trabajar es la mejor para pasar de lado junto a complejos sociológicos. La proposición se deriva en realidad de la combinación entre estructuralismo y marxismo. Yo no estaba interesado en una sociedad sino que en procesos y estructuras. La descripción de una sociedad no es otra cosa que la descripción de un grupo tal como es percibido por un antropólogo en un período determinado y con este tipo de descripciones no podemos naturalmente ir demasiado lejos. ¡Hasta los ingleses se han dado cuenta de esto!

EM: Pero la proposición también es válida si pensada en un nivel puramente conceptual. Si describes ciertas actividades y descubres que se basan en un mito y que ellas mismas son un mito, llegas a la conclusión de que al trabajar, por ejemplo, sobre narrativas, que no debes limitarte a estudiar solamente narrativas explícitas, que los mitos pueden adquirir, si quieres, otras formas, a veces encubrirse en objetos de la cultura material.

PD: Entre los ashuar mitos en y de la vida cotidiana que no son conceptualizados como tales. Patrice Bidou [antropólogo francés] me contaba que él se pasaba horas escuchando mitos. Con los ashuar no sabía yo qué hacer pues no conocen mitos, no al menos bajo la forma que más conocemos. ¡Me costó seis meses obtener un mito narrado! El problema era que entre ellos los mitos son formulados de otra manera, que los mitos no son conceptualizados como narrativas.

EM: Por esto me parece interesante tu relación con Lévi-Strauss: él ha trabajado fundamentalmente con mitos explícitos – en el sentido más tradicional del término – aunque recusa una distinción substantiva entre mito y otros aspectos de la vida social y mental.

PD: El análisis que realicé fué producto de un largo período, de trabajo de campo. Lévi-Strauss no tenía en su época otras posibilidades, había poquísimas monografías o, en todo caso, pocas monografías que fuesen de utilidad para Lévi-Strauss, trabajos que incluyesen los datos que él necesitaba sobre ecología, economía, botánica etc. Lo que si tenía era una enorme riqueza en mitos que habían sido cuidadosamente transcritos. Él mismo no tenía alternativa, para sus propósitos, que ocuparse de estos mitos. Solamente para las tribus de Norteamérica contamos con buenas monografías; América del Sur no cuenta con trabajos semejantes.

EM: ¿Nunca pensaste que tu interés por la organización sociológica de la caza y la agricultura etc. tenían poco que ver con los mitos?

PD: No. Yo he trabajado muy poco con mitos, pero si he trabajado mucho con cantos. Cuando trabajas con mitos tienes pocas alternativas: o los tratas como una "carta social" al estilo funcionalista o los tratas de una manera estructural. Si escoges la segunda alternativa debes trabajar a la manera de Lévi-Strauss, porque los mitos sólo son comprensibles en sus relaciones con otros mitos. Esto no era, para mi, realizable. Lo que puedes hacer es analizar los mitos en el contexto total de una cultura, en el contexto de otros aspectos

de una cultura y tratar estos aspectos como mitos para explicar así de una vez tanto los mitos explícitos como los implícitos.

EM: Entonces un mito es solamente parte de la cultura en general y no solo narrativas que puedas clasificar como pertenecientes a la religión o al lore de una sociedad.

PD: Ciertamente. Un mito es parte de un complejo de representaciones ideológicas y su significación se encuentra en las relaciones entre los diferentes aspectos de la cultura. Pero así volvemos a tu otro problema: no podemos en realidad usar categorías definidas a priori para estudiar otras sociedades, no podemos determinar de antemano qué tipo de conductas pertenecen a la política o a la economía etc. Esta postura exige un enorme grado de flexibilidad. En este sentido, pienso que la zona amazónica se presta bien para esta aproximación: allá no encontramos instituciones fijas, se trata de sociedades muy flexibles que exigen otra aproximación que la tradicional.

EM: Aparte Godelier y Lévi-Strauss, ¿han influido en ti otros autores?

PD: Si. Durkheim, primero, que constituye el fundamento de las antropologías francesa e inglesa, y, en segundo lugar, Marcel Mauss. Pero no sé si el Mauss de Lévi-Strauss es también el Mauss que yo conozco. También Haudricourt fue importante para mí. Él es un botánico y un lingüista que ha trabajado sobre todo en Oceanía y en el sudeste asiático y me ha ayudado muchísimo en el tratamiento de la naturaleza y de los hombres y de sus relaciones mutuas. Quizás se observe su influencia en mi convicción de que los aspectos tecnológicos y sociales de la vida están íntimamente relacionados con la conducta. Haudricourt piensa que hay esquemas particulares en el tratamiento de animales y plantas y plantea que hay una gran diferencia, a propósito de este tratamiento, entre las civilizaciones occidentales y orientales. Me gustaría investigar este tipo de cosas en el Amazonas. Allá encuentras una gran diversidad en las representaciones de las relaciones entre hombres y animales. Me gustaría descubrir al menos los esquemas más elementales. Pero, en fin, Haudricourt mismo lleva la influencia de Mauss. No me puedo acordar de otros autores que hayan sido de importancia para mi formación: hay otros autores que sin duda influyen sobre mí pero vivo en una suerte de relación simbiótica con ellos. Si puedo decirte que no me considero un pos-moderno, que rechazo la proposición de que la antropología es literatura.

EM: ¿La antropología como literatura? ¿En qué sentido?

PD: Sí, como producción de textos. Ahora escribo un libro donde trato de explicitar, por medio de mi propia experiencia, las normas que rigen la sociedad ashuar, pero no considero este libro como un aporte a la antropología. No tengo otra intención que ofrecer una manera de mirar. La experiencia antropológica no se puede transmitir más que de dos maneras: por medio de monografías y por medio de los cuadernos de notas. Yo no considero contradictorias estas dos maneras.

EM: Sin embargo, "Tristes tropiques", que ha sido importante para tí, es un libro de viaje.

PD: Sí, pero en ese libro se encuentran capítulos que ya habían sido publicados en revistas científicas. Con su libro Lévi-Strauss ha logrado que la reflexión etnológica se transformará en algo aceptable y le ha procurado muchísimos enemigos justamente porque su libro no tenía pretensiones científicas! Pero yo no tengo la pretensión de que mi libro sea otro "Tristes tropiques".

EM: Con la proposición de dejar de lado las categorías, ¿no te acercas al campo de los deconstruccionistas?

PD: No. Abandonar a nuestras categorías no es un problema para mí si llegamos, gracias al abandono, a nuevas aproximaciones epistemológicas. Si se me muestra que el abandono de las categorías es un obstáculo... Pero ya antes de los deconstruccionistas había autores que propugnaban dejar de lado algunas categorías, como Needham [antropólogo inglés]. Si se trata de abandonar nuestras categorías para pasar un buen tiempo, no tiene naturalmente ningún sentido detenerse a reflexionar sobre esto. El anarquismo intelectual de hoy, que proviene fundamentalmente de Feyerabend, nos conduce a conceptos antiguos que no tienen ninguna utilidad, por ejemplo el uso de la intuición en la ciencia etc., que suenan bien pero que son enteramente desdeñables. Si colocamos a la intuición en el lugar de las categorías no llegaremos a ninguna parte. También tienes el caso de Derrida, que parece tener gran influencia entre antropólogos norteamericanos. En Francia es considerado un filósofo y leído como tal. Unos colegas norteamericanos me preguntaron una vez qué pensar de Derrida. Les dije que era asunto de ellos. Derrida ha escrito mucho sobre filosofía pero no veo cómo podría su trabajo ser de importancia para nosotros. Esto también es válido para Foucault y Bachelard, filósofos importantes, pero que no sabemos cómo podrían importar para la antropología.

ABSTRACT: Philippe Descola was interviewed by Edmundo Magaña. He spoke about authors that had influenced on him (Lévi-Strauss and Godelier, among others), about the development of his work with the Ashuar Indians of Ecuador and also about the important relations between Anthropology and Philosophy. According to Descola, small societies allow their researchers to observe the essential components of all societies. Those observations can stimulate philosophical questions such as: what is the real nature of all societies? He also talks about what he understands by anthropology. He leaves aside some anthropological categories but he doesn't name himself a desconstructionist. He puts aside only the categories that can obstruct new discoveries.

KEY-WORDS: Ashuar-nature representations-Anthropology-Philosophy relations-structuralism and materialism.

Recebido para publicação em 10 de junho de 1992.

RESENHAS

Saudade (Nostalgia). Vídeo de Bela Feldman Bianco, 1991, 57 minutos.

Roberto Da Matta
Kellogg Institute – University of Notre Dame

Com este documentário, Bela Bianco mostra – e mostra magistralmente – vários processos que de certo modo concorrem para que a imigração se transforme numa magnífica aventura. Primeiro, porque contrasta o estrangeiro indefeso e só diante de uma outra cultura, uma outra língua e uma outra sociedade. Depois, porque descreve como a mudança de um sistema para outro implica uma multiplicidade de processos simultâneos, todos indicadores de ajustamentos recíprocos. Assim, é parte fundamental deste importante vídeo um estilo narrativo cheio de compreensão pelos imigrantes lusos que vieram dos Açores e de Portugal para a norte-americana New Bedford, importante cidade industrial do estado de Massachusetts, nos Estados Unidos.

Como esses homens e mulheres de certo modo se transformaram em "americanos" por meio de um sucessivo jogo simbólico-real entre aquilo que eram e aquilo que a nova sociedade queria que fossem. Se todos mudaram na proporção de sua inserção dentro de um sistema impessoal que os obrigava a fazer certas coisas – a falar uma língua desconhecida, a trabalhar dentro de uma estrutura marcada pela informalidade, a estarem radicalmente separados da terra e do estilo de ganho artesanal, realizado em casa –, todos, por sua vez, marcaram recíproca e dialeticamente essa New Bedford onde viveram. Deste modo, se eles todos se "americanizaram", a New Bedford da Nova Inglaterra, reduto máximo dos valores puritanos que formam o coração dos Estados Unidos, foi também marcada pelos imigrantes que a fizeram um pouco como Portugal. Assim, todos esses milhares de imigrantes foram modificados e foram agentes de mudança. Mas não deixaram de ser sobretudo portugueses no modo pelo qual leram e interpretaram suas experiências em terras da Nova Inglaterra. São assim tocantes as imagens da moderna New Bedford a exhibir, nas suas ruas, espaços e tempos norte-americanos, as cicatrizes dos imigrantes portugueses que acolheu. Do mesmo modo, são igualmente tocantes as visões destes rostos lusos repletos de honra, dignidade e orgulho, a exhibir as marcas de sua passagem da *terra natal* para o mundo do capitalismo individualista, igualitário e moderno dos Estados Unidos.

Em *Saudade*, Bela Bianco orchestra todos esses elementos para mostrar como esse processo (ou *processos*) se cristaliza na vida de sete imigrantes. Usando os recursos de uma linguagem capaz de dar aos personagens um toque que os faz maior que a vida, *Saudade* mostra como Joe Vieira, Francelina Cordeiro, Manuel Pinho, Basílio Souza, Maria do Carmo Pereira, Manuel Fernandes e Maria José Carvalho foram moldados e moldaram essa grande viagem que os levou à América. Todos dando e recebendo alguma coisa para sua nova terra.

Vindos para New Bedford para o trabalho nas suas fábricas de tecidos, todos passaram pelos altos e baixos dos inevitáveis ciclos econômicos, das greves, das recessões e das

duras políticas migratórias. Todos falam com orgulho e *saudade* de como foram capazes de sobreviver às barreiras da escolaridade e do preconceito. Como encontraram alento dentro de suas próprias vidas e cultura para enfrentar o mundo desconhecido. E como a *casa*, a *família* e os *amigos* – esses elementos fundamentais da chamada "dimensão étnica" – foram instituições fundamentais para que esse processo se desse dentro dos limites da transformação cultural digna e honrosa.

No final do trajeto, o vídeo captura com rara nitidez como todos eles enfrentaram e de certo modo venceram a poderosa América. De fato, depois de um confronto frontalmente desigual de mais de um século, esses imigrantes não se transformaram em indivíduos autônomos e auto-referidos, compartimentalizados por um estilo de vida que conduz ao consumo conspícuo e individualizado, denegrindo um estilo relacional e comunitário de vida. Muito pelo contrário, em vez de virarem modernos americanos, pulverizados na pós-modernidade de uma tão apregoada "cultura de massas" que tudo fragmenta, redefine, reinventa e idealisticamente imagina, esses portugueses contrariam tudo, pois jamais perdem de vista os valores do seu Portugal nativo. O que o filme e Bela Bianco mostram de modo exemplar, portanto, é o poder de resistência dos valores tradicionais que permitem que todos esses homens e mulheres inventem, na América, o seu Portugal. Um Portugal ainda melhor e mais rico do que o Portugal empírico (se é que tal coisa existe realmente). Um Portugal perfeito e perpétuo porque construído na medida do seu novo meio e de suas novas identidades. Um Portugal americano, feito de lazer, de conforto, de saudável ideologia calvinista que glorifica o trabalho árduo e dá prêmios aos trabalhadores. Um Portugal, enfim, marcado pela celebração periódica e benfazeja de sua identidade coletiva no que ela tem de melhor porque em terras estranhas o imigrante sofre, mas seleciona e escolhe o que quer revelar de sua comunidade natal.

Do mesmo modo, o vídeo indica como a sociedade americana, marcada pela impessoalidade de um capitalismo que quer do trabalhador apenas sua força de trabalho, deixa-o em paz quando ele ou ela não se encontram no âmbito da fábrica. Assim, dentro da fábrica são apêndices de máquinas, realizando aquelas tarefas automáticas que são marca de um tempo disciplinar no melhor estilo do historiador social inglês E. P. Thompson. Mas fora dali recriam no espaço íntimo da *casa* o Portugal idealizado do seu passado – de suas infâncias e juventudes. Na *casa*, então, transformam-se novamente em pequenos agricultores, em artistas e em artesãos que trabalham num ritmo próprio. Ritmo marcado por uma concepção de trabalho socialmente embebido. Trabalho que é definido pelas suas próprias tarefas e não mais por exigências impessoais de uma produção num tempo que se transforma em mercadoria e deve ser medido, economizado, comprado e vendido. Curioso, pois, que pelo menos dois desses sete portugueses recriem em New Bedford a terra de trabalho dos seus ancestrais. *Terra* que produz vinho e pão. Terra que é pecúnia básica, que é natureza e vida. E que é também a melhor imagem de sua sociedade.

Como uma verdadeira saga da imigração portuguesa nos Estados Unidos, esse filme é um importante documento de como os portugueses em New Bedford conseguiram ajustar-se a uma cultura diversa e como eles realizaram esse ajustamento utilizando conceitos e noções que faziam parte do seu próprio mundo cultural. É assim que a *saudade*, como con-

ceito sócio-cultural, acaba sendo a categoria que permite a integração do tempo e do espaço, da biografia e da história social, dos processos impessoais vividos em espaços institucionalizados, e as duras transformações pessoais, marcadas pela presença da morte e dos limites físicos de cada indivíduo como pessoa humana insubstituível e sempre ligada a uma família e a uma *casa*.

Nesta *Saudade* de Bela Bianco, portanto, temos um precioso exemplo do lado humano do processo migratório. Lado humano que no caso luso é marcado tanto por processos sócio-culturais e econômicos bem conhecidos, bastante estudados e universais, quanto pelos valores cristalizados em instituições como a família, o amor filial e a saudade. Saudade que é o código através do qual se podem articular todos esses processos simultâneos que a onda migratória sempre deflagra. Neste sentido, trata-se de um trabalho pioneiro, marcado pelo impecável uso de categorias antropológicas e por um olhar historizante positivo, a serviço de uma história social verdadeiramente humana.

Poucas vezes assisti a um documentário tão marcadamente humano e empático. E poucas vezes vi na tela de minha televisão depoimentos tão sinceros quanto familiares. Pois não é articulando a vida com a saudade que nos damos conta de que, afinal de contas, somos todos passageiros, todos imigrantes?

Gregori, Maria Filomena. *Cenas e queixas. Um estudo sobre mulheres, relações violentas e a prática feminista*. São Paulo, Paz e Terra/ANPOCS, 1992, 218 páginas.

Paula Montero
Profª de Livre-Docência do Depto. de Antropologia/USP

Este livro é na verdade a história de um fracasso. Numa sucessão de imagens e relatos vivos sobre o dia-a-dia de trabalho de uma entidade feminista, o grupo SOS-Mulher de São Paulo, a autora procura mostrar por que essa entidade foi incapaz de alcançar os objetivos que ela mesmo se dera: ajudar as mulheres que sofreram violência doméstica a superar sua condição.

O retrato das atividades SOS que resulta deste excelente trabalho etnográfico nada tem de complacente. Gregori avalia, com rigoroso distanciamento, o modo de organização do grupo, o atendimento dado às mulheres, suas práticas, atitudes e valores. A imagem resultante desse detalhado escrutínio é avassaladora. Da análise de Gregori depreende-se que esse pequeno grupo de feministas, apesar de ter assumido uma responsabilidade pública – atraiu e mobilizou pessoas em nome de objetivos bem concretos –, não sabia exatamente o

que fazer, como fazer e, mais grave ainda, para que fazer. Para além da falta de recursos e da improvisação natural que todo início de uma atividade inédita acaba acarretando, as descrições sobre o modo de funcionamento desse grupo, em particular as atitudes que o orientavam, incomodam o leitor desavisado e, por que não dizer, chocam os que, como eu, participaram de um grupo dessa natureza.

Em primeiro lugar, está a exacerbação com que parte desse grupo valoriza o caráter subjetivo, emotivo e até mesmo confessional das relações que as unem enquanto feministas. A análise acaba demonstrando que, ao partir da sobrevalorização da subjetividade, o atendimento às mulheres vítimas da violência acaba tornando-se apenas um pretexto para que o grupo se encontre, se ame, troque experiências afetivas, enfim, conviva. Nesse contexto e a partir dessas motivações, as idealizadoras do SOS tornam-se incapazes de percebê-lo como uma entidade pública, que suscita as mais variadas expectativas e com poderes de intervenção no destino de inúmeras mulheres. Na verdade, o que parece interessar às plantonistas (ou pelo menos parte delas) é o convívio e a amizade de seus pares. Essa atitude chega a explicitar-se, na sua vertente mais radical, pela indiferença pelas mulheres que atendem ("Não quero fazer plantão porque aquelas mulheres não me interessam", diz uma plantonista) e até mesmo pelo desprezo com que são vistas ("Essas mulheres que vão nos procurar vão por causa do Afanásio, vão por causa de qualquer filho da puta. Não vêm por que são feministas!"). Estabelece-se pois uma nítida fronteira qualitativa entre o "nós" feministas e as "outras", sem que se compreenda muito bem quais seriam os caminhos para a passagem de uma condição a outra: o grupo não os explicita, nem formula ações que apontem nessa direção.

Não é apenas a extrema inoperância que surpreende o leitor desses relatos; choca também a despreocupada e ingênua irresponsabilidade com que essas mulheres manipulam o sofrimento alheio para autojustificar sua existência e seu projeto de vida pessoal.

Em segundo lugar, a detalhada etnografia de Gregori descreve sem meias-tintas a total incapacidade desse grupo de dar um mínimo de organização ao SOS e, mais do que isso, de compreender a própria lógica da violência. A recusa de ordenação das informações sobre seu público, a incapacidade e displicência na construção de uma rede básica de apoio e de contatos, a ingenuidade e despreparo das plantonistas que em nenhum momento se propõem a entrar na lógica do outro para perceber o que acontece com aquelas mulheres, levam o leitor a espantar-se com a desproporção entre o esforço investido naqueles três anos de atuação e a inutilidade dos resultados. Essa incongruência se torna ainda mais gritante quando se percebe que a autora foi capaz de, a partir de apenas doze entrevistas e num espaço de tempo relativamente curto, fazer o que as militantes não conseguiram em três anos de assídua convivência com as esposas espancadas: compreender, a partir de uma análise sensível e pertinente, a lógica que opera, ordena e dá sentido à violência doméstica.

Segundo Gregori, a violência doméstica só pode ser compreendida quando analisada enquanto parte do modelo ideal de casamento. As entrevistas que realizou mostraram

que a violência do homem é no geral percebida segundo dois grandes modelos explicativos: a) o marido se torna violento porque é um homem "doente" (teve problemas na infância que o levam a beber), mas tirando esses momentos críticos de fraqueza é considerado por elas um homem bom e provedor; b) o marido se torna violento porque a esposa lhe exige as obrigações que não cumpre: ser fiel e provedor. Nos dois casos trata-se portanto de salvar o casamento através da recuperação dos maridos. É, pois, a expectativa desse tipo de ajuda que levava as mulheres ao SOS. Esperavam, ao mesmo tempo, um apoio que lhes permitisse atravessar a tormenta e uma ação de autoridade efetiva sobre os maridos, autoridade esta que pela sua posição de mulher não detinham, capaz de repô-los no caminho reto.

A incapacidade de (ou o desejo de não) perceber as motivações que levavam as mulheres ao SOS esteve na base de seu fracasso. Enquanto as feministas esperavam fazer ver às mulheres que elas deveriam mudar sua atitude e posição no casamento (ou até mesmo sair dele), as esposas buscavam a ajuda das feministas para mudar o comportamento de seus maridos e garantir assim a preservação do casamento. Como explicar esse total desencontro?

Para a autora, as razões dessa discrepância estão postas na própria lógica de organização do movimento feminista.

Em primeiro lugar, ele seria incapaz de compreender essas mulheres porque não conseguiria equacionar ou incorporar à sua proposta a diversidade de percepção e circunstâncias concretas: seu projeto político emancipador as aglutina todas sob a rubrica, abstrata e abrangente demais, de oprimidas.

Em segundo lugar, os valores que orientam as práticas políticas feministas não favoreceriam nenhuma iniciativa que desembocasse numa organização institucional de porte. A descoberta da subjetividade como instrumento da política, a negação radical da autoridade e desigualdade entre as mulheres, a crítica ao assistencialismo teriam levado a uma anarquia organizacional que tornou o SOS incapaz de trazer qualquer resposta concreta às expectativas das mulheres. Daí o seu fracasso.

Apesar da riqueza e rigor da análise de Gregori, poderíamos nos perguntar se as razões para o fiasco do SOS paulista estão, como quer a autora, no próprio feminismo ou se, ao contrário, as características específicas do grupo que ela analisou muito contribuíram para que se chegasse àquele resultado. O fato de que a pesquisa se concentrou em apenas um pequeno grupo paulista dificulta uma resposta mais precisa. No entanto, pelos exemplos que ela mesmo dá a respeito de iniciativas do mesmo gênero no exterior e pela experiência que eu mesma tive no SOS mineiro, inclino-me a pensar que os resultados poderiam ter sido outros se as circunstâncias e os personagens envolvidos tivessem sido diferentes. Em suma, das premissas do feminismo não se deduz diretamente incapacidade organizativa, negligência na compreensão do outro, erotização das relações como instrumento político. É claro que o trabalho de Gregori não afirma isso, mas a falta de elementos comparativos dá margem a essa interpretação. Além disso, se a autora tivesse tido a opor-

tunidade de inverter as perspectivas e analisar o modo como as mulheres percebiam o SOS, talvez sua avaliação pudesse ter sido mais matizada.

De qualquer maneira, ao colocar em cena suas "queixas" contra essa entidade feminista e o feminismo em geral, a autora abre perspectivas para um interessante debate com aqueles que escreveram sobre outros movimentos sociais. Na sua comparação com os movimentos feministas, aqueles como as CEBs, por exemplo, parecem ter tido muito mais êxito na "conversão" pedagógica das consciências das classes populares do que estes. Seria interessante nos perguntarmos por quê. Por outro lado, os autores mais recentes que analisaram etnograficamente a organização concreta desses grupos revelam, também neste caso, um certo fracasso. Na "comunidade" local permanece inteira e até se valoriza a lógica da autoridade, da desigualdade e da individualidade.

Esses são os paradoxos que têm inquietado os pesquisadores dos movimentos sociais. Livros como o de M. Filomena Gregori estimulam o debate e a reflexão em torno de questões que nos interpelam, política e subjetivamente.

Teixeira, Sérgio Alves. *A semântica simbólica dos nomes de galos de briga, bois, prostitutas, prostitutos e travestis*. "Caderno de Antropologia", nº 8, Porto Alegre, UFRS, 1992, 163 págs.

Marcos Pereira Rufino

Aluno de Grad. do Curso de Ciências Sociais/USP

São poucos os livros portadores de títulos como este, capazes de suscitar a nossa curiosidade à primeira vista; são poucos também os que apresentam, no rótulo, o assunto a ser tratado de forma tão explícita. No entanto, cabe alertar que por trás da obviedade da capa escondem-se resultados interessantes, frutos de várias pesquisas realizadas em momentos diferentes pelo autor, antropólogo vinculado à Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Além de uma introdução genérica aos pressupostos envolvidos no estudo de nomes próprios, o livro está dividido em mais três capítulos, remetendo, respectivamente, a cada uma das categorias citadas no título, sendo que o terceiro capítulo reúne sozinho a análise referente às prostitutas, prostitutos e travestis. A estrutura interna dos capítulos segue um mesmo padrão, contendo partes homólogas que expõem os dados situacionais, as estratégias de pesquisa e a análise da semântica simbólica dos nomes, referentes aos seus respectivos capítulos.

O fato de a briga de galos no Brasil não ter a morte do animal como algo programado ou previsível, como o é na França ou Indonésia, conduz o autor a concluir que as rinhas

são organizadas para que os galos exibam os atributos pensados como inerentes à masculinidade, agudizando a oposição simbólica entre masculino e feminino. As nomeações dos galos de briga não podem ser entendidas sem considerarmos esse detalhe. Além de um nome doméstico (que se reporta a características visíveis no animal, como aparência física, traços comportamentais, mas também a momentos presentes na sua biografia de vida), os galos de briga possuem um nome de combate, que pode ser do tipo natural (quase não se diferencia dos critérios utilizados na nomeação doméstica) ou metafórico. No nome de combate metafórico temos a expressão da "competência secundária" do galo de briga, que é a de exibir os valores da masculinidade, principalmente os de seu proprietário – a competência primária seria a disposição para a luta. Os nomes dos animais e das pessoas em foco estão relacionados de maneira determinada e necessária entre si, e também com a forma como os papéis simbólicos que expressam.

Com os bois, o processo de nomeação se faz de forma muito parecida à dos galos de briga. Tem-se nomes inspirados diretamente nas características do animal, como Salino, Levantado, Zebu (físicas); Rainha, Jardim, Andorinha (comportamentais); Banco do Brasil, Trezentos e Oitenta (biográficas); e nomes referentes a representações subjetivas de determinados valores. Com relação a esta última espécie de nomeação, Sérgio Alves Teixeira limita-se a tratar de apenas uma categoria particular de bovinos, que são aqueles machos utilizados para tração, sempre castrados, compondo a formação de juntas (pares) de tração. Enquanto os nomes inspirados em características visíveis dos animais revelam a proeminência da natureza sobre a cultura, os nomes atribuídos aos pares de tração fazem o inverso, isso porque estes últimos se orientam pela "competência secundária" dos bois: tracionar.

Para entendermos melhor a lógica operante por trás dos nomes dos bois de tração precisamos ter em mente um pressuposto fundamental: a boa parilha (junta) é aquela formada por bois os mais semelhantes possíveis. O desempenho satisfatório de uma junta só ocorreria com o atendimento dessa condição ideal. Diante disso, os nomes são atribuídos de forma a sugerir e expressar simbolicamente um sinal de igualdade entre os componentes da junta. A similitude expressa pelo nome dos bois que compõem a parilha denuncia a vontade de se ter bois idênticos. Não podemos deixar de observar que esses nomes lembram fortemente a semelhança dos nomes artísticos adotados pelas duplas sertanejas. O autor nos lembra constantemente que "todos os nomes próprios são portadores de mensagens que informam a respeito dos nominados, dos nominadores e dos universos sociais em que são gestados (...)" (p. 8).

O estudo da semântica simbólica dos nomes inseridos no campo da prostituição limita-se a um grupo muito singular: a prostituição de luxo, que se auto-apresenta através de anúncios em jornais. Nesses anúncios procura-se explorar a atratividade que o interdito da prostituição, do homossexualismo e da pederastia exerce sobre as pessoas. Os atrativos resultantes da interdição, segundo o autor, agiriam como "operadores de intensidade libidinal".

A análise dos nomes de prostitutas, prostitutos e travestis é antecedida por uma observação sistemática da estrutura dos anúncios de serviços sexuais publicados em jornais

de grande circulação, entre eles *Folha de São Paulo*, *Zero Hora*, *O Globo* e *Correio Brasileiro*. Numa parte dedicada à leitura sociológica dos anúncios ficamos sabendo que o tipo de prostituição tratada no livro mobiliza concepções de larga circulação no imaginário do brasileiro, a saber: atração pelo proibido, reserva/discrição para as coisas do sexo, proeminência do masculino no relacionamento sexual, valorização da beleza e da juventude, validação simbólica de status (a procura por um serviço que tem por público-alvo os executivos e indivíduos "Classe A" seria uma maneira de validar uma condição social em ascensão). Todos esses fatores agem como atributos positivos.

À imagem do prestador de serviços sexuais está associado também um conjunto de atributos negativos. Talvez não tenhamos a existência de um estereótipo cristalizado, mas, sem sombra de dúvidas, observamos a sedimentação de preconceitos e ojerizas muito recorrentes. Os nomes adotados por esses grupos desempenham a tarefa de associá-los àqueles atributos positivos. Servem como aliados na neutralização da negatividade envolvida nessas atividades. De maneira dramática, esses nomes apontam para a construção de novas identidades sociais. Sérgio Alves Teixeira nos mostra o quanto os nomes próprios são expressivos de idéias, sentimentos, representações e visões de mundo. Eles operam como poderosos instrumentos de identificação subjetiva. Compreender o conteúdo simbólico e as intenções dissimuladas que carregam pode ser uma aventura instigante, a começar pelo título deste livro.

Mott, Luiz. *Rosa Egípcíaca. Uma santa africana no Brasil*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil S.A., 1993, 749 páginas.

Aracy Lopes da Silva
Professora do Departamento de Antropologia/USP

Ao fim das mais de setecentas páginas que compõem este livro, o leitor sente dificuldade em separar-se dele. Trata-se de obra que apresenta extensa e minuciosa pesquisa historiográfica conduzida com um olhar que mescla a Antropologia e a História em doses justas. O tema é original e fascinante: a biografia de uma menina africana trazida ao Brasil aos seis anos de idade como escrava que, depois de deflorada pelo senhor e vendida à mãe de Frei Santa Rita Durão, torna-se, nas Minas Gerais dos setecentos, prostituta e, mais adiante, energúmena. Possessa pelo demônio controlado às custas de freqüentes sessões de exorcismo, abandona a prostituição, torna-se beata, obtém a alforria e, num crescendo, passa a ter as visões e as experiências místicas características das santas canonizadas pela Igreja Católica. Perseguida em Minas, onde dúvidas a respeito da autenticidade de seu estado a levaram ao pelourinho e à prisão, foge para o Rio de Janeiro onde é, primeiro, reco-

nhecida como santa e, depois, perseguida e presa, em 1763, como embusteira e herege pelos oficiais da Santa Inquisição. Na fase inicial de sua vida no Rio, fôra acolhida e valorizada pelo clero local, com cujo apoio fundara, em 1754, o Recolhimento de Nossa Senhora do Parto, onde viveria, com pequeno intervalo, até sua prisão. Os últimos anos de sua vida, passa-os em Lisboa, junto ao Tribunal do Santo Ofício. Até a publicação deste livro, sua existência era desconhecida. Conhecemos agora muito de sua vida mas pouco sobre sua morte. Como diz o autor: "Por mais de dois séculos, Rosa Egipcíaca ficou esquecida, sua vida fantástica e obra prodigiosa completamente desconhecidas dos historiadores ou de quem quer que seja. Resgatamos sua história. O fim de seus dias, contudo, continuará envolto em mistério" (p. 723).

O material central pesquisado por Mott, no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, em Lisboa, são os processos inquisitoriais relativos a Rosa Egipcíaca da Vera Cruz e ao seu exorcista, confessor e capelão do Recolhimento, Padre Francisco Gonçalves Lopes, que a acompanhou desde as primeiras manifestações de possessão, ainda em Minas. O texto, no entanto, conta com significativa pesquisa complementar no mesmo arquivo e em outras fontes que permite ao autor recriar o ambiente mineiro e carioca dos setecentos com respeito, especialmente, à presença da Igreja em suas relações com a sociedade mais ampla.

A pesquisa, primorosa, é transposta para o texto em estilo tal que, apesar da carga sólida de informações, a leitura é leve e extremamente agradável. Duas observações devem ser feitas a esse respeito: primeiro, a organização interna do livro, em vinte e seis pequenos capítulos seguidos das notas respectivas, enfocando temas específicos, facilita a tarefa da leitura de texto tão extenso, dando-lhe agilidade e dispondo as informações de modo a torná-las assimiláveis e compreensíveis; depois, o estilo "radial" de interpretação e contextualização da história de Rosa – linear por ser biográfica – torna o livro um tesouro de outras muitas histórias, que dão à leitura interesse e sabor especiais.

Assim, a cada etapa da vida de Rosa Egipcíaca, os fatos contidos no processo inquisitorial são tornados significativos e inteligíveis por uma pesquisa complementar através da qual Mott recria contextos e momentos. É assim, por exemplo, com a questão da prostituição de escravas no século XVIII, em Minas; com as visões místicas de Rosa, que Mott examina à luz da comparação com registros das experiências de santas católicas consagradas, como Santa Teresa D'Ávila, entre muitas outras; com a adoção do nome de "Egipcíaca da Vera Cruz", por Rosa, no momento de sua conversão. Neste caso, Mott reconstitui um campo de referências essencial para a compreensão da trajetória de sua biografada: localiza, registra e interpreta não só dados da vida de Santa Egipcíaca, a primeira, em quem inspirou-se Rosa em sua nomeação, tomando-a por exemplo, como também os caminhos possíveis pelos quais as informações sobre aquela santa e o culto a ela pudessem ter chegado à escrava alforriada no Brasil. Ao fazê-lo, como em muitas outras partes do livro, Mott traça um retrato vívido das ordens religiosas, suas relações recíprocas e sua atuação no Brasil colonial.

Cabe ainda, por exemplar, uma última referência ao estilo "radial" de apresentação dos dados complementares que ancoram o relato da vida de Rosa: sua chegada ao Rio de Janeiro, fuga de Minas em busca do reconhecimento de sua santidade, é tratada por Mott com cuidadosa ambientação. O Rio de 1751 é retratado com base em pesquisa de relatos de testemunhas da época. A pesquisa permite ao leitor não só dispor de imagens visuais muito nítidas e significativas dos aspectos físicos, urbanos, econômicos e sociais do Rio, mas também da presença de uma religiosidade extrema que permeava o cotidiano de seus habitantes. Sem essa digressão, certamente seria mais difícil para o leitor compreender, em sua plenitude, as razões dos acontecimentos posteriores na vida de Rosa.

Em trabalhos anteriores, Mott por vezes exagerou, segundo minha apreciação, na dose de subjetivismo com que conduziu as análises. Os dados, nesses casos, estavam quase submersos ou eram apresentados com um colorido militante demasiadamente forte que ofuscava a própria importância do dado coletado. (Digo isso apesar de estar plenamente de acordo com a existência de uma dimensão política inerente ao trabalho do antropólogo. O que caberia debater seriam os modos pelos quais é possível ou desejável articular tal preocupação à pesquisa propriamente dita no momento da construção do texto. Mas este não é, certamente, o lugar para fazê-lo...)

Neste *Rosa Egípcia. Uma santa africana no Brasil*, porém, Luiz Mott trabalha com sua subjetividade de modo tal que o texto se revela, ao mesmo tempo, como relato sobre o passado e pesquisa no presente: o leitor conhece a história de Rosa e também a da pesquisa e, ainda, o próprio pesquisador, que se apresenta com suas emoções, suas experiências e com várias tiradas críticas muito bem-humoradas ao misticismo exacerbado de Rosa e seus seguidores ou analisando criticamente as reações oficiais a Rosa: "Audácia de uma ex-escrava africana pretender ensinar a cristãos-velhos os caminhos da salvação" (p. 708). Tudo isso em uma medida justa, que permite vários níveis de leitura e informação e a expressão de múltiplas perspectivas e muitas vozes, fazendo deste livro uma grande obra.

Farage, Nádia. *As muralhas dos sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização*. São Paulo, Paz e Terra/ANPOCS, 1991, 197 páginas.

Waldenir Bernini Lichtenthale¹
Aluno de Grad. do Curso de Ciências Sociais/USP

Em *As muralhas dos sertões*, Nádia Farage realiza um acurado trabalho de interpretação, a partir de fontes documentais, do processo de colonização da região amazônica, em particular do Rio Branco.

Localizada no atual estado de Roraima, esta região foi, ao longo de todo o período colonial, objeto de disputas territoriais, às vezes mais acirradas, às vezes mais veladas, entre portugueses, espanhóis, holandeses e, mais tarde, ingleses. No centro desta disputa estavam os povos indígenas que habitavam a região: vistos pelos holandeses como "parceiros comerciais" e pelos portugueses como fronteiras vivas, a servir de muralhas contra a penetração estrangeira, estes povos construíram uma visão diferente do seu próprio papel em relação aos demais atores do processo.

A dinâmica do processo de colonização, os diferentes agentes envolvidos e as representações construídas por uns em relação aos outros são discutidos neste trabalho.

No século XIX, quando se estabelece o litígio entre Brasil e Inglaterra pela região da fronteira entre o atual estado de Roraima e a Guiana Inglesa, os povos indígenas da região são colocados no centro da argumentação de ambas as partes. Os ingleses reivindicavam a posse de todo o território ocupado por aqueles grupos indígenas aos quais se estendeu, desde dois séculos antes, a rede de relações comerciais estabelecida pelos holandeses, antigos senhores da colônia. Os brasileiros, por sua vez, argumentavam que eram herdeiros do esforço português de ocupação da área e que os territórios deveriam pertencer àqueles que mantiveram uma colonização efetiva da região. As atividades dos holandeses foram qualificadas pelos brasileiros como contrabando, não cabendo assim sua invocação como argumento por parte dos ingleses.

A autora busca recompor a história dos povos indígenas nesta região ao longo do seu contato com os europeus. Tarefa de extrema complexidade, como nos alerta Farage: já de início, a principal dificuldade é a imprecisão dos etnônimos empregados pelos cronistas e funcionários oficiais para designar os grupos indígenas da época. Além de não se ter certeza sobre de quem se está falando, há o problema adicional de, ao se trabalhar com fontes produzidas por terceiros, ter de "filtrar" as informações fornecidas pelos documentos.

A escravidão na colônia

Nádia Farage procura familiarizar o leitor com as condições econômicas, sociais e políticas do Estado do Grão-Pará e Maranhão, no período que vai do século XVII até o XVIII. O objetivo é permitir ao leitor compreender os diferentes fatores que levaram os portugueses a tomar determinadas posições no processo de contato com os povos indígenas do Rio Branco.

O sistema de *plantation*, aplicado em larga escala no nordeste brasileiro, não pôde ser implantado no Grão-Pará. Em primeiro lugar, o elevado volume de capital necessário para desencadear a produção agrícola desestimulava os investidores. Outro fator que impediu a agricultura monocultora em larga escala foi a dificuldade de acesso à mão-de-obra escrava negra que, em virtude de dificuldades geográficas, atingia preços extremamente elevados. Isso levou a uma estagnação da economia que inibia a vinda de colonos para o estado.

O extrativismo era a única atividade com rendimento compensador que se podia praticar na colônia. Expedições de coleta de "drogas do sertão" se dirigiam para o interior do vale amazônico, sendo o seu produto parcialmente exportado e parcialmente consumido no interior da colônia. Por depender de outros fatores, tais como a flutuação de preços dos diferentes produtos coletados e a irregularidade do volume de produção de ano para ano, o emprego de mão-de-obra escrava negra se tornava ainda mais inviável. Isso porque os traficantes só estabeleciam suas rotas para localidades que tivessem uma demanda estável de mão-de-obra.

A legislação indigenista que vigorou até a metade do século XVIII estabelecia duas categorias de índios: livres e escravos. Livres eram aqueles índios que se encontravam aldeados pelos missionários. O recrutamento desses índios para os aldeamentos era conhecido como "descimentos", sendo que os primeiros foram feitos através de viagens de missionários ou de seus representantes brancos, ou mesmo por índios já aldeados, que tentavam persuadir outros indígenas a viverem em torno das ordens religiosas. Os índios escravos eram aqueles prisioneiros capturados no curso de "guerras justas", conceito cuja definição variava conjunturalmente, ou através dos chamados "resgates".

Inicialmente os "resgates" se davam mediante a compra junto aos índios de seus prisioneiros. A falta de critérios definidos para caracterizar a legalidade ou não dos resgates permitiu a sua utilização em larga escala: tropas de resgate se embrenhavam pela floresta amazônica na captura de índios para atender as demandas de mão-de-obra da economia colonial. A mão-de-obra indígena arregimentada através destes mecanismos se mostrou adequada aos trabalhos de coleta, por seus conhecimentos naturais dos sertões.

A expansão colonial em direção a Rio Branco foi desencadeada inicialmente pelo esgotamento do fornecimento de escravos índios nas proximidades de Belém. O sistema de tropas de resgate continuou a ser empregado, com a atuação de particulares associados às expedições oficiais, para o apresamento de índios, sendo que o resultado era dividido entre os participantes.

Deve-se destacar o papel das ordens religiosas, que não só anuíam como colaboravam com o processo de escravização, chegando às vezes a se associar aos traficantes. Além disso, os aldeamentos formados a partir dos "descimentos" eram todos controlados pelos missionários, até a entrada em vigor do Diretório Pombalino, reforma introduzida na legislação colonial que previa a abolição da escravidão indígena e o fim da atividade missionária com relação às populações indígenas. O Diretório previa, por outro lado, a criação de uma Companhia, que tinha por objetivo principal a introdução, a preços mais acessíveis, de escravos negros no Grão-Pará.

Estas medidas eram muito importantes no sentido de impor a geopolítica portuguesa na região amazônica, pois a assinatura do Tratado de Madri (1750) impunha aos países em litígio a ocupação de fato do território como princípio de definição de posse. Era necessário, portanto, evitar maus-tratos aos índios e aproveitá-los na ocupação do mais amplo território possível.

Portugueses, holandeses e índios

Um dos fatores de maior peso para que os portugueses se apressassem em ocupar de alguma forma a região de Rio Branco foi o bom relacionamento que mantinham índios e holandeses. Produtos manufaturados holandeses eram trocados junto aos índios por escravos, que eram utilizados nos domínios holandeses.

Aplicando alguns recursos teóricos emprestados de M. Sahlins, a autora interpreta o circuito de trocas estabelecido entre holandeses e índios. Tentando fugir a uma análise economicista que atribui a este circuito um caráter puramente comercial, Nádia Farage explica que os manufaturados não eram percebidos pelos índios enquanto mercadoria, ou seja, pelo seu valor de uso e de troca. Naquelas sociedades a fonte de prestígio do guerreiro era dada pela posse de várias mulheres. Ao entregar ao holandês as mulheres que lhe pertencem, o guerreiro recebe em troca presentes manufaturados. Estes presentes assumem o significado que era dado às mulheres que entregou. Ao realizar o circuito de troca, o índio lhe atribui o sentido de uma aliança baseada na reciprocidade. A capacidade do índio guerreiro de ser o mediador entre dois códigos mutuamente ininteligíveis lhe confere respeito por parte dos seus e desperta interesse por parte dos holandeses.

Para os holandeses, os índios, ao fazerem prisioneiros e os entregarem como escravos, em troca de quinquilharias, estão aceitando sua submissão e colocando-se como súditos.

Aos olhos dos portugueses, por outro lado, os holandeses têm pretensões expansionistas na área e os índios estão se tornando seus aliados comerciais. A necessidade de ocupação da região mediante a cooptação da população indígena se fez urgente quando, além do "perigo holandês", os espanhóis penetraram naquele território com uma expedição oficial. A estratégia portuguesa consistiu em, mediante a fixação dos índios em aldeamentos seculares, sob controle militar da colônia, evitar a invasão do território, estabelecer a ocupação permanente da região e impedir o tráfico holandês.

Assim, os grupos indígenas de Rio Branco foram utilizados como fronteiras vivas, como muralhas dos sertões.

O fracasso do sistema de aldeamentos é explicado pelas péssimas condições de vida nestes agrupamentos, o que acabava por levar a fugas de pequenos grupos ou de indivíduos isolados.

A baixa produtividade econômica destes aldeamentos era entendida pelos portugueses como "fruto da preguiça característica daqueles gentios". Nádia Farage nos apresenta, entretanto, outras explicações para o insucesso. Os "descimentos" para estes aldeamentos eram feitos fundamentalmente pela mediação dos "principais" – chefes dos grupos locais, dentro do sistema uxorilocal daqueles grupos indígenas. Os assim chamados "chefes-sogros" tentavam com sucesso, pelo menos nas primeiras expedições, persuadir os indivi-

duos sob sua influência a integrar os aldeamentos. Contudo, uma vez aldeada, a comunidade tinha sua organização social modificada pelos portugueses. O tradicional esquema de produção baseado nos grupos domésticos não teve continuidade aí, o que tornou a escassez de alimentos inevitável. O sedentarismo forçado era, por outro lado, uma violência contra a cultura dos grupos locais, pois, tradicionalmente após os rituais funerários, mudava-se o local da aldeia. Isso lhes foi proibido pelos portugueses que necessitavam exatamente do contrário, ou seja, a fixação daqueles grupos.

O medo do convívio com seus mortos, a desestruturação de seu sistema social e a miséria decorrente tornaram a vida nos aldeamentos tão insuportável que uma rebelião generalizada veio a esvaziar totalmente os aldeamentos, em fins do século XVIII.

Esse sistema nunca mais voltaria a funcionar.

Conclusão

A virada do século XVIII para o XIX marca uma redefinição na geopolítica dos países envolvidos em litígios na região de Rio Branco. As disputas territoriais ficaram postergadas e a situação íncômum a que foram submetidas as populações indígenas da região se alterou.

Em ambos os projetos colonizadores – português e holandês –, as relações com os índios foi intermediada pela figura do chefe/guerreiro: o elo de ligação entre culturas diferentes, que permitia a redefinição de significados enquanto as transformações aconteciam. A metamorfose de uma relação de aliança para uma situação de dominação se tornava inteligível.

As muralhas dos sertões é um exemplo bem significativo do impulso que vem tomando no Brasil os estudos de História Indígena. Nádia Farage se inscreve, com essa obra, entre aqueles que ousaram romper as dificuldades metodológicas e teóricas que emperravam o desenvolvimento da Etno-história.

Como bem observou Manuela Carneiro da Cunha, historiadores e antropólogos vinham relutando em investigar o passado indígena brasileiro. Os historiadores, por não confiarem em documentos escritos por terceiros, em geral missionários, funcionários e cronistas, quase sempre com interesses conflitantes com os dos índios. Não se sentiam tampouco seguros em desenvolver um trabalho de resgate da história destes povos via estudos de tradição oral – quadro que também vem se alterando. Na Antropologia, por outro lado, as principais correntes teóricas, o funcionalismo e o estruturalismo, privilegiavam a análise sincrônica em detrimento de estudos diacrônicos, desconsiderando, assim, o processo histórico.

Nádia Farage se empenha em desvendar a dinâmica entre evento e estrutura: utilizando dados de épocas melhor documentadas e mesmo fontes atuais, a sua análise faz

emergir um sentido para a história dos povos estudados, preenchendo as lacunas deixadas pelas fontes setecentistas.

É justo destacar a importância de uma obra deste gênero, não só para a etnologia como para o resgate de uma história de dignidade e tradição, que tem sido esquecida pelos que escrevem a História.

Lizot, Jacques. *O círculo dos fogos: feitos e ditos dos índios Yanomami* (tradução Beatriz Perrone Moysés). São Paulo, Martins Fontes, 1988, 231 páginas.

Marisa de Fatima Paulavicius
Aluno de Grad. do Curso de Ciências Sociais /USP

Jacques Lizot escreveu este livro em plena floresta, entre os Yanomami do sul da Venezuela. Num estilo quase literário e através da vida cotidiana, o autor nos revela como vivem e morrem; como fazem as alianças, a guerra e o amor; como concebem o sobrenatural e os poderes mágicos.

Articulando discursos, narrativas, mitos e acontecimentos do dia-a-dia, o autor nos apresenta uma idéia do que é ser um Yanomami, bem como possibilita uma compreensão da cultura desta sociedade. Jacques Lizot pretende não só perceber como os Yanomami agem diante de um acontecimento, mas também a interpretação que fazem deste.

O livro é constituído essencialmente de três partes, cada uma das quais consistindo em um recorte temático: a) o dia-a-dia na grande casa: um estudo mais aprofundado do cotidiano, do universo feminino, da vida doméstica, familiar e das histórias de amor; b) os poderes mágicos: uma análise do simbolismo e da magia, cujo objetivo é compreender o que o sistema simbólico nos diz a respeito da sociedade que o produziu; c) a guerra e as alianças: uma busca de compreensão da lógica da guerra e do sistema de alianças.

Antes de mais nada, o autor procura entender o sentido da palavra Yanomami como uma autodenominação desse grupo étnico. O etnocentrismo é uma característica comum a todas as sociedades – para se perpetuar no tempo e manter a lógica interna, uma sociedade precisa se autovalorizar e construir uma identidade própria. No caso dos Yanomami, tudo o que não pertence ao seu próprio mundo sócio-cultural é "estrangeiro", "outro", *nabë*. Os *nabë* – os brancos, os outros índios etc. – são todos confundidos numa mesma categoria; o estrangeiro é o inimigo em potencial. Yanomami, nesse sentido, quer dizer "homem": a própria etnia é o ponto central do universo humano, a humanidade por excelência. As palavras Yanomami e *nabë* ao mesmo tempo se complementam e se opõem.

Os Yanomami vivem em pequenos grupos itinerantes, que a cada etapa constroem uma grande casa – chamam-na *shabono*. A casa é um grande toldo circular, feito de madeira e folhas, embaixo do qual dispõem-se todas as famílias. No centro, há uma grande área a céu aberto – o círculo dos fogos. As plantações cercam a casa e, mais além, há uma densa floresta.

No primeiro capítulo do livro, Jacques Lizot refere-se a vários fragmentos – acontecimentos – justapostos, um aludindo ao outro, e procura estabelecer possíveis ligações entre eles. Essas associações não são especificamente expressas e, algumas vezes, são apenas sugeridas no decorrer do texto. O autor nos mostra, através de sua descrição etnográfica, que a relação que há entre os vários fragmentos é uma relação de dissociação, isto é, uma diferenciação e separação bem definidas das esferas da vida – do dever, do rito e da vida cotidiana.

Os Yanomami procuram diferenciar e separar as esferas da vida social, ordenando assim o próprio comportamento perante as situações. Mas isto não sugere que o comportamento dos Yanomami seja orientado apenas prescritivamente (o que não nega o fato de os Yanomami repensarem criativamente seus esquemas culturais convencionais). Os esquemas interpretativos de uma dada sociedade não podem garantir que os sujeitos, motivados por interesses e experiências sociais diversas, utilizem as categorias existentes de maneira prescritiva, isto é, os comportamentos dos sujeitos derivando de normas preexistentes. A forma cultural pode ser produzida ao contrário: a ação criando a relação adequada.

No que se refere ao plano amoroso, tudo parece ser dito abertamente. Desde a infância, a sexualidade dos Yanomami não é reprimida, contanto que se mantenha discreta e confinada.

É comum a prática homossexual entre os meninos de todas as idades, frequentemente entre cunhados, pois em geral são unidos por uma amizade e afeição recíprocas. A prática homossexual entre irmãos, apesar de não muito freqüente, não é excepcional. Entretanto, a prática homossexual entre cunhados difere daquela entre irmãos. No primeiro caso, um sentimento mútuo de amizade une dois rapazes que trocam mulheres (a sociedade impõe e pressupõe a troca de mulheres) e bens materiais entre si. A relação homossexual com o cunhado precede uma relação, desta vez heterossexual, que terá com a irmã dele. No segundo caso, a relação é circunstancial e ocorre entre desiguais: num grupo de irmãos e primos paralelos, os mais velhos têm autoridade sobre os mais novos.

A raridade de esposas potenciais sempre foi um problema para os meninos da aldeia (existem aproximadamente oito mulheres para cada dez homens). Para conseguir uma mulher e casar-se com ela não lhes restam outras alternativas a não ser cometer incesto, ou cumprir numa comunidade estrangeira os serviços pré-matrimoniais que devem aos sogros ou, ainda, tornar-se um co-esposo. Nesse sentido, o segundo capítulo traz relatos de histórias de amor, as aventuras dos adolescentes, um caso de incesto e um de adultério.

No terceiro capítulo, o autor analisa o universo feminino, descrevendo a vida familiar, a relação mãe/filho, a importância das mulheres na esfera doméstica e econômica, o

parto e os ritos da primeira menstruação. As mulheres, apesar de sofrerem a preponderância masculina, têm seus lugares protegidos. Formam grupos de solidariedade, dirigidos por anciãs que as guiam na coleta de alimentos. Apesar das questões políticas não serem assunto de mulheres, as anciãs Yanomami sexualmente inativas desempenham um papel na vida política, pois possuem experiência e são boas conselheiras.

O quarto, quinto e sexto capítulos referem-se aos poderes mágicos: práticas xamânicas, o ritual de iniciação de um xamã, os feitiços e a pequena magia da vida cotidiana. A magia, mesmo quando praticada por indivíduos, nunca é criação de um homem só: ela é sempre produto de crenças coletivas e só ganha sentido em relação a uma dada cultura. Um aspecto dos poderes mágicos a ressaltar é a distinção entre a pequena magia e a ação dos xamãs.

A pequena magia da vida cotidiana geralmente não tem por objetivo causar a morte, mas pode atingir a integridade física da pessoa a quem se destina o encantamento. Este tipo de magia não está associado a um estado de guerra e pode ocorrer no seio de uma comunidade ou entre comunidades aliadas. Para que uma pessoa empregue contra a outra um encantamento maléfico basta que sinta em relação a ela um vago sentimento de ciúme, inveja ou hostilidade. Variadas substâncias são utilizadas, mas um "desejo" projetado de um sentimento é suficiente.

A ação dos xamãs difere totalmente, pois operam em outros níveis e com outros objetivos. Eles lutam uns contra os outros sem tréguas, causando males de todos os tipos graças ao poder que têm sobre os espíritos e sobre as forças sobrenaturais. Os xamãs são encarregados de defender a comunidade à qual pertencem, vingando os malefícios recebidos. A reputação do xamã vai muito além do sucesso na cura dos doentes: um xamã torna-se temido e famoso por destruições e mortes provocadas por poderes mágicos. No entanto, a ação do xamã é circunscrita pelos ritos e representações sancionados pela tradição e consenso social.

Os últimos capítulos são destinados à compreensão da lógica da guerra e das alianças. Os homens lutam, em primeiro lugar, porque competem pela posse das mulheres. A feitiçaria é o segundo motivo das guerras. Quando uma comunidade suspeita que a outra provocou a morte de um de seus membros, a vingança é uma obrigação. Começa dessa maneira o ciclo das expedições guerreiras, já que cada morte, e em qualquer um dos lados, exige outra.

Os Yanomami fazem pactos políticos com algumas comunidades vizinhas, jurando amizade e aliança: os inimigos de uma comunidade tornam-se também inimigos da outra. O pacto, geralmente, é selado com uma cerimônia ritual. No entanto, não há aliança sem troca – aceitar uma aliança política significa aceitar implicitamente um ciclo de trocas econômicas, matrimoniais etc. A aliança, dessa maneira, obriga à reciprocidade e as trocas efetuadas não são dotadas apenas de significação econômica, mas também moral, social, mágica, política etc.

Algumas características do sistema político Yanomami, que serão brevemente analisadas a seguir, são deduzidas a partir da descrição etnográfica, pois esse aspecto da vida

social dos Yanomami está disperso no decorrer da obra. Podemos perceber que o sistema político Yanomami é baseado na oposição entre facções e que as relações entre o sistema de parentesco e facções são estreitas. No entanto, muitas vezes a filiação a uma facção pode ocorrer de acordo com os arranjos e contextos políticos. A vida política Yanomami é dotada de uma dinâmica ora dada pelo parentesco, ora dada pelos arranjos políticos. Todo jogo político no interior dessas sociedades é um equilíbrio frágil e sutil entre os grupos de linhagens, as facções e a estratégia pessoal dos líderes.

O livro sugere – graças ao estilo de redação adotado por Jacques Lizot – reflexões sobre a presença do autor no texto etnográfico, questão que remete à problemática da produção do texto etnográfico, tema que ocupa posição central na reflexão antropológica atual.

Em *O círculo dos fogos*, Jacques Lizot não fornece uma forma direta de análise, o que sugere ao leitor fazer a sua própria interpretação dos dados etnográficos descritos. Mas este "desaparecimento" do autor é apenas relativo, pois o antropólogo seleciona diálogos, acontecimentos, temas e, ao escrever, introduz capítulos etc. O autor pretende diluir-se no texto – o que não quer dizer que ele se limite apenas a transcrever diálogos –, minimizando a sua presença para também dar espaço à voz e às interpretações dos Yanomami. Isto se refere a uma maneira de abordar uma cultura bastante sugestiva, já que se constitui em incorporar ao texto etnográfico tanto o pensamento do autor quanto o dos próprios Yanomami.

O que também desperta a atenção, durante a leitura, é o fato de as pessoas não serem descritas como indivíduos típicos ou representantes de posições gerais: os "personagens" Yanomami são claramente individualizados e distinguidos por seus nomes pessoais.

Um dos grandes méritos da obra de Jacques Lizot está em despertar a curiosidade a respeito do que vem a ser a cultura Yanomami, sem entretanto fornecer a interpretação, mas propondo uma interpretação entre outras possíveis. Além disso, dá ao leitor uma oportunidade de reflexão, tornando a leitura do livro muito estimulante.

Thomas, Keith. *O homem e o mundo natural*. São Paulo, Cia. das Letras, 1989, 454 páginas.

Grupo PET
Alunos de Grad. do Curso de Ciências Sociais/USP

Em linhas gerais, poderíamos dizer que o objetivo de Keith Thomas ao escrever *O homem e o mundo natural* foi o de mapear as mudanças de valor e atitudes dos homens em

relação às plantas e animais, entre o século XVI e o final do século XVIII na Inglaterra, ou, em suas próprias palavras, mapear "(...) a profunda modificação das sensibilidades que ocorreu na Inglaterra entre o século XVI e o final do século XVIII" (p. 18).

Trata-se na verdade de uma abordagem histórica de uma problemática clássica de antropologia: as formas de classificação que os homens elaboram do mundo natural ao seu redor. Tema antropológico sim e não apenas do campo das ciências naturais como poderia sugerir, posto que, ao pensar "o mundo ao seu redor", o homem está, na realidade, pensando sobre si mesmo, no seu contínuo processo de autodefinição.

Ao mesmo tempo, é uma abordagem histórica por tratar de uma época passada e bem localizada, a Inglaterra do século XVI ao XVIII, e daí a necessidade das mais diversas fontes documentais – literatura, panfletos religiosos e filosóficos, livros de história natural etc.

Uma das preocupações do autor é mostrar como as modificações nas idéias, atitudes e sensibilidades não se dão linearmente, nem de forma homogênea, entre os diversos grupos sociais. No entanto, devido ao distanciamento histórico, é possível visualizar as tendências gerais e predominantes do processo.

A complexidade do livro se encontra também no fato de Keith Thomas não estabelecer um determinismo entre forças produtivas e sensibilidades, mas sim buscar as interinfluências entre as duas esferas.

Sendo impossível abarcar aqui toda essa complexidade, tentaremos expor em linhas gerais o percurso seguido no livro.

Num primeiro momento, há o homem concebendo o mundo natural como existindo exclusivamente para o seu domínio e usufruto, justificando suas crenças e ações através dos pressupostos teológicos e da filosofia clássica.

A partir dessa necessidade de dominar a natureza, tem-se o desenvolvimento da história natural enquanto ciência. Uma classificação baseada em simbologias sociais e na utilidade da natureza para o homem foi gradualmente dando lugar à designação do mundo natural como algo próprio, separa do homem "para ser visto e estudado por um observador externo" (p. 106) a partir das características intrínsecas da natureza.

Assim, a fusão entre o mundo natural e humano, base do pensamento mágico, dá lugar a um mundo organizado pelas categorias racionais da ciência, aprofundando o fosso entre visão popular e erudita. As crenças populares passam, então, a ser vistas pelos naturalistas como superstição e ignorância, tornando-se o pensamento desses últimos predominante na sociedade.

Com o advento da modernidade e os processos de industrialização, urbanização e crescente marginalização da função dos animais na produção, o homem das classes médias, urbanas e educadas, que já tinha estabelecido uma clara fronteira com o mundo natural, agora sente necessidade de uma reaproximação. Isso se expressa claramente quando

esse homem atomizado e individualizado traz para dentro de casa seu fiel e subordinado "amigo": o animal de estimação.

A questão fundamental que permeia todo o livro é a busca do homem de construir sua identidade enquanto "ser humano universal", o que só é possível em contraposição com a natureza. É importante ressaltar, no entanto, que essa natureza é uma elaboração simbólica do homem projetada e reapropriada segundo seus valores. Fica claro então que é impossível ao homem, na sua busca de ordenar o mundo, fugir à prisão do antropocentrismo.

Esse antropocentrismo não se revela somente em relação à natureza, mas a tudo o que não se encaixa na noção de ordem hegemônica. Assim, povos "primitivos", mulheres, negros, loucos, pobres, crianças, portadores de deficiência são tidos como mais próximos ao mundo natural. Esses grupos sociais marginais à ordem puritana, burguesa, erudita e masculina, pela sua condição liminar, são encarados como fonte de perigo que tem de ser subordinada e dominada. Estabelece-se, assim, uma analogia entre domesticação e subordinação, isto é, domínio sobre animais e controle político social, ambas relações de força e poder. Mas mais do que isso, o homem tenta incessantemente reprimir dentro de si mesmo as forças instintivas que o brutalizam.

Vemos, assim, a atualidade dessa questão, por um lado pela persistência do preconceito em relação ao "outro" diverso; mas também pelo repensar a relação entre homem e natureza. Na medida em que se percebe que para sobreviver é preciso dominar, também para sobreviver é preciso pensar em formas cada vez menos agressivas de efetuar essa dominação.

Para sua complexidade, o livro por vezes deixa o leitor perturbado com possíveis contradições que fazem, por outro lado, sua beleza, expressando as próprias contradições da alma humana.

São Paulo, 24 de julho de 1992.

GRUPO PET:

Carolina Moreira Marques

Gabriela AmatuZZi de Andrade

Ilana Goldstein

Hilton Cesar Casagrande

Lilian Aparecida Matias

Mirella Berger

Paula Galli Senna

Simone Rodrigues da Silva

Obeyesekere, Gananath. *Medusa's Hair. An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*. Chicago e Londres, The University of Chicago Press, 1981, 217 páginas.

Antonella I. Tassinari
Mestranda em Antropologia Social/USP

É objetivo do livro mostrar como certos símbolos culturais são articulados com a experiência individual. Assim, o autor mostra como as angústias particulares de algumas mulheres vão sendo trabalhadas a partir de certos conceitos culturais de forma a tornarem-se socialmente inteligíveis e aceitas. Essas mulheres passam a levar uma vida ascética, com dietas rigorosas, jejuns, abstinência sexual, e cultivam uma aparência de cabelos emaranhados, com longos cachos. Nas épocas de peregrinação ao templo de Kataragama essas mulheres dançam de maneira extasiante e sensual em frente aos altares sagrados. Para analisar a passagem entre as angústias pessoais e a forma socialmente aceita de lidar com elas, o autor trabalha com extensas entrevistas (histórias de vida). Vale ressaltar que Obeyesekere não está preocupado exatamente com o fenômeno da mudança cultural. No entanto, ao dar espaço às vivências individuais, acaba apresentando evidências de como os símbolos são manipulados pelos sujeitos.

Ao trabalhar com os símbolos nos âmbitos do indivíduo e da sociedade, o autor procura se situar em confronto com duas tradições: de um lado, a sociológica, que distingue entre o que é público e o que é privado, o cultural e o emocional, como se houvesse um hiato entre esses conceitos. Por outro lado, Obeyesekere se contrapõe ao tratamento aos símbolos dado pela psicologia, como tendo necessariamente que haver uma motivação profunda (inconsciente). No que tange à relação com a sociologia, que mais nos interessa, o autor coloca: "Much of social anthropology assumes that all symbolic communication is of a piece, rational and abstract. It ignores the obvious fact that this is one type of communication: emotions also may be communicated. If we assume that emotional messages may be socially communicated, we may also legitimately infer that the public symbol used as a vehicle for communicating that message may become invested with an affective load" (p. 18).

Para retrabalhar as noções de "emoção" e "cultura", "público/privado", o autor vai definir os conceitos de símbolos públicos e "pessoais", opondo-se à distinção de Leach entre símbolos públicos, sem motivações inconscientes, e símbolos privados. Para Obeyesekere, o "símbolo pessoal" trabalha ao nível da personalidade e da cultura ao mesmo tempo, e pode ser relacionado com a experiência de vida do indivíduo, assim como com o contexto institucional mais amplo do qual faz parte. Os símbolos públicos, para o autor, que aqui concorda com Leach, têm na comunicação sua essência. Porém, ao contrário de Leach, Obeyesekere considera a carga afetiva desses símbolos, como vimos acima. O que distin-

gue o símbolo pessoal do símbolo público, portanto, não é sua natureza inconsciente ou sociológica, mas sua capacidade de se comunicar com os demais membros da sociedade. O processo no qual as mulheres ascetas de Kataragama transformaram suas angústias pessoais num discurso mais ou menos coerente a respeito de uma vida sacerdotal diz respeito ao processo no qual símbolos pessoais vão tornando-se públicos e, assim, comunicáveis.

A noção de "símbolos pessoais" é bastante útil ao autor porque permite fazer a ponte entre a sociologia e a psicologia, ou a crítica a ambas. No primeiro caso, o símbolo pessoal foi colocado ao lado do símbolo público para questionar a distinção emoção/cultura. No caso da psicologia, Obeyesekere demonstra que, enquanto o símbolo pessoal envolve motivação inconsciente profunda, o mesmo não ocorre com o que chama de símbolo "psicogenético". Neste caso, teria havido uma motivação inconsciente na gênese do símbolo, a qual teria se perdido a partir de sua fixação num contexto institucional. Essa distinção, no entanto, depende dos contextos institucionais em que são usados, sendo que um símbolo psicogenético pode ser dado como símbolo pessoal em outro contexto.

A abordagem de Obeyesekere é bastante interessante na medida em que nos aproxima da subjetividade dos indivíduos. Os símbolos, aqui, são vistos como um idioma que ajuda a integrar um indivíduo aos demais, à sua cultura. A atenção mais uma vez se volta para a comunicação, mas não mais na comunicação de tradições ou de categorias conceituais, mas na própria transmissão de emoções. É claro que esta só pode ser feita a partir de certos símbolos publicamente reconhecíveis (como o são os cabelos emaranhados das ascetas – *matted hair* – para os peregrinos de Kataragama). Ao focar a relação indivíduo/cultura, o autor também contribui para a compreensão da manipulação dos símbolos realizada pelos indivíduos. Na coletânea organizada por J. Hill * vê-se como certos sujeitos, de acordo com sua posição social e com a posição de seus interlocutores, manipulam de maneira ritualizada elementos da consciência histórica e da mítica. Neste caso, no entanto, os indivíduos são confrontados com suas biografias, o que fornece o contexto para a compreensão do nível em que operam os símbolos: níveis mais ou menos convencionalizados.

A abordagem de Obeyesekere elabora, no centro de sua discussão, a categoria da subjetividade. Emoções e manipulações individuais chegam à tona da análise antropológica. Mas não sem provocar um amplo questionamento dessa análise, que acaba por colocá-la como uma maneira cultural, entre outras, de sistematizar experiências e sentimentos. Assim, como Obeyesekere trabalhou a motivação profunda das ações das ascetas hindus, e as mediações sociais por que passaram, não deixa de reconhecer o mesmo em relação à sua própria produção científica. Assim, afirma: "The wellspring of the prophet's creativity is no different from that of the painter, the poet, and the scientist. This essay sprang from my fantasy, but the essay itself is not a fantasy, since the original fantasy was mediated through my discipline and my critical faculties into its present form" (p.192).

Esse questionamento da universalidade da verdade científica coloca a explicação antropológica como uma entre tantas possíveis. Ao mesmo tempo, coloca o pesquisador e

o pesquisado numa relação equitativa, num diálogo onde ambos expressam subjetividades e esforços de sistematização dos dados da realidade.

(*) *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana e Chicago: University of Illinois Press, 1988, 337 pp.

Rosaldo, Renato. *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis*. Boston, Beacon Press, 1989, 253 páginas.

Aracy Lopes da Silva
Professora do Departamento de Antropologia/USP

Coordenador de um grupo de estudos interdisciplinares sobre cultura na Universidade de Stanford e autor de um belo estudo em que se combinam Antropologia e História (*Ilongot Headhunting 1883-1974: A Study in Society and History*. Stanford, LA: Stanford University Press, 1980), Renato Rosaldo propõe, neste seu novo livro, caminhos para uma reformulação dos moldes em que se faz a análise social.

Fazendo uma crítica severa à crença – que considera bastante sólida até há muito pouco tempo entre os antropólogos americanos – na neutralidade científica e na objetividade da pesquisa antropológica, reconstitui o processo de redefinição conceitual e metodológica que afetou de modo global as ciências humanas a partir das transformações sociais, intelectuais e políticas da passagem da década de 60 para a seguinte. Identifica, como fatores dessas transformações, os processos de ruptura da ordem colonial, de ampliação do imperialismo norte-americano e de consolidação de movimentos sociais onde minorias – mulheres, homossexuais, grupos étnicos subalternos – manifestaram-se, nos EUA, contra a discriminação e a dominação. Vê as críticas e as propostas de seus colegas classificados como "pós-modernos", referentes aos modos de fazer e redigir etnografias, como um desdobramento, uma etapa e uma contribuição a um processo muito mais amplo de redefinição dos parâmetros que balizam a produção atual de análises sociais: "changes in global relations of domination have conditioned both social thought and the experimental ethnography" (p. 38), diz ele. Análises sociais hoje incorporam, necessariamente: a atenção aos processos, a casos específicos e suas particularidades, à prática da interdisciplinaridade; a consciência da multiplicidade de fatores em jogo, de perspectivas e interpretações; a consideração crítica da subjetividade. Nesse quadro, têm destaque as percepções e aspirações de grupos subalternos, numa demonstração de que o compromisso político do estudioso, da cultura e da sociedade é fator necessário para seu desempenho profissional. Em resumo:

"Changes in the world have conditioned changes in theory, which in turn shape changes in ethnographie writing, which return to raise new theoretical issues" (p. 232).

Nessas mudanças, e na proposta de Rosaldo, têm destaque a subjetividade e seu lugar na compreensão da cultura estudada. O autor elabora aqui as noções de "força" (força cultural das emoções como fator explicativo a ser incorporado nas análises sociais) e de "sujeito posicionado" (para designar seja o pesquisador, seja o "nativo" cujo testemunho se analise) em função do lugar que ocupa e de onde vê e vive a trama e, principalmente, os processos sociais que fluem no tempo. A contribuição de Rosaldo se faz também pela redefinição dos termos consagrados, como ritual (visto agora como "simplesmente um ponto em trajetórias processuais mais longas" que o antecedem e perduram depois dele; e como "um cruzamento onde há intersecção de diferentes processos vitais/lifes processes" ou síntese de processos temporais) e cultura (concebida por Rosaldo como um cenário "poroso" em que se cruzam processos heterogêneos que nascem aquém e além de suas fronteiras e que quase sempre "derivam de diferenças de idade, gênero, classe, raça e orientação sexual" (pp. 20-1).

O livro está organizado em três partes. A primeira contém a crítica da Antropologia Clássica e da neutralidade como garantia de objetividade na pesquisa social; a segunda "Reorientação", e a terceira, "Renovação", trazem as propostas do autor, referentes à construção de análises sociais processuais, à incorporação (e em que termos) da subjetividade à análise, à valorização da atenção às "bordas porosas" das culturas, não mais marginais mas vistas aqui como centrais, porque cenário privilegiado de mudanças e de manifestação da diversidade. Narrativas de Ilongots e de Chicanos constituem a matéria-prima das análises empreendidas pelo autor como exercício e demonstração das propostas que constituem a razão de ser de seu livro.

Para o leitor brasileiro, especialmente o antropólogo acostumado a lutar politicamente a favor e, principalmente, ao lado das pessoas e grupos que estuda, o livro parece, por vezes, um tanto ingênuo. A revolta contra a crença – tida pelo autor como firmemente inabalada – na objetividade das Ciências Sociais revela a força de posturas positivistas nos EUA. Sua crítica parece tardia e, em certos momentos, um tanto óbvia. Um outro aspecto vulnerável do livro é que a Antropologia norte-americana é a referência maior e quase única (secundada apenas, nas análises dos períodos "heróico" e "clássico" da história da disciplina, pela Antropologia inglesa) para reflexões críticas sobre a disciplina de modo geral. A perspectiva de um "sujeito posicionado" fica, portanto, ilustrada com clareza.

Por outro lado, ao romper com o positivismo que critica e ao exercitar-se intensamente no emprego das "categorias da desordem" (como as chamou Roberto Cardoso de Oliveira), Rosaldo nos oferece um livro inovador e rico em contribuições. Ilustra, com o próprio estilo que adota – emocionado, pessoal e autobiográfico –, o que concebe como sendo a Antropologia de seu tempo: em constante diálogo interdisciplinar; política e etnicamente consciente e comprometida; vivenciada e construída por trocas simétricas e críticas entre pesquisadores e "os assim chamados nativos", ambos definidos como atores

sociais; acolhedora da força das emoções e das intenções conscientes dos homens (e mulheres!) em suas vivências e expressões individuais e, por isso mesmo, sabedora do valor da aceitação do sentido literal das manifestações humanas como meio de investigação; incorporando inexoravelmente o interesse pelo fluir de processos sociais no tempo, sob pena de não captar o essencial. Uma Antropologia, por fim, consciente, como nunca antes, da diferença (em todos os níveis e em todos os universos) e voltada definitivamente para o conhecimento e a compreensão, de múltiplas formas, do humano em carne e osso.

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 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 subtítulos, (se houver) 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-chave (*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 de acordo com a ABNT – NB6023. Seguem alguns exemplos:
 - a) *no caso de livro*: SOBRENOME, Nome. *Título*. Local de publicação, Editora, data. Ex.: GIDDENS, Anthony. *Novas regras do método sociológico*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978. Solicita-se observar rigorosamente a seqüência as maiúsculas e minúsculas e a pontuação.
 - b) *no caso de coletânea*: SOBRENOME, Nome. *Título*. In: SOBRENOME, Nome, org. *Título, do livro em itálico*. Local de publicação, Editora, data, p. ii-ii. Ex.: FICHTNER, Roger. *A criança maltratada*. In: Milikov, Sanvel. *A família*. 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 em itálico*, 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 herapy*, 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 em itálico*. 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. Solicita-se observar rigorosamente a seqüência e a pontuação.
8. As resenhas devem apresentar a citação correta da obra em questão e indicar o número de páginas.
9. 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.
10. 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.
11. 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
CEP 05508-900 – Cx. Postal 8105
São Paulo-SP
dez./1993

The first of these is the fact that the
the first of these is the fact that the
the first of these is the fact that the
the first of these is the fact that the
the first of these is the fact that the

The second of these is the fact that the
the second of these is the fact that the
the second of these is the fact that the
the second of these is the fact that the
the second of these is the fact that the

The third of these is the fact that the
the third of these is the fact that the
the third of these is the fact that the
the third of these is the fact that the
the third of these is the fact that the

The fourth of these is the fact that the
the fourth of these is the fact that the
the fourth of these is the fact that the
the fourth of these is the fact that the
the fourth of these is the fact that the

The fifth of these is the fact that the
the fifth of these is the fact that the
the fifth of these is the fact that the
the fifth of these is the fact that the
the fifth of these is the fact that the

The sixth of these is the fact that the
the sixth of these is the fact that the
the sixth of these is the fact that the
the sixth of these is the fact that the
the sixth of these is the fact that the

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARY
CHICAGO, ILL.
JAN 10 1964

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 1994.



ESTE NÚMERO TEVE
O APOIO DA FAPESP