



Revista  
de  
**Antropologia**

## UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Reitor: Prof. Dr. Flávio Fava de Moraes

Vice-Reitora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Myriam Krasilchik

## FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

Diretor: Prof. Dr. João Baptista Borges Pereira

Vice-Diretor: Prof. Dr. Francis Henrik Aubert

## DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA

Chefe: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Paula Montero

Vice-Chefe: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Eunice Ribeiro Durham

## REVISTA DE ANTROPOLOGIA

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

Fundada por Egon Schaden em 1953.

Publicação semestral

# **Revista de Antropologia**

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

Volume 38 nº 1

SÃO PAULO  
1995

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 César Melatti (Universidade de Brasília); Klaas Woortmann (Universidade de Brasília); Lourdes Gonçalves Furtado (Museu Paranaense Emílio Goeldi); Marisa G. S. Peirano (Universidade de Brasília); Mariza Corrêa (Unicamp); Moacir Palmeira (Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro); Roberto Cardoso de Oliveira (Unicamp); Roberto Kant de Lima (Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro); Ruben George Oliven (Universidade Federal do Rio Grande do Sul); Simone Dreyfus Gamelon (Ecole de Hautes Etudes en Sciences Sociales, França); Terence Turner (University of Chicago, EUA); Thales de Azevedo (Universidade Federal da Bahia); Tiago de Oliveira Pinto (International Institute for Traditional Music, Alemanha).

## Secretária

Soraya Gebara

## Equipe Técnica

Digitação: Ana Lúcia Marques Camargo Ferraz

Editoração eletrônica: Tereza Loparić

Preparação de texto: Eliana Medeiros

Revisão: Céres Vecchione

Capa: Ettore Bottini

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

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

Tiragem: 1000 exemplares

Endereço para correspondência/Address for correspondence:

Revista de Antropologia – Departamento de Antropologia – FFLCH/USP

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315

05508-900 – São Paulo / SP – Brasil

Publicação semestral / Semestral publication

Solicita-se permuta / Exchange desired

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

# Sumário

## Artigos

SÉRGIO CARDOSO – Fundações de uma antropologia política .....	7
FERNANDO ROSA RIBEIRO – <i>Coloured</i> e o estancamento da mediação racial na África do Sul .....	49
LÚCIA M. M. DE ANDRADE – Os quilombos da bacia do rio Trombetas: breve histórico .....	79
ORDEP J. TRINDADE-SERRA – Jorge Amado, sincretismo e candomblé: duas travessias .....	101
RONAN ALVES PEREIRA – Possessão por espírito e inovação cultural: o caso de duas líderes religiosas do Japão .....	169
PETER RIVIÈRE – AAE na Amazônia .....	191
DOMINIQUE T. GALLOIS E VINCENT CARELLI – Diálogo entre povos indígenas: a experiência de dois encontros mediados pelo vídeo .....	205

## Resenhas

Sally Price. <i>Primitive art in civilized places</i> . (Vera Penteadó Coelho) .....	263
Robert Murphy. <i>The body silent</i> . (Vera Penteadó Coelho) .....	269
Luiz Eduardo Soares. <i>O rigor da indisciplina. Ensaios de antropologia interpretativa</i> . (Lilia K. Moritz Schwarcz) .....	273
Marina de Mello e Souza. <i>Parati. A cidade e as festas</i> . (Lilia K. Moritz Schwarcz) .....	277
Maxine L. Margolis. <i>Little Brazil: imigrantes brasileiros em Nova York</i> . (Sydney Antonio da Silva) .....	281

## Contents

SÉRGIO CARDOSO – The foundations of a political anthropology .....	7
FERNANDO ROSA RIBEIRO – Coloured and the stoppage of a racial mediation in South Africa .....	49
LÚCIA M. M. DE ANDRADE – A brief history of the quilombos of Trombetas River basin .....	79
ORDEP J. TRINDADE-SERRA – Jorge Amado, synchretism and <i>candomblé</i> : two crossings .....	101
RONAN ALVES PEREIRA – Spirit possession and cultural innovation: the case of two Japanese female religious leaders ....	169
PETER RIVIÈRE – WYSINWYG in Amazonia .....	191
DOMINIQUE T. GALLOIS E VINCENT CARELLI – A dialogue among indigenous groups: the experience of two encounters mediated by the video .....	205

# Artigos



# **Fundações de uma Antropologia Política** **(o caminho comparativo na obra** **de J.-W. Lapierre)<sup>1</sup>**

*Sérgio Cardoso*  
*Depto. de Filosofia – USP*

RESUMO: Este texto destaca e comenta a renovação metodológica da antropologia política proposta pelo trabalho de J.-W. Lapierre no final dos anos 60. Procura mostrar sua originalidade e interesse – bem como seus problemas – em meio aos vários balanços críticos que, então, reavaliam os rumos da disciplina (Balandier, Gluckman, Beattie, M. Fried, etc). Entende balizar, em perspectiva histórica, o terreno e os horizontes do debate em que sua solução se inscreve – as dificuldades das diversas configurações assumidas pelo comparatismo na prática da disciplina.

PALAVRAS-CHAVE: antropologia política, método comparativo.

O livro de Lapierre *Essai sur le fondement du pouvoir politique* logo que publicado, em 1968, suscitou não apenas a atenção mas uma estima considerável no meio das ciências sociais. Nas múltiplas resenhas, comentários e citações de que foi objeto, ressaltaram-se, em todos os

casos, a ousadia do empreendimento, a abrangência das considerações, a erudição precisa e o volume “impressionante” das informações processadas. Evidentemente, a vastidão do objeto e a ambição da obra expuseram-na a inúmeras objeções e notações críticas. O autor, entretanto, em nova edição [publicada em 1977]<sup>2</sup> – corrigida e acrescida de uma substantiva quarta parte –, retoma e debate as controvérsias suscitadas, revê suas hipóteses, corrige e amplia sua documentação com grande senso de autocrítica, entendendo, no total, dirimir os equívocos, responder às críticas mais significativas e, assim, consolidar seu projeto. O certo, todavia – como podemos constatar hoje –, é que, seja o autor, seja a obra, viu-se depois perder-se o ímpeto inicial de seu prestígio, sem mesmo romper o círculo dos interesses intelectuais da cena doméstica francesa. E, de fato, sob várias perspectivas, a obra nos parecerá ter envelhecido: já não são as mesmas as questões e o debate ideológico (que sempre envolvem e alimentam as investigações do cientista); já não apresentam talvez a mesma evidência muitas das informações que sustentam seus resultados. Mas, se a obra parece datada em tantos aspectos, conserva, entretanto, um interesse indiscutível: ela talvez nos permita, mais que qualquer outra, apreender os impasses e os caminhos que se abrem para a antropologia política num momento em que a orientação até então dada à disciplina (desde a geração pioneira – associada a Radcliffe-Brown – dos africanistas ingleses) já não parece mais sustentável. É por sua posição exigente quanto à constituição verdadeiramente científica da disciplina que este livro nos permite sondar com maior nitidez a direção e as dificuldades de sua reorientação neste sentido.

Visto que nos ateremos à consideração dos traços essenciais de suas formulações metodológicas, convém retomar brevemente as linhas gerais da obra. Vejamos, então. Lapierre parte da definição do campo do político (aquele dos processos artificiais ou convencionais de regulação e coordenação das condutas sociais humanas)<sup>3</sup> e pretende

responder à questão relativa ao seu fundamento mostrando a vinculação desse gênero de regulação social, *sua gênese*, aos processos de inovação social, que não só responderiam por sua origem como explicariam a diversidade de suas formas e graus (cf. Lapierre, 1977:2, 172, 182, 185 e 292), pois “tais variações”, diz, “dependem elas próprias das formas e graus de inovação de que as sociedades se mostram capazes” (Lapierre, 1977:7). Quanto ao projeto mesmo de constituição da ciência – que permeia e sustenta tais investigações –, este lhe parece condicionado ao atendimento de dois requisitos. *De um lado*, a exigência de uma delimitação nítida de seu campo – condição preenchida por sua definição do político, que responderia aos requisitos de *universalidade* (“ser aplicável a qualquer sociedade de homens” – Lapierre, 1977: 263), *nitidez* (“permitir, em cada sociedade, reconhecer o que é político e distingui-lo do que não é político” – Lapierre, 1977:265) e *operatoriedade* (mostrar-se uma “categoria analítica” eficaz para as operações metódicas praticadas pela disciplina, “as operações de estabelecimento dos fatos, análise e síntese explicativas que são próprias do método científico” – Lapierre, 1977:264) que se devem esperar do conceito que carrega tal responsabilidade. *De outro lado*, o estabelecimento da disciplina estaria condicionado à compreensão adequada do enquadramento metodológico requerido pelas operações científicas. No caso da antropologia, as exigências do “método comparativo” (cf. Lapierre, 1977:263), quase sempre distorcido – segundo acredita – no exercício de suas investigações.

Seja no que diz respeito ao conceito encarregado da delimitação do campo da disciplina, seja no que se refere ao método, a tarefa construtiva – afirmativa – está aqui, como ocorre sempre, estreitamente ligada àquela – negativa – da demolição. No primeiro caso, Lapierre analisa longamente as definições do político mobilizadas com maior frequência nas pesquisas, buscando mostrar em cada caso a insuficiência destes enunciados em face dos requisitos – anteriormente men-

cionados – de uma definição apropriada do campo de operação da ciência.<sup>4</sup> No caso do método – que nos oferece uma perspectiva mais abrangente, já que contextualiza o próprio emprego da definição –, seus alvos serão os “procedimentos dicotômicos” (ou o “pensamento dicotômico” – Lapierre, 1977:324 –, segundo diz), verdadeiro “pecado original” da antropologia política, visto que marcaria não somente sua história (já desde o trabalho pioneiro de M. Fortes e Evans-Pritchard de 1940 – *African political systems*), mas também a da antropologia social, sua matriz (cf. Lapierre, 1977:260). Dado que o “método comparativo” é o método da antropologia, seria preciso reconhecer que ele, por sua natureza mesma, repele os dualismos, o “simplismo” e a “ingenuidade” (cf. Lapierre, 1977:326) das meras oposições, já que “toda classificação em duas categorias (dicotomia), tão cômoda para discursar, comete injúria para com a complexidade do real”.<sup>5</sup> Ora, este tipo de operação – estranho aos postulados científicos e sempre infirmado pela experiência (“não resistem à prova dos fatos” – Lapierre, 1977:327) – poderia ser explicado apenas por razões de ordem histórica: trata-se de um procedimento “ideológico” e “etnocêntrico” (Lapierre, 1977:70, 261 e 325), próprio de tempos de colonialismo e império, fixados na oposição – dual – colonizado/colonizador.<sup>6</sup>

A antropologia política operaria, portanto, num domínio fundamentalmente homogêneo – circunscrito conceitualmente –, cujas variações, advindas das situações diversas em que se encontram as diferentes sociedades, seriam o objeto das comparações metódicas a que se dedica a ciência. As variadas formas políticas não apresentam, pois, diferença fundamental de estatuto, e as oposições “reducionistas” – como a que confronta sociedades selvagens e sociedades civilizadas, e outras semelhantes – devem ser vistas como ilegítimas. Assim, a destituição destas “retóricas dualistas” (Lapierre, 1977:325-6) – condição da abertura da antropologia para “a diversidade e complexidade do real” –, pela compreensão das exigências metodológicas que se impõem à

operação da disciplina, poderá finalmente colocar-nos no caminho seguro (e largo) da ciência: “Talvez”, diz, “tenha chegado hoje o momento em que [...] *vai, enfim, poder se constituir uma antropologia* que renuncia às oposições ideológicas entre sociedades ‘primitivas’ e sociedades ‘civilizadas’, sociedades ‘arcaicas’ e sociedades ‘históricas’, sociedades ‘frias’ e sociedades ‘quentes’, e que compara metodicamente civilizações diferentes, historicamente situadas” (Lapierre, 1977:261; grifo nosso). É esta nova antropologia que é oferecida ao leitor ao longo do seu livro; ainda que – pois “toda obra de ciência é imperfeita” – “muitas ocasiões aí se ofereçam à sua sagacidade crítica” (Lapierre, 1977:8). Mas que o leitor entenda bem: toda obra de ciência é imperfeita, desde que ciência, evidentemente. De modo que os espaços de controvérsia que admite referem-se ao exercício do método, não à sua natureza e configuração. Os conceitos de base, as hipóteses que comandam as classificações e generalizações, os resultados destas operações, estão sempre sujeitos à contestação; o que é certo e seguro é a definição do caminho, o método: só a “comparação metódica das diferentes civilizações” nos põe – com Lapierre – no caminho certo da ciência. É sua convicção de ter chegado à compreensão e utilização adequadas desse caminho que anima seu propósito de firmar o terreno da antropologia política.

Se Lapierre pretende, pois, em algum sentido, abrir caminho para uma nova antropologia política, se sua crítica da disciplina se prolonga em algum desdobramento afirmativo e construtivo, é porque entende conduzi-la a uma definição adequada de seu campo e, mais ainda, fazê-la observar de modo apropriado as condutas exigidas de uma verdadeira ciência. Podemos, portanto, começar por examinar seu método, deixando provisoriamente de lado a questão da definição. E isto, não só porque estaria no registro do método, como vimos, a verdadeira caução da ciência, mas sobretudo porque a definição – sua exigência e condições – já está enquadrada por ele e deve ser compreen-

dida como uma de suas disposições, um dos quesitos articulados no conjunto de regras que rege sua operação.

Ora, logo que nos dispomos a examinar os contornos desta proposta metodológica – o avesso afirmativo de sua recusa das “ideologias dualistas” –, damo-nos conta do quanto sua pretensão fundadora (ou mesmo apenas de proporcionar à disciplina uma nova orientação) parece equívoca e desconcertante. Pois logo verificamos que sua acusação dos procedimentos dicotômicos pensa-se apenas como desobstrução de um caminho que, na verdade, já estaria estabelecido. Ele não parece exigir da crítica um trabalho efetivo de edificação, de construção – basta que lhe removam os entulhos, que lhe corrijam os desvios. O caminho seguro e verdadeiro da ciência já lhe parece dado, traçado de antemão: “O método desta antropologia [‘uma antropologia verdadeiramente científica’] é o método comparativo” (Lapierre, 1977: 263), diz ele, a quem a asserção parece dispensar maiores considerações. Parece-lhe bastante reiterar, numa alusão ligeira, a afirmação habitual de que assim é porque o caminho da experimentação – a via régia da ciência – lhe está vedado.<sup>7</sup> Poderemos vê-lo, então, examinar, aqui e ali, a pertinência e a adequação do exercício desse método, a correção dos comportamentos dos que se dispõem (ou que supõe dispostos) a trafegar por ele, mas em nenhum momento porá em questão o próprio sistema de operações que possibilitaria ou validaria este caminho, como se houvesse, nos quadros da disciplina, um acordo amplo sobre os procedimentos a serem respeitados, sobre as vias a serem percorridas na direção da ciência (suposição que se assinala com toda clareza quando o vemos argüir os autores mais diversos sobre sua fidelidade ao “método comparativo”).

A vertente crítica da obra de Lapierre supõe, portanto, a questão metodológica resolvida. Por isso ela se volta para o exame da adequação dos conceitos mobilizados na delimitação do campo das operações da ciência (cf. Lapierre, 1977:265-9) e para a apreciação, seja da perti-

nência e operacionalidade das hipóteses que possibilitariam a exploração metódica deste campo, seja das operações mesmas da comparação e da indução de regularidades (por exemplo, na crítica relativa ao conceito de Estado que, em Fortes e Pritchard, e também em Clastres, instrumentalizaria, a modo de hipótese, a operação de suas classificações dicotômicas – cf. Lapierre, 1977:324; e também Lapierre, 1976: 990-2). Ou seja, Lapierre preocupa-se com a correção do exercício dos vários registros ou momentos que integrariam o método, mas em nenhum momento põe em questão seu alcance ou sua legitimidade, como se houvesse consenso não só sobre os procedimentos, mas também sobre o que nos é permitido esperar do conhecimento, sobre os alvos e o tipo de racionalidade envolvidos na prática da ciência. Enfim, tudo se passa como se no nível das operações da disciplina e de sua configuração epistemológica – no nível do método, se tomamos esta palavra em seu sentido mais denso –, Lapierre se visse instalado no seio de um território seguro, cuja legitimidade seu próprio silêncio, reiterando a paz (uma suposta ausência de querelas e contestações), atestaria mais uma vez.<sup>8</sup> Diríamos, em vista desta conduta, que se repete aqui aquela situação em que Kant acreditava ter encontrado a ciência: aplicada a seu objeto e esquecida de si mesma.

Na verdade, portanto, o olhar novo que Lapierre se propõe lançar sobre a disciplina se oferece efetivamente como um olhar turvo. O ponto que ele próprio considera central aparece em seu texto vago e nebuloso, desfocado, pois parece difícil dar qualquer contorno nítido ou catalisar consenso na antropologia para o que nos é proposto sob a rubrica de “método comparativo”. É verdade que se considerarmos o *factum* desta ciência – e mesmo a breve história de sua especialização política que aqui nos interessa –, não é difícil constatar em toda a sua extensão um uso amplo dos procedimentos classificatórios e comparativos. Também é verdade que, já desde suas origens, no fim do século XIX, a “antropologia cultural” pretendeu vincular sua cien-

tificidade ao emprego do “método comparativo” – contraposto ao “método histórico”, que a relegaria ao domínio das humanidades. Depois disso, como sabemos, esse “método”, mesmo discutido nas suas pretensões ou cercado de cautelas no seu exercício, nunca foi efetivamente recusado ou mesmo relegado a um plano secundário pelos grandes investigadores, à exceção, talvez, apenas de Lévi-Strauss, no qual o papel das comparações – ainda que preservado – se ofusca de tal modo (por sua subordinação às operações lógicas requeridas para a dedução dos modelos estruturais) que se torna impossível falarmos em continuidade em seu caso. Ora, é possível afirmar que tais observações parecem respaldar a suposição de consenso capitalizada por Lapiere, e que nos obrigam a conter o ímpeto de tomá-la por ingênua ou descabida. No entanto, justamente este uso generalizado dos procedimentos comparativos – sua reivindicação por empresas de conhecimento tão díspares – não nos deveria alertar para a pretensão de lhes atribuir, por seu simples recurso a tais procedimentos, homogeneidade metodológica? Se a suposição é ingênua, é porque apenas o emprego das comparações, mesmo quando pensado como o instrumento exclusivo da disciplina, não é suficiente para definir em cada caso o que seria seu “método”. O certo é que os diferentes enquadramentos dados ao exercício das comparações carregam implicações epistemológicas diversas. Como veremos adiante, as disposições que circunscrevem seu exercício não dizem respeito apenas, como se poderia pretender, a divergências pontuais ou a apreciações discordantes sobre exigências técnicas ou sobre os caminhos de sua maior rentabilidade científica; nem põem em causa apenas a validade das correlações e conclusões que o método proporciona (como faz crer, entre outros, Isaac Shapera),<sup>9</sup> mas envolvem concepções diversas sobre os alvos visados pela ciência e mesmo sobre seu estatuto de cientificidade. Enfim: a delimitação do campo designado para sua operação, a definição das unidades comparáveis, o raio de ação que lhe é facultado nesse campo (seu em-

prego generalizado e extensivo ou mais restrito e condicionado), o gênero de “razão” que se acredita que proporcione (simples correlações ou regularidades estabelecidas ao estilo de uma “sistemática”, uniformidades ou caracteres gerais induzidos da observação, sínteses teóricas de tipo explicativo, ou mesmo, como parece pretender o próprio Lapierre, o fundamento e origem do domínio a que se aplica), não são quesitos indiferentes à configuração do “método”.

É preciso, por exemplo, levar em consideração que o recurso às comparações e classificações dos primórdios evolucionistas da antropologia social, *tal como estas operações são praticadas* (ou seja, com todo o conjunto de preceitos e disposições metodológicos impostos à sua prática), pouco tem a ver com o recurso aos “mesmos” procedimentos nas investigações da escola boasiana, pois, ainda que nestas investigações freqüentemente se acredite que o método esteja a serviço do mesmo objetivo que o dos evolucionistas – o conhecimento das leis que governariam o desenvolvimento da cultura humana (Boas, 1949:4 e 276) –, é nítida a diferença entre eles acerca do modo de atingir tais objetivos e acerca do alcance e do estatuto dos conhecimentos assim assegurados.

Na escola evolucionista, o traço marcante do emprego das comparações é sua abrangência: tanto no sentido de que o “comparatismo” (que foi posteriormente, como se sabe, quase sempre identificado com esta escola) abarca todo o âmbito de seus estabelecimentos metodológicos e carrega sozinho a responsabilidade do conhecimento, quanto no sentido de seu emprego irrestrito a todos os fenômenos das diferentes sociedades conhecidas, já que vê todos os traços discretos destas culturas como objetos possíveis das comparações. Ora, todos sabemos que se o comparatismo aí reina soberano – totalizando, portanto, a prática da ciência como seu recurso fundamental e mesmo exclusivo – não é, simplesmente, porque os evolucionistas acreditariam, como Lapierre, que “o método da antropologia verdadeiramente científica

é o método comparativo” (como se a decisão sobre o método precedesse a constituição da ciência e a circunscrição de seu “objeto”), mas sim porque o inscrevem no interior de um quadro de pressupostos que justifica o recurso a este procedimento e a tal modo determinado de sua operação. Se aí se afirma, portanto, a possibilidade de classificar e comparar, e ainda a comparabilidade de todos os traços discretos das diferentes sociedades, é porque – como se sabe – esta afirmação se sustenta na crença de que um processo linear e uniforme de evolução das culturas guia a variação de todos os seus termos segundo leis.

Em outras palavras: o “método comparativo” só ganha a extrema desenvoltura que aí o caracteriza porque aliado à pretensão – arbitrária – de que as variações por ele processadas dos diferentes traços das sociedades observadas (e, portanto, de algum modo contemporâneos ao observador) corresponderiam aos vários graus – estágios ou etapas – da sucessão temporal de um processo necessário (mas submetido a condições e contextos, sobretudo geográficos e ambientais, diversos) de complexificação e diferenciação crescentes de toda a cultura humana, cujas leis uniformes a comparação das variações – reduzidas a tipos – permitiria detectar. Assim, os procedimentos da ciência se fundem – e se confundem – com estes pressupostos ou crenças<sup>10</sup> para produzir a configuração epistemológica original do “comparatismo evolucionista”, que faz da comparação a instância soberana da ciência como sua prática exclusiva e irrestrita (responsável por aquele “canibalismo pseudocientífico” disposto, na expressão de Lévi-Strauss, a triturar todas as diferenças das culturas na unidade monótona de sua evolução – cf. Lévi-Strauss, 1973:389).

Ora, no auge mesmo da influência da escola evolucionista e do prestígio desse método, em texto de 1896 (cf. Boas, 1949:270-80), Boas já vai alertar, como também se sabe, contra esse uso abrangente e indiscriminado do procedimento comparativo, indicando com grande precisão – e tendo o cuidado de tomá-las e formulá-las estritamente

de uma perspectiva metodológica – as pretensões arbitrárias que se conjugam nesta articulação do método. Mostra-nos que, do ponto de vista metodológico, seu pressuposto fundamental é o de que traços análogos de culturas diversas teriam as mesmas causas – ilação, no registro metodológico, da certeza de que a mente humana evoluiria por toda parte da mesma maneira e também responderia do mesmo modo ao meio em que se vê situada, segundo o grau de sua evolução. Pois, apenas se a mente humana se desenvolvesse de modo homogêneo, seria sempre idêntico o processo de desenvolvimento de traços de cultura semelhantes encontrados em lugares diversos: “se um fenômeno etnológico desenvolveu-se independentemente em diversos lugares, seu desenvolvimento foi o mesmo por toda parte; ou, em outras palavras, que o mesmo fenômeno etnológico é sempre devido às mesmas causas” (Boas, 1949:273). Ora, justamente aí, como denuncia Boas, está “o defeito do novo método, *pois não há provas disso*” (idem; grifo nosso). E, de fato, vários exemplos mostrarão que fenômenos semelhantes ou traços discretos iguais encontrados em culturas distantes provêm de causas diversas. De onde se deveria, então, concluir que, antes de desencadear o exercício das comparações, seria preciso certificar-se (“provar”, diz Boas) de que os fenômenos em causa são de fato homogêneos: “Devemos exigir que as causas a partir das quais ele se desenvolveu sejam investigadas e que as comparações se limitem àqueles fenômenos que comprovadamente são efeitos das mesmas causas” (Boas, 1949:275). É nessa investigação preliminar que entra o “método histórico”, que vem, então, compartilhar com o “método comparativo” as responsabilidades de um conhecimento efetivamente científico. Observe-se que o procedimento comparativo mantém-se como o núcleo do novo método, devendo, no entanto, restringir-se aos “processos que em casos definidos levaram ao desenvolvimento de certos costumes” (Boas, 1949:280); comparar “histórias” e não apenas “resultados” destas, tomados em si mesmos; pois só o

confronto de histórias de desenvolvimento permitiria saber até que ponto as mesmas (ou outras) causas atuam no desenvolvimento das culturas, garantindo-se, assim, a pertinência das comparações. A identidade das causas não pode, portanto, ser objeto de uma postulação prévia e geral. Já não é mais *tudo* (reduzido a traços discretos) que é comparável, e *nada* mais é tido como comparável de antemão.

Tudo isto é sabido. O que não o é tanto – e que Lapierre ignora ao sugerir a existência de um consenso metodológico na disciplina – é que essas mudanças “metodológicas” (que se crê freqüentemente endereçadas apenas ao capítulo dos “métodos e técnicas” dos manuais das ciências sociais) têm um alcance propriamente epistemológico. Não se trata apenas da exigência de uma certa disciplina para emprego do método, do estabelecimento de um dispositivo prático de controle para assegurar a idoneidade de seu exercício, pois este dispositivo solapa, sub-repticiamente, a suposição, até então assentada, da plena regularidade (independentemente da ciência) dos processos culturais. Tudo se passa, pois, nessa crítica “metodológica”, como se o repto lançado aos funcionalistas mais de cinquenta anos depois por Lévi-Strauss nada mais fosse que a paráfrase de um outro que já teria sido tacitamente endereçado por Boas aos evolucionistas: dizer que há leis que governam o desenvolvimento das culturas é um truísmo; dizer que tudo é subsumido por elas é um absurdo.<sup>11</sup> Ao mesmo tempo, pode-se também verificar que estas exigências “metodológicas” abalam, no registro epistemológico (independentemente das crenças do cientista, é preciso dizer; pois, este, como pretende o próprio Boas, pode manter como seu horizonte a busca das “leis da história da evolução da sociedade humana” – Boas, 1949:275), o estatuto mesmo destas leis; pois destituem sua pretensão de universalidade e, com ela, a pretensão evolucionista de conhecer a *natureza* dos processos culturais. O alcance ou a extensão da legalidade destes processos está agora condicionado às possibilidades e ao alcance ou extensão da própria operação da

ciência. Não é mais a universalidade das leis que valida os procedimentos do conhecimento, mas esta “universalidade” está hipotecada aos procedimentos e exigências articulados pelo método, aos procedimentos da prática científica.<sup>12</sup>

Se parafraseamos acima a conhecida observação de Lévi-Strauss sobre a empresa funcionalista é porque, de fato, é a mesma crítica de Boas ao uso indiscriminado do “método comparativo” e ao excesso de sua ambição generalizadora e, também, as mesmas advertências sobre as necessárias precauções a serem buscadas do lado da história,<sup>13</sup> que serão retomadas anos mais tarde por Lévi-Strauss em relação, agora, ao uso dos procedimentos comparativos, especialmente por Radcliffe-Brown, sob cujo patrocínio, se podemos assim dizer, começa a se firmar nos anos 40 a antropologia política. Evidentemente, nesse novo contexto, a desenvoltura e o arrojo do comparatismo são alimentados por outros pressupostos. Não é mais a suposição da homogeneidade dos processos históricos e do desenvolvimento uniforme das culturas segundo leis necessárias que cauciona as recomendações do método; é, agora, a certeza da homogeneidade dos sistemas sociais e a postulação da integração funcional da totalidade dos aspectos de uma sociedade quando considerados em sincronia.

Esses dois pressupostos associados e conjugados de formas diversas levarão, como sabemos, a duas atitudes distintas relativamente à condução das investigações, ou ao próprio método, no interior do funcionalismo. *No primeiro caso*, estes postulados operarão como que em níveis ou registros diferentes (ainda que de modo concomitante): *de um lado*, a suposição de uma integração funcional (de tipo organicista) dos costumes e instituições de cada uma das sociedades levará o etnólogo a buscar, por meio de estudos etnográficos minuciosos, “o serviço prático”, como diz com ironia Lévi-Strauss, “desempenhado para a sociedade por seus costumes e instituições” (Lévi-Strauss, 1973:XXXVI), visto que a compreensão ou a “explicação” destes ele-

mentos se dá pelo conhecimento de sua integração funcional no sistema estudado (pois somente o conhecimento do sistema dá acesso ao sentido de cada um dos seus elementos). *De outro lado*, a suposição da homogeneidade do campo social (consubstanciada numa teoria de “necessidades universais”) permite operar, como diz ainda Lévi-Strauss, “um milagre inaudito” (Lévi-Strauss, 1958:16), pois leva o etnógrafo à convicção de atingir “nesse diálogo intemporal com sua pequena tribo [...] verdades eternas sobre a natureza e a função das instituições sociais” (Lévi-Strauss, 1958:17). Esta é a atitude de Malinowski. Aí os dois postulados (a integração funcional dos diversos aspectos de cada sistema e a homogeneidade dos diversos sistemas) operam concomitantemente, mas em níveis distintos: o primeiro levando à etnografia e o segundo servindo de mediação entre esta e as “verdades gerais” que constituem o registro da antropologia.

*A segunda via* – que interessa mais de perto ao nosso percurso – é a de Radcliffe-Brown. Aqui os dois postulados não operam separadamente, como no caso anterior, mas se imbricam desde o início para indicar ao antropólogo o caminho largo e desvencilhado das comparações. De um lado, a crença na homogeneidade do campo social, composto de unidades estruturadas,<sup>14</sup> faz, de imediato, destas unidades objetos possíveis de comparações. De outro lado, a postulação da integração funcional de *todos os seus aspectos* faz com que não somente as diversas sociedades sejam comparáveis, mas ainda que *todos os seus elementos, discretamente tomados*, sejam também passíveis de comparação. Ou seja: se tudo integra um sistema, e se os sistemas são homogêneos, então, todos os traços semelhantes dos diversos sistemas podem ser processados pelas comparações, que permitiriam, portanto, uma sondagem ampla das variações de cada um destes traços – costumes e instituições –, e, nela, a detecção das uniformidades que nos dariam acesso “às verdades eternas sobre a natureza e a função” (Lévi-Strauss, 1958:17) de cada uma destas instituições. A uni-

versalidade das funções, assim detectadas, corresponderá às procuradas “leis da natureza social”. Deste modo, em vez de buscar a natureza das instituições pelo estudo etnográfico aprofundado de uma só sociedade – como fazia Malinowski –, entende-se poder conhecê-las, com mais eficácia e segurança, pela via “indutiva” (cf. Radcliffe-Brown, 1981:6), assegurada pelo procedimento – irrestrito – das comparações.

Essas indicações nos permitem talvez avaliar com maior precisão o verdadeiro texto-manifesto da antropologia política em que se constitui o “Prefácio” de Radcliffe-Brown ao *African political systems*, publicado em 1940, e também, assim, o significado do “método comparativo” advogado pelo autor como a marca da cientificidade da disciplina nascente. E permitem-nos verificar que toda a sua ambição já se encontra formulada na abertura mesma desse texto, que, não obstante a extensão, acreditamos importante lembrar.

O estudo das instituições políticas, com especial referência às sociedades mais simples, é um importante ramo da antropologia social e que ainda não mereceu a atenção que lhe é devida. A publicação deste volume oferece oportunidade para umas breves considerações sobre a natureza desse estudo, tal como os editores e eu concebemos.

A tarefa da antropologia social, como uma ciência natural da sociedade humana, é a investigação sistemática da natureza das instituições sociais. O método da ciência natural repousa sempre na comparação dos fenômenos observados, e o objetivo de tal comparação é, por meio de uma análise cuidadosa de diversidades, descobrir as uniformidades que lhe são subjacentes. Aplicado às sociedades humanas, o método comparativo utilizado como um instrumento de inferência indutiva possibilitará a descoberta dos caracteres universais e essenciais que pertencem a todas as sociedades humanas passadas, presentes ou futuras. A aquisição progressiva de conhecimento deste tipo deve ser a aspiração de todos aqueles que acreditam que é possível e desejável uma verdadeira ciência da sociedade humana. [Radcliffe-Brown, 1981:2-3]

Ao gênero de pretensão aqui formulado, Lévi-Strauss oporá, posteriormente, um comentário inteiramente fiel ao espírito da crítica boasiana ao afirmar – e parece interessante citá-lo também integralmente – que

o que interessa ao etnólogo não é a universalidade da função, que está longe de ser certa, e que não poderia ser afirmada sem um estudo atento de todos os costumes de tal ordem *e do seu desenvolvimento histórico*, mas antes que os costumes sejam tão variáveis. Ora, é verdade [continua] que uma disciplina cujo objetivo primeiro, senão o único, é analisar e interpretar as diferenças, poupa-se de todos os problemas ao não levar em conta senão semelhanças. Mas, com isso, ela perde todo meio de distinguir o geral que pretende do banal com que se contenta. [Lévi-Strauss, 1958:19]

Cautelas, portanto, de que se deve assegurar o método para salvaguardar seu rigor: sejam relativas à extensão do universo visado ou à necessidade de considerar os fenômenos na sua dimensão histórica para certificar-se de sua comparabilidade. Porém, mais ainda, a necessidade de destituir a pretensão do método de conhecer os caracteres universais e essenciais das instituições sociais, as leis da natureza social; pretensão que renova a arrogância cientificista de “explicar o ser pela ciência” (Merleau-Ponty, 1960:185), caída em desuso, neste século, mesmo no campo das ciências naturais. Certamente não se trata, mesmo para Lévi-Strauss, de abolir o recurso ao procedimento – ou ao “método” – comparativo (pois este guardará neste autor seu lugar no interior do método, no registro da construção dos “modelos” a partir dos quais se deduz a “estrutura”), mas de repensar seu alcance e a natureza de seus resultados. E, de fato – poderíamos concluir –, o que pode o método comparativo senão “identificar e repertoriar tipos, analisar suas partes constitutivas, estabelecer entre eles correlações, ao modo de uma sistemática” (Lévi-Strauss, 1973:21)?... Ainda que não exclua de seu horizonte, quase como idéia reguladora, a possibilidade de leis gerais, aquelas “verdades gerais de que Boas nunca ne-

gou a possibilidade, mas que colocava”, diz Lévi-Strauss, “ao termo de uma empresa tão vasta que todas as sociedades primitivas terão, sem dúvida, desaparecido bem antes que ela tenha podido progredir sensivelmente” (Lévi-Strauss, 1973:16).

E, no entanto, Lapierre acredita suficiente afirmar que uma antropologia política verdadeiramente científica está comprometida com o “método comparativo”! Ora, visto que sob esta expressão abrigam-se empresas tão díspares do ponto de vista epistemológico (empresas que só têm em comum, em alguma instância, o emprego de comparações), se pretendemos mapear os traços mais gerais do projeto de Lapierre e avaliar seu alcance, devemos nos perguntar pelo perfil que ele próprio imprime ao método, ou como ele mesmo concebe e pratica seu “método comparativo”.

Evidentemente, ele se dispensa de explicações mais alentadas sobre seus procedimentos. Afinal, segundo acredita, “tal ‘démarche’ é bastante banal em sociologia” (Lapierre, 1977:71). As indicações, portanto, serão sempre passageiras, sendo necessário respigá-las pela obra para compor um quadro mais geral de sua articulação e propósitos – tendo em vista, todavia, que apenas o acompanhamento do exercício mesmo dos procedimentos ou da própria operação do método (já que ele faz, antes de tudo, obra de antropólogo e se quer, em primeiro lugar, homem de ciência) permitirá compreender a configuração metodológica efetiva de seu projeto.

Na segunda versão da obra, no início da parte dedicada à etnologia (na qual, entretanto, já se articula a compreensão de todo o campo do político – dado que se postula sua homogeneidade), instado pelas críticas dirigidas ao seu primeiro texto, Lapierre nos oferece uma visão global das diversas instâncias compreendidas pelo método, ainda que de maneira extremamente concisa. Essa breve exposição vem precedida e contextualizada pela denúncia, insistentemente reiterada ao longo do livro, da inadequação do emprego do método nas

classificações “dualistas”. A divisão do campo do político em apenas duas categorias, por sobre sua extração ideológica e etnocêntrica, destituiria o procedimento comparativo de seu maior interesse, que seria o de “dar conta da rica diversidade do real” (Lapierre, 1977:71). Mas é preciso observar que se esta crítica se dirige, como já vimos, a alguns antropólogos seus contemporâneos (a Clastres – Lapierre, 1977:327, aos marxistas – Lapierre, 1977:270), e se aguilhoa quase toda a história da disciplina (calçando sua pretensão de renová-la – cf. Lapierre, 1977: 260), ela parece visar sobretudo à geração pioneira dos anos 40 (são citados, nesse momento, Evans-Pritchard e M. Fortes), à qual vêm fazer contraponto, como inspiradores da nova configuração dada por ele ao método, os nomes de Max Gluckman e Georges Balandier.<sup>15</sup>

A indicação dessas afinidades é significativa. Mesmo se não aponta para o alinhamento a uma proposta precisa (Lapierre fala em “inspiração” e “sugestões”), vem evocar a inscrição de seu projeto em todo um esforço de reorientação da antropologia política a que se assistiu nos anos 60. Depois de um período em que predominaram as pesquisas de campo ou os esforços de síntese relativos a áreas culturais mais circunscritas, a cena vai sendo tomada naquele momento por exigências de balanço ou avaliação crítica da disciplina, concebidas por meio de caminhos e orientações teóricas as mais diversas. No próprio ano de 1967 em que Lapierre escreve seu *Essai*, vêm a público, por exemplo, a *Anthropologie politique*, de Georges Balandier, e o trabalho de Morton Fried, *A evolução da sociedade política: um ensaio sobre a antropologia política*, trabalhos certamente bem diversos mas claramente marcados pela mesma ambição expressa por Lapierre, de reavaliar a situação e os resultados da disciplina, como se estivessem todos empenhados em responder à crítica que, em 1959, David Easton (cf. Easton, David, 1959) lhe dirigia de operar sem, no entanto, ter dado resposta a seus problemas teóricos fundamentais.

Morton Fried dá como objetivo a seu trabalho “interligar as contribuições que têm sido dadas em várias subdisciplinas em uma teoria mais ou menos unificada” (Fried, 1976:11), e Balandier, no prefácio da segunda edição de seu livro, afirma que “o que se visa é ao estabelecimento dos fundamentos de uma teoria geral do político. Projeto – continua ele – que acaba de recuperar toda sua atualidade, como testemunham os trabalhos recentes consagrados à ‘essência do político’ (J. Freund) e ao ‘fundamento do poder’ (J.-W. Lapierre); assim como o revelam as reações a esta ‘Antropologia Política’” (Balandier, 1978:VII). Ao lado destes textos, vários outros – além do ensaio de Gluckman, publicado em 1965 e citado por Lapierre –, em datas próximas, tentam tais perspectivas gerais, um pouco menos (como Lucy Mair em seu *Primitive government*, de 1962) ou bem mais (John Beattie em seu *Other cultures: aims, methods and achievements in social anthropology*, de 1964) afastados das perspectivas da geração – se assim podemos dizer – anterior.

Basta-nos, porém, acenar para este contexto a que nos remete a observação de Lapierre,<sup>16</sup> pois, se aí se verifica uma preocupação generalizada com a realização da vocação “científica” da disciplina e o intento de dar aos procedimentos comparativos um enquadramento adequado, é grande a disparidade dos caminhos concebidos para sua efetivação. Aliás, do ponto de vista metodológico, Lapierre vai discrepar bastante, como veremos, da orientação mais geral incorporada nesses trabalhos, se considerarmos que esta tende a se concentrar na afirmação da necessidade de restringir a aplicação do método, ao menos inicialmente, a áreas geográficas ou culturais limitadas ou a questões bastante específicas, ainda que isto contrarie uma certa ambição de todos relativa a “generalizações significativas” ou mesmo à “elucidação de princípios fundamentais da estrutura social” (Mair, 1969:56).<sup>17</sup> Podemos observar também que Lapierre ignora aspectos desses estudos que poderiam, na sua perspectiva, ser bastante suges-

tivos como, por exemplo, aqueles trazidos pela crítica de Beattie. Esse autor não visa mais apenas (como, por exemplo, Shapera, 1953:353-62, dez anos antes) à readequação da prática metódica no que tange à circunscrição apropriada do universo oferecido às comparações e aos cuidados necessários para a definição das unidades comparáveis (justamente o que redundava, em Shapera, na proposta de “estudos regionais intensivos”), mas vai ao questionamento da própria prática da indução incorporada pelo método e do estatuto mesmo das leis científicas (cf. Beattie, op. cit.:43-6).<sup>18</sup>

Podemos, assim, constatar que as indicações fornecidas por Lapierre sobre suas afinidades no âmbito metodológico nos ajudam pouco a decifrar seus procedimentos e nos devolvem à apreciação de seu próprio trabalho e às poucas formulações reflexivas que aí podemos encontrar. Assim, podemos retornar ao texto que tomamos como ponto de partida desta tarefa para examiná-lo com mais atenção. Começamos por lembrá-lo na sua forma integral:

O método seguido no *Essai* se inspirava nas sugestões de Max Gluckman e de Georges Balandier. Ele consistia em tomar uma amostragem escolhida [*raisonnée*] de sociedades situadas em todas as partes do mundo, optando entre aquelas cujo sistema político foi melhor descrito pelos etnógrafos – depois, em ordená-las do mais ao menos de diferenciação dos papéis e de complexidade [*complication*] na organização – depois, em pesquisar se esta variável é, de fato, correlativa a outras variáveis que, a partir de certas hipóteses teóricas, podem ser tidas como explicativas. Tal “*démarche*” é bastante banal em sociologia[...]. [Lapierre, 1977:71]

O procedimento inclui, portanto, três momentos. Vemos que supõe, em primeiro lugar, a definição do campo a ser estudado – a definição de “sistema político” que permite identificar as unidades virtualmente oferecidas às comparações. Evidentemente, dada a impossibilidade (e a inutilidade) de processá-las todas (todas aquelas de que se tem suficiente informação), estabelecer-se-á uma amostragem, calculada em

função de sua variedade e da qualidade das informações etnográficas de que sobre elas se dispõe. Lembremos também que o sistema político que as identifica foi previamente definido como o conjunto dos processos de regulação artificial das condutas dos membros de uma determinada sociedade, pensada ela própria como o conjunto de condutas reguladas de um certo número de indivíduos.<sup>19</sup>

O segundo momento corresponde à classificação. Delimitado o universo dos casos a serem considerados, estes serão processados em tipos ou classes variadas que, em vista da homogeneidade fundamental das unidades (identificadas pela definição inicial), serão escalonados por uma diferenciação quantitativa (de modo que a classificação se estabelece como uma gradação) determinada pela maior ou menor diferenciação dos papéis relativos à função política e pela maior ou menor complexidade da organização do sistema que cumpre esta função. Observe-se bem, no entanto, que não se trata de uma gradação da própria “regulação” que define o político: não se trata de mais, ou menos, regulação, mais, ou menos, diferenciação dos papéis de controle social; o que se considera é se a regulação das condutas – ou o poder político – é exercida por uma organização mais, ou menos, especializada, mais, ou menos, diferenciada ou destacada da sociedade e, ainda, mais, ou menos, complexa, ou seja, mais, ou menos, “concentrada” ou diluída em uma ou várias instituições.<sup>20</sup>

O terceiro momento, enfim, é propriamente o da comparação. Ora, podemos verificar que não se trata de uma comparação entre as diversas classes, visto que a “comparação” destas já está resolvida, no essencial (pois sua diferença é fundamentalmente quantitativa), no momento da própria classificação com o estabelecimento da sua ordenação ou gradação. Assim, a comparação estará reservada, na verdade, para o estabelecimento de correlações entre a série das *gradações* em que se dispõe o poder político e outras séries de variáveis formuladas por outras tantas “hipóteses teóricas” que aquela que determi-

nou o primeiro conjunto de variações (aquelas detectadas no interior do domínio definido como “político”). As variáveis correlatas, assim identificadas, poderão, enfim – no término deste processamento metódico –, ser consideradas, ou não, “explicativas” da primeira, segundo o gênero de correlação verificado entre elas. Dito de outro modo: serão estabelecidas, à guisa de “hipóteses teóricas”, algumas variáveis cujas correlações com a variável “poder político” deverão ser confirmadas ou infirmadas pelas comparações de suas respectivas variações, em busca daquela, ou daquelas, que, pela correspondência de todos os seus termos com as variações do “poder político”, possa ser tida relativamente a ela como “explicativa” (pois, não nos esqueçamos, o objetivo final da *démarche* comparativa é aqui chegar aos “fundamentos” do poder político e de suas variações).

Se acompanharmos a operação desse terceiro momento do método no interior da obra, veremos que Lapierre estabelece três outras “variáveis”, a serem comparadas com aquela do “poder político”. Em primeiro lugar teremos uma “hipótese morfológica” (Lapierre, 1977: 153), que permitirá relacionar os graus do poder político com o perfil demográfico (*taille*) da sociedade considerada, com a extensão ou o volume da sua população, tomado no sentido indicado pelo conceito de “densidade social” de Durkheim, que mede a intensidade ou a frequência das comunicações entre os grupos que integram a sociedade (cf. Lapierre, 1977:154). Ora, tanto esta variável como, em seguida, outra estabelecida por uma “hipótese econômica” (cf. Lapierre, 1977: 159) – variável que integra as gradações do “nível de desenvolvimento das forças produtivas e das relações de produção” (Lapierre, 1977: 166) –, não obstante permitirem a detecção de inúmeras correlações entre suas variações e aquelas do poder político,<sup>21</sup> não se verificarão atadas a estas últimas por uma correlação “necessária”. Assim, será, enfim, com a “hipótese da integração das diferenças socioculturais” (Lapierre, 1977:167) que o autor encontrará a esperada correspondên-

cia termo a termo entre duas ordens de variação, visto que esta correspondência indicaria sua correlação *necessária* (aliás, com um único “caso aberrante”, segundo diz, o de “certos grupos territoriais Tallensis”, as linhagens Talis e Namoos – cf. Lapierre, 1977:172). O que, então, se confirma pela consideração desta última variável é a seguinte hipótese de correlação:

mais uma sociedade é “fechada”, autárquica, etnocêntrica e homogênea do ponto de vista étnico e cultural, mais tem chance de dispensar uma organização política diferenciada e especializada; [e que] mais uma sociedade é aberta às trocas de energia e informação com outras sociedades que lhe são étnica e culturalmente estranhas, ou mais ela integra, no curso de sua formação, diversidades étnicas e culturais, mais sua organização política tem chances de ser complexa e diferenciada. [Lapierre, 1977:167]

É a verificação desta hipótese – a detecção de uma correspondência termo a termo dos diversos graus de variação das duas séries confrontadas – que indicará a inovação como o fundamento do poder político e como explicação de seus diferentes graus. De modo que Lapierre poderá concluir que “mais uma sociedade é estrangida à inovação pelas peripécias de sua história,<sup>22</sup> mais ela tende a desenvolver a organização de seu sistema político” (Lapierre, 1977:185), visto que “a solução destes problemas pelo desenvolvimento da organização política é para estes grupos e sua cultura uma condição de ‘sobrevivência’” (Lapierre, 1977:172).<sup>23</sup>

Sobretudo dois pontos chamam a atenção neste breve apanhado do procedimento reivindicado por Lapierre. Em primeiro lugar a volta a um comparatismo amplo, abrangente, que estende virtualmente seus tentáculos a todas as sociedades e opera, como diz o autor, sobre “uma amostra de sociedades situadas em todas as partes do mundo” (Lapierre, 1977:71). E logo constatamos que neste ponto Lapierre vai a contracorrente de seus contemporâneos que, mesmo acalentando, como já vimos, expectativas ambiciosas para a disciplina, são unânimes na

recomendação da modéstia como exigência metodológica – ainda que vista apenas como prudencial e provisória –,<sup>24</sup> e têm todos por preceito bem firmado a necessidade da restrição do universo estudado como dispositivo de segurança sobre sua efetiva comparabilidade. Ora, como já indicamos ao comentar as críticas de Boas aos procedimentos dos evolucionistas, esta disposição de limitar o emprego do método, ainda que pensada e formulada como um dispositivo de segurança e prudência, não só dá ao método, na sua prática efetiva, uma configuração epistemológica diversa da do comparatismo generalizado, como ainda carrega em seu bojo – conforme Boas já entreviu – a argüição de sua ilegitimidade. Boas e depois Lévi-Strauss, com sua crítica ao funcionalismo, nos permitiram compreender que a postulação da comparabilidade universal de uma certa classe de fenômenos, não podendo decorrer do próprio exercício do método, apóia-se numa certeza prévia sobre a homogeneidade e a regularidade deste campo de fenômenos que, “longe de ser certa”, como dizia Lévi-Strauss (1958: 19), caberia justamente ao método estabelecer e comprovar. Portanto, se é evidente que a condição do exercício do método é que o campo em que ele opera seja homogêneo e que as unidades consideradas sejam comparáveis (pois as operações comparativas só podem se desencadear *a partir deste pressuposto*), deve-se considerar também que esta exigência – mesmo que seu atendimento possa ser visto como o primeiro momento do método – enraiza o procedimento comparativo num terreno que sua própria articulação é incapaz de absorver e assegurar. Assim, enquanto os proponentes da comparação limitada (seja na forma de “estudos regionais” referentes a áreas culturais bem delimitadas, seja como investigação de um conjunto de fenômenos referentes a uma questão bem circunscrita) procurarão assegurar esta comparabilidade no registro da observação (garantindo-a por uma certa disciplina dos comportamentos etnográficos ou pelo auxílio de informações caucionadas por “métodos históricos”), o comparatismo ge-

neralizado sucumbe, de seu lado, à tentação de estabelecê-la de um só golpe, como que “por decreto”, pelo artifício de uma “definição” universal, como se verifica no caso de Lapierre.

É num segundo texto, em que se refere diretamente ao método (e podemos assegurar que, em todo o livro, apenas essas duas breves passagens que comentamos contemplam diretamente a questão do método que ele próprio pratica), que Lapierre nos revela, claramente, o ponto de apoio da sua generalização das comparações. Eis sua alegação:

O método desta antropologia é comparativo. Na falta de possibilidades extensas de experimentação, salvo sobre pequenos grupos artificialmente compostos e situados, apenas uma comparação sistemática pode detectar variáveis, estabelecer suas variações e explicá-las por suas interações. Mas ainda é preciso que os agrupamentos humanos estudados sejam comparáveis. *E eles só se tornam comparáveis em referência a um quadro conceitual de análise cujas categorias sejam universais*, isto é, aplicáveis a qualquer sociedade de homens. Assim, a primeira condição requerida de uma categoria antropológica é sua universalidade. E ela é, então, operatória visto que torna as comparações possíveis, já que define a que tipo de processo, a que série de fenômenos, a que conjunto de fatos estas comparações se referem. [Lapierre, 1977:263; grifos nossos]

Vemos nesse texto, em primeiro lugar, a sinalização das várias operações que integram o método: distinguir variáveis, estabelecer suas variações e explicá-las pelas correlações observadas entre tais variações. Em seguida vem a indicação da condição de seu exercício: que as unidades estudadas sejam comparáveis – no que todos estarão de acordo. Mas de que maneira acredita o autor assegurar esta comparabilidade? Sem dúvida pela subsunção das unidades comparadas a um quadro de categorias analíticas dotadas de universalidade, ou, enfim, pelos próprios enunciados encarregados da definição do campo da disciplina – definição, segundo diz, que deve ser “aplicável a

qualquer sociedade de homens” (Lapierre, 1977:263). Ora, na verdade, o que ele indica aqui – e é necessário atender bem a este ponto – é que a comparabilidade, ou homogeneidade, do campo oferecido ao exercício do método é estabelecida – de antemão – no plano da teoria. (Que se considere também que tais enunciados não são fundados em inferências ao modo das hipóteses teóricas do método experimental clássico, pois precedem a experiência, a observação e o estabelecimento das classes e das correlações garantidas pelo exercício do método.) E será o universo circunscrito por tais *enunciados teóricos* que se verá, em seguida, desdobrado em uma série ordenada de termos (cuja variação se estabelecerá tão-somente no registro da quantidade, de modo a manter a homogeneidade do campo assim forjado), a serem por sua vez correlacionados – sistematicamente – a outras séries de termos estabelecidos do mesmo modo, isto é, a partir de outras variáveis, *também elas de extração especulativa*.

Ora, quando consideramos que os procedimentos propostos por Lapierre não incluem o processo de estabelecimento ou de construção dos enunciados universais (de modo a integrá-lo e assegurá-lo na trama do método), e que o “gênero” oferecido às comparações é estabelecido, no início da operação, de modo especulativo (não é, portanto, casual que os termos de sua definição sejam contrapostos às “concepções” de Marx, Weber, Ricoeur ou Carl Schmitt, como já vimos), não podemos deixar de averiguar se os procedimentos do método não estariam destinados apenas a ilustrar a teoria, ou a simplesmente oferecer-lhe um engate empírico que permitisse uma sondagem mais ampla de suas potencialidades, ou lhe conferisse um interesse “prático”, ou “direcionado”, que sua formulação inicial – “teórica” e, portanto, mais rarefeita – seria incapaz de sustentar.

Essa suspeita, é verdade, sempre pairou sobre o emprego do método comparativo; e já vimos que os cuidados propostos no sentido da limitação desse procedimento sempre visaram, de um modo ou de

outro, dissolvê-la. A volta, porém, ao projeto de um comparatismo amplo nos obriga a reconsiderá-la e sugere o interesse de examinar a forma original que tal procedimento encontra na disciplina a partir dos enunciados metodológicos de Radcliffe-Brown. Isto, sobretudo, por não podermos deixar de constatar a notável proximidade que apresentam, ao menos à primeira vista, as formulações de Lapierre em relação àquelas expressas por este autor no “texto-manifesto” de 1940, seu prefácio ao *African political systems* (Fortes e Pritchard, 1940), que tão profundamente marcou o trajeto da antropologia política.

Vemos, por exemplo, que a tônica mesma da parte da exposição desse prefácio dedicada ao método é sua insistência em frisar o papel que nele deve ter a teoria: “A boa utilização do método comparativo depende não apenas da quantidade e qualidade do material factual à nossa disposição, mas também do arsenal de conceitos e hipóteses que orientam as nossas investigações” (Radcliffe-Brown, 1981:6), lembra ele. E a principal exigência em relação a tais conceitos destinados a guiar a experiência é, justamente, a de que tenham alcance universal:

Em ciência a observação e a seleção do que se deve registrar exigem ser conduzidas por teoria [... assim] o antropólogo social tem que elaborar por si as teorias e conceitos que se apliquem universalmente a todas as sociedades humanas, e, guiado por estas, realizar seu trabalho de observação e comparação. [Radcliffe-Brown, 1981:7]

Ora, ainda que Radcliffe-Brown pense na constituição de uma “ciência natural da sociedade humana” e que pense o método comparativo como um sucedâneo do método experimental nessa ciência, ele postula, na verdade, para a nova disciplina um objetivo consentâneo com a configuração que imprime ao método. “O método da ciência natural”, observa ele, “repousa sempre na comparação dos fenômenos observados, e o objetivo de tal comparação é, por meio de uma análise cuidadosa das diversidades, descobrir as uniformidades que lhe são subjacentes” (Radcliffe-Brown, 1981:4). Assim, o método possibili-

taria, como ele próprio diz, “a descoberta dos caracteres universais e essenciais que pertencem a todas as sociedades humanas presentes, passadas e futuras” (idem). Em outras palavras: se o método visa à apreensão de regularidades, determinações genéricas do campo circunscrito pela teoria (que ele denominará “leis gerais” do subsistema político), estas – não obstante apoiadas e sustentadas pela observação empírica (ao modo de “inferências indutivas”) – podem (*e devem*) ser tomadas como enunciados analíticos em relação ao conceito universal que serve de ponto de partida para a operação da ciência. E pode-se ainda observar que, aí, a variação das classes encontra seu princípio nas diferenças “*específicas*” detectadas no interior do conjunto homogêneo oferecido às comparações por uma definição “*genérica*”, sendo pela mediação destas diferenças que se retornará, no final da operação, à homogeneidade – “abstrata” e apenas pressuposta no início do percurso –, enriquecida agora pelas determinações genéricas – “universais e essenciais” – que a comparação das variações teria permitido detectar. É verdade, como já se mostrou muitas vezes (cf. Beattie, 1964:55), que esse caminho – que pretende detectar “leis gerais” do domínio circunscrito pela definição – pouco tem a ver com as ambições verdadeiramente legisladoras da ciência; mas não se pode, por outro lado, deixar de reconhecer que os objetivos que aí são designados para a operação do método guardam em relação à articulação de seus procedimentos uma coerência bastante cerrada.

Lapierre, entretanto, concebendo um ponto de partida análogo<sup>25</sup> para o seu método, e pretendendo dar-lhe um alcance semelhante, toma um caminho diverso. Se parte de uma “definição universal”, como Radcliffe-Brown, esquece, no entanto, as diferenças “*específicas*” para operar apenas no registro da identidade “*genérica*” estabelecida (fazendo-a, como vimos, variar apenas quanto à quantidade), entendendo, deste modo, depurar o procedimento de seu ranço metafísico e dar-lhe um alcance “*explicativo*” e, enfim, verdadeiramente científico:

Se uma antropologia política é possível, lhe é necessário, não apreender por não sei que intuição a “essência” ou a “substância” do político (empresa metafísica), mas supor um *conceito do político* que delimite seu objeto e permita proceder sobre ele as operações de estabelecimento de fatos, análise e síntese *explicativas* que são próprias do método científico. [Lapierre, 1977:264]

Seja, pois, nos dois textos anteriormente citados, seja em vários outros (cf. Lapierre, 1977:71, 75, 263, 264 e 350), ele credita ao método a ambição de “explicar”; e acredita realizá-la efetivamente nas investigações por ele regidas, ao estabelecer o vínculo entre o poder político (e suas variações) e os diversos graus de inovação social detectados nas diferentes sociedades – conexão que vem sustentar sua tese final de que a inovação é a origem do poder político (“O poder político procede da inovação social” – Lapierre, 1968:529; cf. também Lapierre, 1977:172 e p. 292, nota 1) e também o título da primeira versão de seu trabalho, *Essai sur le fondement du pouvoir politique*. O próprio exercício do método viria assim comprovar sua capacidade de explicar e, conseqüentemente, legitimar o projeto ambicioso da obra de dar à antropologia política uma constituição verdadeiramente científica.

Examinemos, porém, mais atentamente os caminhos dessa *démarche* “explicativa”. Em que sentido exatamente – devemos indagar – a inovação social “explica”, segundo Lapierre, o poder político? Recordemos, sucintamente, o trabalho metódico de sua “busca da explicação” (cf. Lapierre, 1977:153, 159 e 167). Ele parte de uma definição teórica universal (“aplicável a todas as sociedades humanas”) do domínio político (o da “regulação convencional das condutas sociais humanas”); estabelece em seguida a série das variações desta “categoria analítica” de acordo com a gradação da complexidade destas variações e da sua diferenciação em relação às demais instituições sociais; por fim vai “pesquisar se esta variável [o poder político com suas variações] é, de fato, correlativa a outras variáveis que, a partir de certas

hipóteses teóricas, podem ser tidas por explicativas” (idem:71). É, pois, nesta última operação que se realiza propriamente, como já vimos, “a busca da explicação” – a qual sabemos como Lapierre processa: procura estabelecer, especulativamente, outras variáveis como “hipóteses de explicação” da primeira<sup>26</sup>; em seguida compara as variações do campo inicialmente circunscrito com as variações destas categorias propostas à guisa de “hipóteses explicativas”. Nesta operação vemos, então, as gradações da variável “inovação social” – diferentemente das outras duas por ele estabelecidas – surgirem como correlatas, termo a termo, das diversas gradações do poder político; sugerindo, assim, a vinculação destas duas variáveis por uma correlação necessária. Esta correlação que proporciona a “explicação” da primeira variável se formulará, então, da seguinte maneira: “mais uma sociedade é constrangida à inovação pelas peripécias de sua história, mais ela tende a desenvolver a organização de seu sistema político” (idem:185).

Relembramos o procedimento porque, logo que o examinamos uma segunda vez – esta de algum modo sempre em panorama e já desvenilhada das dificuldades enfrentadas na inspeção de cada um dos elos de sua articulação –, podemos sem dificuldade perceber a adulteração quase tosca de seus resultados. Onde a operação metódica designa uma correlação ou conexão, Lapierre a interpreta – e especula sobre sua interpretação – como uma relação de causalidade. Enfim, introduz na correlação uma ordenação de antecedente a conseqüente que o procedimento não corrobora. Pois nada, aí, permite concluir que “o poder político procede da inovação social” (Lapierre, 1968:529), ou que “as inovações sociais suscitarão os diversos modos de organização e de exercício do poder político” (Lapierre, 1977:292), a não ser uma interpretação propriamente “especulativa” da correlação observada, a qual, aliás, poderia poupar-lhe o percurso penoso do estabelecimento das comparações. Se observarmos bem, veremos que a correlação

entre a inovação e o poder político é, na verdade, interpretada por Lapierre pelo seguinte silogismo: visto que as sociedades são confrontadas a situações que as obrigam a mudanças, e visto que tais mudanças põem em xeque as formas estabelecidas da regulação social, então, a condição requerida para que estas situações de mudança se realizem como inovações sociais (e não acarretem simplesmente a desagregação das regulações estabelecidas) é que a sociedade encontre formas de regulação novas – diferentes das tradicionais – e, portanto, convencionadas (políticas).

Ora, é preciso convir que talvez pudéssemos dispensar toda a maquinaria “científica” de camuflagem deste raciocínio, que, aliás, o processamento “científico” acaba por distorcer e confundir. Pois o que se depreenderia desta argumentação (que subjaz, efetivamente, às interpretações dadas pelo autor aos “resultados” colhidos pelo exercício da ciência – cf. Lapierre, 1977:172 e 185) seria, ao contrário, que é o poder político a “causa” da inovação, pois, sem a regulação artificial que constitui o registro do político, as situações de mudança levariam à desagregação e não à inovação (o que demonstraria, suplementarmente, não haver conexão causal necessária entre as “situações de mudança” e o político). Portanto, falta de rigor na ciência e, ainda, especulação desastrada (certamente por não reconhecer o próprio estatuto especulativo).

A verdade é que esse tortuoso caminho comparativo nada acrescenta de fundamental ao enunciado *teórico* proposto pelo autor no ponto de partida; pois, se o político é definido como regulação artificial ou convencional, já procede, analiticamente, deste conceito o termo “inovação”. Não seria, pois, necessário percorrer o mundo – na penosa colheita de uma amostragem exaustiva de sociedades distribuídas por todo o orbe – para relacioná-los; sobretudo se a exaustão da viagem arrisca embaralhar as idéias que o viajante, neste seu périplo, carregava já, desde o início, consigo.

Não obstante tais observações críticas, é preciso dizer que o interesse do trabalho de Lapierre para a antropologia política é irrecusável, considerando-se a abrangência do material etnográfico, a inteligência das correlações e o alcance dos seus resultados. Mas, há a ressaltar acima de tudo – como já observou um de seus comentadores mais severos<sup>27</sup> –, seu mérito de levar a sério a pretensão científica da disciplina sem contornar, como ocorre freqüentemente, os problemas colocados pela constituição deste saber. Lapierre não se permite deslizar para as facilidades de uma prática alegremente descritiva ou tão-somente para uma *bricolage* tateante de “correlações”, esvaziadas de pensamento e conduzidas às cegas. O acompanhamento de seu projeto lembra ao leitor que a cada nova empresa a questão das fundações do saber precisa seriamente revisitada.

## Notas

- 1 Este texto retoma, com algumas modificações, um dos capítulos da tese de doutorado defendida pelo autor em 1991, na Universidade de São Paulo. As considerações sobre J.-W. Lapierre vêm naquele trabalho a propósito dos comentários de P. Clastres no ensaio “Copérnico e os Selvagens” (Clastres, 1974), texto de cuja leitura nos ocupamos em outra publicação (Cardoso, Sérgio. “Copérnico no orbe da antropologia política – O projeto crítico de Pierre Clastres”, in *Novos Estudos*, Cebrap, nº 41, março de 1995, S. Paulo).
- 2 Esta nova versão, intitulada *Vivre sans État? Essai sur le pouvoir politique et l'innovation sociale* (Lapierre, 1977), é que será preferencialmente objeto dos comentários do presente texto, por incluir as correções e os esclarecimentos vistos como necessários pelo autor.
- 3 Cf. Lapierre, 1977:7, 16, 279 e 280. Este campo ele o define por oposição àquele das regulações automáticas das “sociedades animais”. Nestas, “os comportamentos coletivos que envolvem um ajuste, uma concordância, uma sincronização de comportamentos individuais” (idem:58) são regu-

lados por automatismos psicofisiológicos de várias ordens, sempre, porém, de tipo homeostático (idem:59 e 351, entre outros). O conceito de homeostase, tomado da fisiologia, designa “a propriedade que tem todo organismo vivo de manter uma relativa estabilidade de seu funcionamento, mesmo quando perturbado pelas variações de seu meio ambiente”. Toda a primeira parte do livro, “Sociedades sem poder político, ou o que nos ensina a etologia animal”, é dedicada a estas questões.

- 4 Cf. Lapierre, 1977:265-79. Parece-nos dispensável reproduzir aqui a crítica destas definições. Lembramos apenas que ele as classifica, segundo as fontes em que se inspiram (visto estarem normalmente “fundadas sobre o magistério de autoridades célebres” – idem:265), em quatro vertentes – a “concepção weberiana”, a “concepção marxista”, as “definições de tipo behaviorista” e a “concepção enunciada por Carl Schmitt” – e mostra, fundamentalmente, que às duas primeiras falta universalidade e às duas últimas, clareza, o que não permite que sejam operatórias.
- 5 Lapierre, 1977:13. De Meyer Fortes e Evans-Pritchard a Pierre Clastres, passando por outros autores (como Maurice Godelier e Morton Fried), encontraríamos a mesma “simplificação da retórica dualista que permite escamotear a multiplicidade do real e colocar no mesmo saco sociedades bem diferentes” (Lapierre, 1977:326; cf. também:70-1). Em Clastres, por exemplo, “a multiplicidade das civilizações deixaria intacta a dualidade política. A diversidade das culturas indígenas é reconhecida, mas a diversidade das organizações políticas indígenas é negada” (idem:326), diz o autor. Ora, se “tais postulados simplificadores não resistem à prova dos fatos” (idem:327), ofereceriam, no entanto, inegáveis “facilidades retóricas” (idem:324), pois a linguagem se acomoda bem, segundo diz, às alternativas e contradições “mas a realidade – acrescenta –, na riqueza inesgotável de suas mil e uma nuances, na sutileza inconcebível de suas variações e gradações, é irreduzível às dualidades grosseiras da linguagem”, afirma Lapierre, que faz seguir tais observações de esclarecimento sobre o modo de operação de um pensamento que fosse verdadeiramente dialético (idem:270-1).
- 6 “Por que a ‘antropologia social’ ou ‘cultural’ dos anglo-saxões, a etnologia alemã, a sociologia francesa da escola de Durkheim encontraram seu ter-

reno de eleição na análise das sociedades pretensamente 'primitivas' ou 'selvagens', ou seja, as mais diferentes das sociedades européias? A explicação se encontra na conjuntura histórica em que nasceram estas disciplinas científicas. A colonização colocou em relação estas duas espécies de sociedades humanas, fazendo do colonizado o objeto da curiosidade do colonizador, ao mesmo tempo que de sua dominação. A situação colonial é como que o pecado original que marca o nascimento das investigações etnográficas européias" (Lapierre, 1977:260).

- 7 "Na falta de possibilidades extensas de experimentação, salvo sobre pequenos grupos artificialmente compostos e situados, somente uma comparação sistemática pode detectar variáveis, estabelecer suas variações e explicá-las por suas interações" (Lapierre, 1977:263). Veja-se que este mote é um lugar-comum nos estudos políticos, sendo repetido de Radcliffe-Brown (op. cit.:6) a, por exemplo, Giovanni Sartori: "Evidentemente o método experimental é o mais seguro e satisfatório [...] [porém] [...] a comparação é o método de controle que quase sempre nos vemos obrigados a empregar. Quando a experimentação é impossível, e quando faltam dados pertinentes e suficientes para um tratamento estatístico, não temos outra escolha: precisamos verificar por comparação" (Sartori, 1981:204).
- 8 O próprio autor sugere, de algum modo, tal observação: "Seguramente, um dos sinais pelos quais se pode reconhecer que uma disciplina passou definitivamente a zona de demarcação entre doutrinas pré-científicas e teoria científica é o acordo do conjunto dos investigadores sobre o sentido dos termos de base do código graças ao qual eles comunicam uns aos outros os resultados de seus trabalhos. Eles não precisam, pois, cada vez que falam ou escrevem, enunciar novamente as definições. Se se opõem nos debates teóricos, estes dizem respeito à aplicação dos conceitos aos fenômenos ou às relações entre os conceitos, não à sua significação. Mas, ao contrário, enquanto uma disciplina não é ainda propriamente uma ciência, os pesquisadores, pelas diferenças de sua formação intelectual ou por suas preferências ideológicas, têm dificuldade em se pôr de acordo sobre um código preciso de termos definidos de maneira unívoca" (Lapierre, 1977:264). Lapierre acena aqui, ainda que de longe, ao primeiro parágrafo do prefácio de 1787 da *Crítica da razão pura*. Mas se esquece que, mais do que o consenso sobre os códigos, o que aí é dito assinalar a terra firme

da ciência é seu desempenho, são seus resultados e a possibilidade “de pôr de acordo os diversos colaboradores, quanto ao modo como deverá prosseguir o trabalho comum” (Kant, 1985:15; tradução levemente modificada por nós). Ora, é justamente este acordo que Lapierre, como vimos, parece supor. E é assim que, neste registro – o da maneira de “prosseguir o trabalho comum” –, a disciplina talvez lhe pareça esperar de seu trabalho apenas a omissão da crítica para se firmar, ou confirmar.

- 9 Cf. Shapera, 1953, sobretudo sua crítica (idem:355) a Murdock, G. P. – “Social structure”, Nova York, 1949.
- 10 Crenças cuja reivindicação de parentesco com o evolucionismo biológico, como mostrou Lévi-Strauss (Lévi-Strauss, 1973:386), é espúria e ilegítima, pois este “falso evolucionismo” ecoaria “velhos problemas filosóficos” (idem:387), os quais, aliás, segundo diz, parecem tirar partido dos procedimentos comparativos para se legitimar como saber.
- 11 Aqui, como se vê, parafraseamos, nós próprios, a conhecida observação desse autor: “Dizer que uma sociedade funciona é um truísmo; mas dizer que tudo, em cada sociedade, funciona é um absurdo” (Lévi-Strauss, 1958:17).
- 12 Enfim, ao menos no nível metodológico, já não se supõe mais aqui “uma grande ciência já feita nas coisas, e que a ciência efetiva reencontraria no dia do seu acabamento”, pressuposição que caracterizou “o pequeno racionalismo que se professava ou discutia em 1900”, como lembra Merleau-Ponty (1960:105).
- 13 Podemos citar uma passagem da “Aula Inaugural” de 1960, que resume, de maneira extremamente precisa esta crítica:

Pois, se nos apressamos em postular a homogeneidade do campo social e nos iludimos sobre ser ele imediatamente comparável em todos os seus aspectos e em todos os seus níveis, deixaremos escapar o essencial. Ignoraremos que as coordenadas necessárias para definir dois fenômenos aparentemente muito semelhantes não são sempre as mesmas nem em igual número, e acre-

ditaremos formular leis da natureza social enquanto nos limitamos a descrever propriedades superficiais ou a enunciar tautologias.

Desdenhar a dimensão histórica sob pretexto de que os meios, a não ser de modo aproximativo, são insuficientes para avaliá-la leva-nos a nos satisfazermos com uma sociologia rarefeita, em que os fenômenos estão como que descolados do seu suporte. Regras e instituições, estados e processos, parecem flutuar num vazio onde nos esforçamos para tecer uma rede sutil de relações funcionais. Absorvemo-nos inteiramente nesta tarefa. E nos esquecemos dos homens, no pensamento dos quais estas relações se estabelecem, negligenciamos sua cultura concreta, não sabemos mais de onde vêm nem o que são (Lévi-Strauss, 1973:22-3. Veja-se também nesse sentido, Lévi-Strauss, 1958:17 e Lévi-Strauss, 1973:24).

- 14 A expressão “estrutura”, como se sabe, é introduzida na disciplina por Radcliffe-Brown, ainda que ele a tome num sentido empirista e naturalista, como sendo da ordem do fato e dada na observação, como nota Lévi-Strauss, 1973:26 e 28, e 1958:93.
- 15 Cf. Lapierre, 1977:71. As obras de cujas sugestões se valeria aqui Lapierre são as seguintes: Gluckman, Max – *Politics, law and ritual in tribal society*, Oxford University Press, 1965; e Balandier, Georges – “Réflexions sur le fait politique: le cas des sociétés africaines”, in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. XXXVII, 1964.
- 16 Não nos esqueçamos que este é, de algum modo, também o contexto da crítica de P. Clastres, cujo ensaio “Copérnico e os selvagens” foi originalmente publicado em 1969.
- 17 Confira-se também neste sentido Beattie, 1964:46; e Balandier, 1978:59.
- 18 Beattie, como se sabe, critica sobretudo – visando a Radcliffe-Brown – a concepção de lei científica como enunciado de regularidades que seriam obtidas por indução a partir da observação empírica, indicando-a como “síntese teórica” capaz de “explicar” uma regularidade – ainda que esta

observação não vá muito longe quando se tenta mantê-la, como ele faz, dentro da camisa-de-força dos procedimentos comparativos.

- 19 Para a definição do “político”, vide acima. Para a questão do “social”, conferir sobretudo Lapiere, 1977:13-8.
- 20 Não acreditamos ser necessário trazer aqui a própria qualificação destas classes estabelecidas por Lapiere, pois isto não interfere nas questões que discutimos. Lembramos apenas que no primeiro trabalho o autor define cinco classes e, no segundo, nove – o que permite verificar a plasticidade que comporta a classificação.
- 21 Estas correspondências são apresentadas em extensos quadros sinóticos, que processam um conjunto “impressionante”, como diz Clastres (1974:9), de sociedades. Estes “Tableaux” podem ser encontrados nas páginas 156 e 164 de Lapiere, 1977.
- 22 Estão incluídas nestas “peripécias” fenômenos de vários tipos: “seja processos de aculturação devidos a trocas com o estrangeiro, seja processos de migração que fazem coabitar grupos de culturas diversas num mesmo território, seja processos de diferenciação social interna: o problema da integração de grupos humanos até então isolados ou marginais, ou ainda de estratos sociais novos, em uma comunidade politicamente organizada que os engloba” (Lapiere, 1977:172). Devem ainda ser lembrados, como mostra mais adiante, “processos complexos de aculturação, de combinação de vários modos de produção, de rearranjo do espaço social, de transtornos biossociais” (idem:185).
- 23 Esta formulação, como se vê, parece querer reinterpretar no registro do político a famosa tese da “colaboração das culturas” a que nos leva à concepção estrutural do social na obra de Lévi-Strauss. Lembremos apenas esta passagem de “Raça e história” (que a tese de Lapiere obrigatoriamente evoca):

esta situação [combinação das chances de vários jogadores na composição de uma série de números previamente determinada] se parece bastante com a das culturas que chegaram a realizar as for-

mas de história mais cumulativas. Estas formas extremas nunca foram obra de culturas isoladas, mas de culturas que, voluntária ou involuntariamente, combinam seus jogos respectivos, e realizam, por meios variados (migrações, empréstimos, trocas comerciais, guerras) estas coligações cujo modelo acabamos de imaginar [...] Não há, pois, sociedade cumulativa em si e por si. A história cumulativa não é propriedade de certas raças ou certas culturas que se distinguiriam assim das demais. Ela resulta da sua *conduta* mais que de sua *natureza*. Ela exprime uma certa modalidade de existência das culturas que não é outra que sua *maneira de ser juntas*. Nesse sentido, pode-se dizer que a história cumulativa é a forma de história característica destes superorganismos sociais constituídos por grupos de sociedades, enquanto a história estacionária – se ela existisse verdadeiramente – seria a marca desse gênero de vida inferior que é o das sociedades solitárias. A exclusiva fatalidade, a única tara que poderia afligir um grupo humano e impedi-lo de realizar plenamente sua natureza, é a de ser só. [Lévi-Strauss, 1973:413 e 415]

- 24 Vários autores poderiam ser evocados por fazerem observações nesta direção. Apenas como exemplo, lembramos um texto de Balandier (1978: 59) e um outro de John Beattie que, este último, merece ser citado. Referindo-se às dificuldades das generalizações no domínio da antropologia, diz que deseja

apenas sublinhar que seu reconhecimento não implica que nunca possamos fazer quaisquer generalizações significativas sobre o comportamento social dos homens em sociedade, ou, pelo menos, dos homens em sociedades particulares, ou que nunca possamos fornecer bases explicativas satisfatórias a estas generalizações. O conhecimento científico em qualquer campo só avança através da busca do geral no particular, do constante no fluido. Mas, atualmente, é mais evidente do que costumava ser que o progresso na compreensão das instituições sociais e culturais de outros povos deve ser atingido, ao menos na atualidade, mais pelo estabelecimento de hipóteses de médio alcance (como afirma o sociólogo americano R. K. Merton) em campos restritos e pelo estabelecimento de comparações locais a partir de tais hipóteses,

do que através de grandes generalizações sobre todas as sociedades humanas. O cientista social torna-se tal, talvez mais que os outros tipos de cientistas, por ser modesto; e, atualmente, nenhum antropólogo social respeitável ofereceria ensinamentos de tão larga escala, ou mesmo, se aventuraria a antecipar que será capaz de fazer isto num futuro previsível. [Beattie, 1964:46]

- 25 Já pudemos sugerir que o “conceito universal” posto no ponto de partida não tem o mesmo estatuto nos dois autores. Os “conceitos e hipóteses” de Radcliffe-Brown, mais que “definições teóricas”, são, na verdade, algo como um *suporte*, quase descritivo, de uma generalidade pressuposta (elas não *põem* o campo a ser explorado pela ciência, mas o *pressupõem*). Já a definição de Lapierre assume-se como decisão propriamente especulativa ou teórica quando afirma, por exemplo, o caráter convencional da regulação política, opondo-o à regulação de tipo homeostático das sociedades animais.
- 26 “Outras variáveis que”, segundo diz, “podemos *supor* determinantes quando tentamos explicar as diferenças de grau de organização política das sociedades humanas” – p. 154, e que são, no caso, segundo já vimos, a “hipótese morfológica”, a “hipótese econômica” e a “hipótese de integração das diferenças culturais” ou da “inovação social”.
- 27 Referimo-nos ao ensaio de Pierre Clastres intitulado “Copérnico e os selvagens” (em Clastres, 1974), que comentamos em artigo já indicado.

## Bibliografia

BALANDIER, G.

1978 *Anthropologie politique*, Paris, PUF, 2a. ed.

BEATTIE, J.

1964 *Others cultures, aims, methods and achievements in social anthropologie*, New York, The Free Press of Glencoe. (Tradução: FERNANDES, Heloísa, S. Paulo, Edusp, 1971).

BOAS, F.

1949 *Race, language and culture*, New York, The Macmillan Company.

CLASTRES, P.

1974 *La société contre l'État: recherches d'anthropologie politique*, Paris, Minuit. (Tradução: FREY, Bernardo, Porto, Edições Afrontamento, 1975; SANTIAGO, Theo, S. Paulo, Francisco Alves, s/d).

EASTON, D.

1959 "Political anthropology", in SIEGEL, B. (ed.), *Biennial Review of Anthropology*, Stanford.

FORTES, M. e EVANS-PRITCHARD, E. E.

1981 *Sistemas políticos africanos*, Lisboa, Fundação C. Gulbenkian.

FRIED, M. H.

1976 *A evolução da sociedade política, um ensaio sobre a antropologia política*, Rio de Janeiro, Zahar Editores.

KANT, I.

1985 *Crítica da razão pura*, Lisboa, Fundação C. Gulbenkian.

LAPIERRE, J.-W.

1968 *Essai sur le fondement du pouvoir politique*, Aix-en-Provence, GAP, Ophrys.

1976 "Sociétés sauvages, sociétés contre l'État", *Esprit*, 457, maio.

1977 *Vivre sans État? Essai sur le pouvoir politique et l'innovation sociale*, Paris, Ed. du Seuil.

LÉVI-STRAUSS, C.

1958 *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon.

1973 *Anthropologie Structurale II*, Paris, Plon.

MAIR, L.

1962 *Primitive government*, Harmondsworth, Pelican Books.

1969 *Introdução à antropologia social*, Rio de Janeiro, Zahar Editores, trad. Edmond Jorge.

MERLEAU-PONTY, M.

1960 *Signes*, Paris, Gallimard.

RADCLIFFE-BROWN, A. R.

1981 "Prefácio", in FORTES e PRITCHARD, *Sistemas políticos africanos*, Lisboa, Fundação C. Gulbenkian.

SARTORI, G.

1981 *A política*, Brasília, Ed.UnB.

SHAPER, I.

1953 "Some comments on comparative method", *American Anthropologist*, Vol. 55, n. 3, August.

ABSTRACT: This article examines and comments upon the methodological innovation proposed in political anthropology by the work of J.-W. Lapierre in the late 1960s. The text seeks to show the originality and interest of the proposal – as well as its problems – in the midst of the various critical reviews which were then reevaluating the direction of the discipline (Balandier, Gluckman, Beattie, M. Fried etc.). The article also undertakes to evaluate, in historical perspective, the territory and horizons of the debate of which his solution is a part – the difficulties of the diverse configurations assumed by comparativism in the practice of the discipline.

KEY WORDS: political anthropology, comparative method.

Recebido para publicação em outubro de 1994.



## ***Coloured* e o Estancamento da Mediação Racial na África do Sul<sup>1</sup>**

*Fernando Rosa Ribeiro<sup>2</sup>*

*Núcleo da cor – Museu Nacional – UFRJ*

**RESUMO:** *Coloured* como categoria racial representa na África do Sul um elemento residual que subverte e potencialmente ameaça o sistema essencialista de classificação racial da sociedade. Ao contrário do Brasil, onde *mestiço* foi concebido como o ponto de transcendência do sistema racial, mediante a ideologia do branqueamento, *coloured* (que é a categoria equivalente na África do Sul) tornou-se tudo aquilo que o sistema não conseguia classificar. Em lugar de base da nacionalidade, como *mestiço* no Brasil, no pensamento sul-africano *coloured* converteu-se em uma categoria estanque como “branco” e “negro”. Contudo, a classificação essencialista não consegue dar conta da categoria, já que esta última termina por subverter a primeira. O artigo tenta mostrar a especificidade da categoria na atualidade e sua gênese no período colonial.

**PALAVRAS-CHAVE:** *coloured* (“mestiço”), África do Sul, classificação racial, essencialismo.

É domingo à noite, final do verão em Sea Point, um bairro da Cidade do Cabo com um ar praieiro, próspero e despreocupado que lembra Ipanema, no Rio. O bairro é um dos principais focos de vida noturna da cidade. Estou no *Chaplin's*, em Main Road, um restaurante-teatro, isto é, um restaurante com um pequeno palco para produções de menor porte, onde assisto a um musical sobre um rapaz que gosta de se vestir com roupas de mulher. Há duas mulheres na peça, uma jovem branca e alta com um sotaque que para mim soa bastante britânico e uma negra baixinha com uma voz poderosa, uma cantora que surgiu recentemente nos palcos da cidade: Stella Magaba. O ator é Jay Pather. O amigo que me levou para ver a peça – Patric – sussurra no meu ouvido que Jay é altamente qualificado: tem vários diplomas em *speech* (algo que seria talvez “dicção”) e artes cênicas.

O musical/performance é divertido sem ser superficial: metade do restaurante ri bastante e a outra metade (a metade mais branca) no mais das vezes se contém. Mais tarde, já em roupas corriqueiras, Jay se aproxima de nossa mesa – estou sentado com vários amigos sul-africanos e uma holandesa – e começa a conversar com um de nós: Patric, que tem um penteado afro longo, feito de tranças que ele prende atrás da nuca. Os dois começam a discutir sobre aspectos do musical. Jay está preocupado com a linguagem que utilizou (ela é acessível? não será demasiado elitista?) e também com o fato de que talvez ele não tenha transmitido à audiência sua origem. Isto é, como ele diz, talvez a audiência não tenha se dado conta *where he is speaking from* (de onde ele está falando). Minha atenção se aguça: Jay é *coloured*. Para mim, contudo, ele parece branco (principalmente porque está maquiado). Mas sua identidade – isto é, para ele, a posição de onde ele está falando – é a mesma de Patric. Ambos são *coloureds*. Além disso, para complicar um pouco, ambos são *blacks* também.

Vamos examinar a situação – lá estou eu, um brasileiro (branco), sentado numa mesa com um grupo de amigos *coloureds* e uma ho-

landesa, vendo um musical que, para mim, é a história de um garoto branco que gosta de se vestir com roupas de mulher e é homossexual. Terminado o musical, descubro que assisti a uma produção concebida e encenada por um ator negro que, maquiado como está, parece mais branco que eu e quase tão branco quanto a loira holandesa que está sentada à mesa conosco. Eu iria assistir à produção em outra ocasião e então repararia numa linha que deixei escapar da primeira vez: uma das cantoras/atrizes, fazendo o papel do pai do rapaz, descobre-o no quarto travestido e lhe diz, na voz engrossada e irada do pai, que “*it is a disgrace to be found out like this, especially for a black man*” (“é uma desgraça ser descoberto [vestido] desse jeito, particularmente para um homem negro”). É importante notar aqui que Jay não está praticando, à parte de seu travestismo *transgenderist* no palco, nenhum travestismo de “raça”. Ele se identifica como *coloured* e *black*, e as pessoas ao redor da mesa – como meu amigo Patric – não tinham nenhuma objeção a fazer com relação a essa identificação. Pelo contrário. Patric assegurou-lhe que certamente as pessoas se dão conta “de onde ele está falando”.

O que é *coloured*, o que é *black* aqui? Antes de responder, contudo, gostaria de complicar ainda mais um pouco a questão.

É sábado à noite, e estou em *Tangiers* (“Tânger”, o nome da cidade ao norte do Marrocos que décadas atrás era uma espécie de porto livre e meca homossexual). O bar fica em Loop Street, no antigo centro da cidade, que data do tempo holandês (séculos XVII e XVIII). Em lugar de edifícios de aparência holandesa, entretanto, Loop Street tem várias casas vitorianas de dois andares, com amplas varandas no primeiro andar e balaustradas elaboradas em ferro pintado de branco. Algumas das casas na parte baixa da rua (isto é, a parte mais próxima ao mar) foram reformadas e transformadas em bares, pubs e discotecas. *Tangiers* está situado exatamente na parte mais movimentada de Loop Street e é freqüentado principalmente por brancos e por alguns

*coloureds*. Estou com Graeme, um amigo *coloured* (que tem a pele escura e uma aparência algo indiana, bem diferente da de Patric ou de Jay). O bar está cheio de gente. Estamos olhando ao redor. Graeme tem uma lata de cerveja na mão; eu, uma taça de vinho branco seco (o Cabo é praticamente a única região vinícola do continente africano ao sul do Saara: o vinho sul-africano puxa ao francês, é de ótima qualidade e barato). A música *tecno* num volume alto não facilita a conversa. Percebo um rapaz encostado na parede, próximo a nós. Está vestido de maneira elegante, de terno. Olho para ele e fico em dúvida: *coloured* ou *black* (isto é, *african*)? Pergunto a Graeme, que me responde sem hesitar: *coloured*. Fico perplexo: para mim, poderia perfeitamente ser um africano. Pergunto-lhe como sabe: ele me diz simplesmente que sabe. É a maneira de cortar o cabelo, de se vestir, de se portar.

Outro local noturno, outra noite: agora trata-se de Woodstock, uma área racialmente mista (durante o *apartheid*, direitos residenciais para *coloureds* numa parte e brancos na outra). Mesmo no auge do *apartheid*, contudo, Woodstock ficou famosa no país e no estrangeiro (assim como seu congênere em Joanesburgo, Hillbrow) por ser um local onde havia desobediência deliberada à *Group Areas Act*, de 1950, a Lei de Áreas de Grupo, que determinava que áreas estavam reservadas para quais grupos raciais de pessoas. Trata-se de um bairro cheio de casas vitorianas do começo do século, que se tornou em grande medida um bairro de classe média baixa. Hoje é um local favorecido por jovens profissionais de várias raças, por ser atraente, próximo ao centro da cidade e ainda barato em termos de aluguel e preço de casas. Nesse bairro, existe um pub/restaurante peculiar, o *Don Pedro's*, que é bastante misto tanto racialmente quanto no que diz respeito à orientação sexual de seus clientes. É um lugar freqüentado por universitários, acadêmicos, jornalistas, pessoal de teatro e músicos de jazz (a Cidade do Cabo é um centro produtor e difusor de jazz pelo menos desde o

começo do século), além de profissionais de diversas áreas. É bastante conhecido em certos círculos e é um dos poucos lugares na cidade onde as pessoas de várias raças se misturam não só no sentido de estarem juntas no mesmo local ao mesmo tempo, mas também no sentido de se relacionarem umas com as outras, conversarem e ficarem amigas.

Graeme foi a primeira pessoa que me levou ao *Don Pedro's*: o dono é Sean O'Connor. Por trás desse nome tipicamente irlandês tem um cara alto, de cabelo bem longo e que no Brasil seria branco. Aqui, ele pode ser *coloured*. Foi no *Don Pedro's* que Graeme me apresentou a várias das pessoas que agora conheço na Cidade do Cabo, entre elas Neill, que costumava trabalhar como gerente de uma *franchise* da cadeia americana *Kentucky Fried Chicken* em Mitchell's Plain, uma área designada pela Lei de Áreas de Grupo como *coloured*. Para Graeme, Neill é um exemplo vivo do que é em geral considerado como sendo a "arbitrariedade" da classificação *coloured*: isto é, ela não corresponde a nada muito definido. Neill é o que poderia ser chamado popularmente no Brasil de "negro piche". Contudo, ele não é africano: ele é *coloured*.

Vamos resumir a nossa equação racial até o momento: Jay é *coloured* e *black* (mas não *african*); Patric, que tem a pele negra, também é tanto *coloured* como *black*; Neill, que é mais negro ainda que Patric, também é *coloured* (mas não sei se é *black*). Graeme, que tem pele escura, embora não muito negra, e uma aparência meio indefinível, com algo de indiano, é *coloured*: um *black coloured*, ele me disse uma vez, em lugar de ser um *black african*.

Deixando *coloured* de lado por um momento, vamos deslindar o sentido de *black*. O termo tem pelo menos dois sentidos principais: um usado durante os últimos anos do *apartheid* pelo movimento de liberação ou por todos aqueles que se opunham ao regime, isto é, como termo designando todos aqueles oprimidos pelo regime *que não fossem classificados oficialmente como brancos*. O termo excluía os

membros do movimento de liberação que eram classificados como brancos, mesmo que fossem oprimidos pelo regime (digamos, presos, torturados, etc.), e incluía até aqueles que tinham aparência branca mas eram classificados como *coloured*. É por isso que alguém que me pareceu branco como Jay é *black*. Porém, esse sentido de *black* se restringe aos anos de luta contra o *apartheid* e às pessoas que hoje se identificam ainda com essa luta e, conseqüentemente, com essa acepção abrangente de *black*, que nunca foi, contudo, adotada por todos os *coloureds*. Hoje essa acepção está caindo em desuso, como discutirei adiante.

A outra acepção de *black* é a de *african*: isto é, ela aponta para uma autoctonia. Para usar uma designação significativa empregada pelo governo branco até os anos 30, *africans* são os *natives*, os “nativos” ou autóctones. Em termos mais corriqueiros e usuais, *african* é usado para designar os africanos que provêm de alguma das etnias que habitam o país desde antes do período colonial. Finalmente, *black* também pode indicar simplesmente alguém com a pele negra: em outra ocasião, sentado numa mesa do *Chaplin's* com Patric, uma moça e um professor belga da Universidade da Cidade do Cabo, passei o jantar inteiro curioso. Eu queria saber qual era a classificação da moça, mas não ousava perguntar (interesse pela classificação alheia, especialmente quando demonstrado por brancos, pode ser interpretado como evidência de racismo). Quando o casal foi embora, perguntei a Patric se ela era *black*. Ele retorquiu que não entendera minha pergunta porque ele, Patric, também era *black*: me indicou a pele negra de seu braço. Perguntei-lhe então se a moça era *african*: Patric respondeu que sim.

Para um estrangeiro, mesmo para um antropólogo curioso a respeito das classificações locais como eu, é difícil ler os sinais: uma diferença de sotaque ao falar inglês (que, junto com o afrikaans, é a língua do contato inter-racial por excelência na África do Sul), uma certa maneira diferente, uma “pinta” peculiar, indicam se uma pessoa é *coloured*,

*african* ou branca. Um estrangeiro, mesmo após mais de um ano de residência no país (como é o meu caso), não consegue ler esses sinais com facilidade. Além do mais, mesmo os sul-africanos se confundem às vezes: por exemplo, Bradley, outro conhecido meu *coloured*, uma noite me indicou Neill no *Don Pedro's* – que Bradley não conhecia – como sendo *african*. Shireen – uma amiga *coloured* que facilmente pode passar por branca – uma vez teve a experiência na rua de se tornar a confidente informal de uma mulher branca que se queixou com ela a respeito dos *coloureds* como sendo um povo estúpido e ignorante (sempre existiu grande preconceito entre os brancos com relação aos *coloureds*), sem que a mulher se desse conta de que estava falando com uma *coloured*.

Deixando agora de lado a questão (no fundo, quase tão complexa) de saber quem é *black*, se alguém que é fenotipicamente branco – para todos os efeitos – ou fenotipicamente negro – para todos os efeitos – pode ser *coloured*, então o que é *coloured*? Seria *coloured* uma categoria, digamos, mais “étnica” que “racial”? Isto explicaria, aos meus olhos brasileiros, porque tanto Shireen como Neill – fenotipicamente tão distintos um do outro – são ambos *coloureds*. Essa explicação tem alguma valia. Contudo, a explicação mais produtiva é a de que *coloured* é uma identidade resultante do que é conhecido na literatura sobre os Estados Unidos como a *one-drop rule*: a “regra de uma gota de sangue” (negro). Isto é, como regra geral, nos Estados Unidos, pessoas com qualquer ascendência negra, por mais remota e longínqua que seja, são consideradas *black*. Na África do Sul, esse princípio – ou melhor, o fundamento essencialista deste –, embora aplicado na prática de maneira diferente dos Estados Unidos,<sup>3</sup> é o princípio que está por trás da categoria *coloured*: qualquer sinal ou prova de uma ascendência negra (ou não branca) ou branca poderia levar à classificação (oficial ou não) como *coloured*. Nesse sentido, *coloured* se tornou uma categoria-tampão entre a população classificada como branca e a maioria

da população que era classificada como *native* ou *african*. Essas classificações são históricas na África do Sul e datam de bem antes do *apartheid*, tendo suas raízes no século XIX: o que o *apartheid* fez foi simplesmente “rigidificá-las” na lei.

*Coloured* foi construído como sendo uma categoria intermediária para pessoas de *mixed blood*. Em realidade, é uma categoria de um sistema profundamente essencialista que define os dois pólos principais de autoctonia como sendo “branco” e “negro” e exclui qualquer produto misto como residual. Em princípio, aqueles que não são africanos não podem se tornar brancos nem depois de várias gerações de um processo de “branqueamento”. Embora membros de uma mesma família tenham sido classificados diferentemente, como *coloured* ou como branco, pelo regime do *apartheid* após a promulgação do *Population Registration Act* (“Lei de Registro [Racial] da População”) de 1950, de acordo com sua aparência ou aceitação pela comunidade como brancos, o princípio ideológico que rege a existência da categoria *coloured* é bem diferente do que rege as concepções relacionadas com “mestiço” ou “mestiçagem” no Brasil. Num mundo social concebido como profundamente essencializado, *coloured* não se tornou a *mestizo escape-hatch* da literatura brasilianista, isto é, uma categoria mediante a qual se poderia escapar da polarização representada pelo binômio negro-branco. *Coloured* é uma categoria intermediária, *mas não é uma categoria de mediação*. O mestiço como ponto transcendente do triângulo das três raças de Da Matta (1981), como o ponto onde a tríade branco-índio-negro se encontra e se “dissolve” em uma categoria comum fundante da nacionalidade brasileira, é uma figura bastante diferente do *coloured*. Em vez de *escape-hatch*, ou de via de escape, *coloured* é mais um *cul-de-sac*, um beco sem saída: no discurso essencializador da África do Sul, em vez de base da nacionalidade, como no discurso brasileiro, *coloured* se tornou uma categoria residual – impressada entre negro e branco – na qual é colocado todo aquele que

não for nem negro, nem branco, usando o princípio essencialista.<sup>4</sup> A Lei de Áreas de Grupo de 1950 define *a coloured person* como alguém que não é branco nem é “nativo”.<sup>5</sup> Contudo, diferentemente das outras categorias, *coloured*, por seu caráter residual, tem um lugar problemático no discurso porque não corresponde a um grupo essencialista bem definido. Daí meu amigo Graeme – e muitos outros sul-africanos – insistir em que se trata de categoria arbitrária (insistência que não existe com relação nem a “branco” nem a “africano”).

Na definição de essencialismo que utilizo, este é um sistema que postula a primazia da essência (do que uma coisa é) sobre a existência (o fato de a coisa ser ou o seu devir – ver, por exemplo, Mora, 1961:558). Nessa perspectiva categorizadora, o fato de que uma coisa ou ser é torna-se mero predicado de sua essência, isto é, daquilo que essa coisa ou ser é. Digamos, no discurso sul-africano de que trato aqui, *african* corresponderia a uma essência que implicaria certas variáveis raciais e culturais. A pessoa cuja classificação é *african* teria, supostamente, sua existência regida por essas variáveis que pertenceriam à sua essência. A definição de Crapanzano em seu trabalho sobre os brancos sul-africanos (1986:19) é concisa e útil:

O apartheid sul-africano, entendido aqui no seu sentido mais amplo [isto é, não meramente como sistema jurídico-político de opressão mas como pensamento ou ideologia], é um caso extremo da predisposição ocidental de classificar e categorizar tudo em termos essencialistas. Nessa perspectiva, uma vez que um objeto ou ser é classificado torna-se para sempre aquele objeto ou ser: isto é, ele tem uma identidade, partilha de uma essência específica, está sujeito a certas regularidades que são compreendidas como leis da natureza e tem um lugar próprio dentro de uma configuração específica do universo, um pouco à maneira de uma peça em um quebra-cabeças. A classificação essencialista é estática. Qualquer mudança de identidade, essência, regularidade ou lugar coloca um problema [...].<sup>6</sup>

Desse modo, para dar um exemplo aproximado, o fato de que alguém é negro ou branco, japonês ou alemão, homem ou mulher – isto é, sua *classificação* em termos de um discurso de raça, nação ou gênero – é muito mais significativo nesse tipo de pensamento do que sua existência como um indivíduo possuidor de múltiplas possibilidades.<sup>7</sup>

Nesse discurso essencialista, que postula identidades (diferenças) como categorias estanques e exclusivas, *coloured* surge no século XIX como uma tentativa por parte dos ingleses de classificar toda uma população livre que encontram na Colônia do Cabo que não é obviamente nem européia nem africana. Os ingleses parecem ter desenvolvido um sistema de classificações exclusivistas antes dos holandeses, os primeiros colonizadores do Cabo da Boa Esperança, e quando a colônia – que foi o núcleo do que é atualmente a África do Sul – passou do domínio holandês para o inglês, em princípios do século XIX, a população da Colônia do Cabo, e mesmo a população branca de origem européia (que vinha de várias nações), causou estranheza aos novos colonizadores porque não podia facilmente ser encaixada em categorias estanques. Ridd (1993:4) cita, por exemplo, o relato do capitão Robert Percival, que escreve em 1804 sobre os colonos do Cabo:

Contudo, tem sido tamanha a influência da mistura de hábitos, costumes, predisposições e línguas que poucos retêm qualquer traço distintivo do país do qual vieram originalmente; e faz-se necessário descrever toda a sociedade como um povo que difere extremamente dos nativos de qualquer parte da Europa.

Note-se aqui o uso de “nativo” (*native*) para designar os europeus e a percepção de uma população extremamente variada que, mais de meio século mais tarde, outra visitante inglesa, lady Duff-Gordon, descreveria em 1861 como “*the most motley crewe [sic] in all the world*” (“a corja mais misturada do mundo”). Em livro publicado no mesmo ano, J. S. Mason, um inglês colonial do Cabo, declara:

Ninguém consegue ficar por um dia sequer na Cidade do Cabo sem se impressionar com a variedade infinita da raça humana encontrada nas ruas. Indianos, chineses, malaios, cafres, bechuanas, hotentotes, *creoles*, “*afrikanders*”, mestiços [*half-castes*] de muitos tipos, e toda variedade de negros [...]. [apud Ridd, 1993:6, também para a frase de lady Duff-Gordon]<sup>8</sup>

No final do período colonial holandês (que foi de 1652 a 1795 e de 1803 a 1806), havia quatro categorias de pessoas na colônia: os funcionários da Companhia das Índias Orientais (dona e administradora da colônia), os *burgers* ou colonos livres (fazendeiros, taberneiros, estalajadeiros e comerciantes de origem européia), os escravos (provenientes de várias partes da África e Ásia) e os “hotentotes”, ou Khoi, que eram o único povo autóctone da região do Cabo (na época, a única parte do que é hoje a África do Sul que estava sob domínio colonial). Entre essas categorias judicialmente definidas, com diferentes privilégios e restrições, existia a categoria residual – juridicamente indefinida – dos negros livres ou libertos, que no final do século XVIII, principalmente na Cidade do Cabo, tornou-se cada vez mais importante numericamente, como Elphick indica (1979:380 e ss.).

É de se supor que dessa categoria, já residual e intersticial no sistema classificatório da colônia holandesa, que já causava problemas conceituais, surgiria menos de um século depois a categoria *coloured* nos censos coloniais britânicos a partir de 1865.<sup>9</sup> Segundo Ridd (1993:8 e ss.), o primeiro censo de 1865 trabalhava com dois grupos: *european* e *coloured*, esta última categoria estando reservada para todos aqueles que não fossem considerados “*europeus*” (isto é, brancos de origem européia). Já aqui vemos em funcionamento o princípio essencialista. *Coloured* era subdividida em *hottentot*, *kafir* [*sic*] (cafre ou africano) e *other* (outro), sendo que a maioria dos classificados em *coloured* estava em *other*. Na Cidade do Cabo, *other* era 43% da população total. Nos restantes censos do século XIX, *other* tornou-se *mixed and other*. Mais de 90% de *mixed and other* era *mixed*: esta

última categoria incorporava todos aqueles que não podiam ser agrupados em termos de nenhuma classificação vista como “natural”: isto é, que não cabiam em nenhuma categorização essencialista. O diretor do censo de 1875 diz (apud Ridd, 1993:9) que *mixed and other*

inclui a população grande e crescente que se origina do intercuro entre os colonos e as raças indígenas e que ocupa o intervalo entre o povo dominante e os nativos.

Esta citação é muito importante, como nota Ridd: aqui o princípio do sistema já está estabelecido. *Mixed and other* cai no *intervalo* (*interval* no texto original) entre o “povo dominante” (os brancos) e os nativos: o diretor do censo quase poderia ter dito que essa categoria cai numa vala entre as duas outras. Isto é, a categoria é o território para o qual se desterra o que no fundo não tem classificação por não se coadunar com o princípio essencialista. Apesar de complicações do sistema classificatório nos censos coloniais subsequentes (acréscimo de outras categorias e refinamento de distinções), o sistema tripartite será adotado no primeiro censo da União da África do Sul (país independente a partir de 1910), onde as três categorias serão *european*, *bantu* (banto ou africano) e *mixed and other coloured*. Esse sistema, embora mais tarde sempre produzindo “filhotes”, por assim dizer, isto é, subcategorias vinculadas a *mixed and other coloured* (que a partir de 1950 se tornará *coloured*), só sofrerá uma modificação substancial com a adição dos trabalhadores imigrantes indianos a partir do censo de 1921 como *asiatic*, subsequentemente incorporados a partir de 1950 em *coloured* (até virem a ser novamente uma categoria à parte).

Tanto entre grupos classificados como *coloured* e entre os classificados como brancos, *coloured* continuou sendo um termo problemático, como evidencia a necessidade constante de refinar e subdividir a categoria (que adquiriu subcategorias durante o *apartheid* como *cape malay*, *cape coloured*, *griqua*, *other coloured*) e a persistência do

caráter residual simbolizado por *other*. Isto é, esta última subcategoria simboliza a incapacidade do princípio essencializador de dar conta do problema: por maior que seja o esforço classificatório, termina-se sempre com um resíduo intratável, o que não acontece nem com “brancos” ou “europeus” nem com os “nativos”. Estudiosos apontam desde há muito para o fato de que *coloured* é uma invenção oficial que não corresponde a nenhum grupo “real”: isto porque, como Ridd indica brevemente, tanto com relação aos ingleses do século passado como aos sul-africanos brancos deste século, o “real” era o que foi visto como “a primordialidade pura dos povos indígenas da colônia” (Ridd, 1993:5). Isto é, eles estavam interessados nos povos “puros” autóctones do interior da colônia, e não na população misturada e mestiçada da Cidade do Cabo e das fazendas. Existe, portanto, pouca informação derivada de documentação do século XIX a respeito dessa população. Nesse sentido, é significativo o conteúdo do livro que pode ser considerado como a primeira tentativa de sistematizar uma descrição etnográfica dos povos da colônia, *The native races of South Africa*, de George Stow, redigido no século passado e publicado em Londres em 1905, onde não estão incluídas nas “raças nativas” as populações mestiças do Cabo, que também não eram incluídas nos relatos coloniais lidando com a população de origem europeia. Ou seja, essa população mestiçada – que hoje constitui a maioria da população não só da Cidade do Cabo mas de todo o Cabo Ocidental, e que sempre foi numericamente importante e bastante visível nas ruas, como Mason já indicava no século passado – na imaginação colonial ocupava apenas um lugar muito marginal, a ponto de faltarem hoje informações detalhadas a seu respeito antes deste século.

Minha primeira intuição de que *coloured* era uma categoria diferente de “mestiço” no Brasil deu-se durante uma visita ocorrida logo no início de minha estadia na Cidade do Cabo. Graeme Hendricks foi uma das primeiras pessoas que conheci ao chegar no país. Logo quando nos

conhecemos, através de uma organização local que lida com prevenção de Aids onde trabalha como voluntário, Graeme me levou para fazer um passeio nas *coloured townships* do Cabo. As *townships* são um dos aspectos mais interessantes do sistema de *apartheid* e mereceriam um capítulo à parte: elas são a realização urbanística do *apartheid* como pensamento. Isto é, elas representam no espaço urbano a conceitualização essencialista do pensamento: assim como o pensamento segregacionista constrói categorias estanques e essencializadas, supostamente completamente separadas umas das outras, o governo do *apartheid* construiu uma rede imensa de subúrbios ao redor das cidades sul-africanas, cada um como uma área estanque separada não só da cidade propriamente dita (definida como branca) como também de suas congêneres. Trata-se de um conceito urbanístico diferente do conceito que associo com a maioria das cidades brasileiras: um espaço urbano mais ou menos contínuo e “desorganizado” (por exemplo, no caso do Rio e, mais ainda, Salvador). No espaço urbano sul-africano, os bairros estão freqüentemente separados uns dos outros por terrenos baldios ou quilômetros de áreas não ocupadas, ou então pelo menos por uma ponte ou uma rodovia com terrenos vazios em ambos os lados. Para mim esses terrenos vazios ou rodovias são a representação urbanística da compartimentalização essencialista do pensamento: isto é, representam o “espaço vazio” que baliza as categorias no pensamento. O futuro primeiro-ministro Verwoerd disse ao senado em 1952 que as áreas negras teriam de ser separadas das áreas urbanas brancas por um “cordão sanitário” (ver Davenport, 1987:373), termo que não poderia ter sido mais adequado ao pensamento que expressa.<sup>10</sup>

A imensa área *coloured* conhecida como Mitchell’s Plain é um caso típico. Mais que um mero subúrbio, é uma verdadeira cidade, com mais de 400 mil habitantes, diversos bairros, escolas e comércio. Está localizada a cerca de vinte milhas do centro da cidade e é uma unidade autocontida como a identidade essencialista *coloured*, tal como ela-

borada pelo pensamento de *apartheid*. Construída nos anos 70 para abrigar a população classificada como *coloured* nos anos 50 pelos funcionários do censo racial, e que foi expulsa da cidade e subúrbios adjacentes nos anos 60 e 70 (onde conviviam com os brancos), Mitchell's Plain é uma imensa área de formato mais ou menos quadrangular construída nas Cape Flats, as planícies arenosas entre a baía da Mesa e a baía Falsa, que separam a montanhosa península do Cabo das montanhas de Hottentots Holland. As Cape Flats se tornaram por excelência o *dumping ground* do *apartheid*, isto é, nessa metáfora escatológica, bastante apropriada, o terreno de despejo de toda a população que o governo considerava indesejável e acreditava necessário segregar para supostamente proteger a pureza da raça branca no país.<sup>11</sup>

Mitchell's Plain é uma área autocontida: é só para *coloureds* (disse-ram-me que a única pessoa branca que mora lá é uma freira católica irlandesa), está isolada no meio das Cape Flats, sem bairros imediatamente vizinhos, com pouco mais de meia dúzia de estradas de acesso e uma linha de trem. A leste, encontra-se a maior *township* negra (africana) do Cabo, Khayelitsha, com uma população estimada em mais de meio milhão de habitantes.<sup>12</sup> As duas áreas estão isoladas uma da outra por uma ampla faixa de terra-de-ninguém que está sendo, contudo, reduzida rapidamente pela enorme expansão de ambas as *townships*.

Após viajarmos por quilômetros e quilômetros de paisagem monótona e vazia das Flats arenosas e apenas cobertas por alguns arbustos e árvores aqui e ali, com a silhueta escarpada de Hottentots Holland mal visível ao longe, chegamos a Mitchell's Plain no começo de uma tarde sufocante. Era fevereiro, o mês mais quente do verão do Cabo. Sob o sol forte, Mitchell's Plain me pareceu uma paisagem urbana vasta e desolada, com suas amplas avenidas sem sombra e suas fachadas desinteressantes e monótonas. Antigamente, não havia nada em Mitchell's Plain: era uma vasta área de favelas, praticamente sem comércio de espécie alguma e sem lugares de diversão.

Finalmente chegamos à Alpine Street Secondary High, a escola onde Graeme trabalhou em meados dos anos 80 como professor de Ciências. Um prédio amplo, de dois andares, com várias alas, num terreno bastante grande. Como em outras escolas que vi nas *townships* do Cabo, Alpine Street também sofre da falta de campos para a prática de esportes: seu terreno imenso é apenas relva, sem um único campo de futebol ou críquete (os esportes favoritos entre os *coloureds*). Faz um calor esturricante. Entramos, e Graeme me leva ao escritório de um dos diretores. Graeme cumprimenta todo mundo que encontra: ele conhece todos. Em seguida, vamos à sala dos professores: duas fileiras de mesas no meio de uma sala longa, onde alguns professores estão sentados. Sou apresentado como ilustre visitante estrangeiro. Enquanto Graeme e eu conversamos com os professores, tenho uma sensação de estranheza crescente. Aquelas pessoas à minha frente parecem brasileiros tanto fenotipicamente como pela maneira de se comunicar (bastante expressiva e aberta, sem o apego a uma comunicação que para mim parece bastante ritualizada, no caso dos brancos). Eles seriam brasileiros de classe média baixa, na minha cabeça. A sensação de estranheza vem do fato de que estou consciente de que eles *não são* brasileiros: eles estão falando em inglês e afrikaans com Graeme, e eu estou na África do Sul. Contudo, seja pelo calor intenso, seja pela surpresa, a sensação de estranheza permanece – e intensifica-se pelo fato de que aquelas pessoas estão lá só entre elas, isto é, não há brancos, nem negros, nem asiáticos por perto.

Após muita conversa, saímos da escola, justamente no momento em que as aulas terminam e os alunos voltam para casa. Ao deixarmos o estacionamento, observo a multidão de alunos saindo pelo portão. É uma visão absolutamente kafkiana: a sensação de estranheza da sala dos professores atinge agora um paroxismo. Entre os alunos está toda a variedade fenotípica possível e imaginável entre os pólos da branquira total e o da negritude completa. O governo do *apartheid* segregou

ali, com uma acuidade e precisão impressionantes, todos os seres humanos que tivessem o menor sinal de sangue negro ou branco. A regra essencialista (uma espécie de *one-drop rule* mas funcionando dos dois lados) foi seguida à risca. Foi ali, em Mitchell's Plain, na saída da escola de Alpine Street, que o *apartheid* se configurou para mim em todo seu imenso absurdo: enquanto eu observava aqueles alunos saindo, lutava para encontrar uma metáfora que pudesse traduzir minha sensação de estranheza. De noite, em casa, pensando em Mitchell's Plain com suas ruas vazias, sua aparência estranha de cidade artificial, o calor intenso e aqueles alunos, a única metáfora que pude encontrar foi a de ficção científica: o mundo do *apartheid* me pareceu um universo tão absurdamente artificial que não poderia ser deste mundo. No Brasil, aquelas pessoas se encontrariam em meio a outras na rua: isto é, em meio a brancos, negros, japoneses, etc. Aqui, elas haviam sido apartadas num mundo próprio, como uma gigantesca biosfera à parte. As pessoas que no Brasil seriam na minha cabeça o "povão" na rua – os mestiços que seriam na nossa ideologia da democracia racial o próprio estofado da nacionalidade –, na África do Sul são um povo à parte, segregado tanto com relação aos brancos quanto aos negros.

\*\*\*

Em seu livro sobre o conceito de negro (*black*) e a *one-drop rule* nos Estados Unidos, o sociólogo americano F. James David alega que a regra da gota de sangue negro como determinante da definição de "negro" é peculiar aos Estados Unidos (David, 1991:13), e que na África do Sul não é o princípio que rege a definição de *coloured* (id., *ibid.*, p. 95). Como intimei anteriormente, usando os dados históricos de Ridd e minhas próprias observações, o princípio que rege a categoria é também essencialista, como no caso da *one-drop rule* nos Estados Unidos. David aponta como prova em contrário o fato da existência da

possibilidade de reclassificação racial no sistema de *apartheid*: uma possibilidade que era muito limitada, mas real. Contudo, essa passagem de uma classificação para outra (digamos, de *coloured* para branco), com anuência oficial, e o fato de que membros distintos da mesma família fossem classificados diferentemente (por exemplo, é o caso da família de Patric, que tem parentes que foram classificados como brancos) não indicam para mim que a regra da gota única – ou, mais exatamente, o princípio essencialista que está por trás do *one-drop rule* – não se aplica: apenas, a regra sul-africana teria dois gumes, isto é, ela é aplicada de ambos os lados (do lado branco e do lado nativo), e não unilateralmente, como no caso americano.

Uma questão interessante seria especular por que foi criado na África do Sul um sistema tripartite, enquanto nos Estados Unidos, onde esse existia no século passado (com a categoria intermediária de *mulatto*), começou-se a empregar crescentemente, principalmente a partir do final do século XIX, o sistema dualista, que impera atualmente.<sup>13</sup> David dá como razão do aparecimento e subsequente predomínio do sistema dualista a pressão contra os estados sulistas escravocratas logo antes da Guerra de Secessão Americana. Esses estados, para justificar a escravidão, teriam criado uma ideologia baseada numa divisão de cor rígida, na qual os mulatos não tinham lugar: todos aqueles que possuísem qualquer quantidade de sangue negro eram considerados inferiores. Após a Guerra de Secessão, essa ideologia passou para o Norte também, e a polarização racial no Sul subsequente à guerra acentou esse sistema dualista. Para defender-se da discriminação, como David mostra, os próprios negros (e mulatos) adotaram a divisão, com os mulatos se identificando com os negros e não mais com os brancos. Atualmente a regra de que qualquer traço de ascendência negra torna uma pessoa negra (mesmo que o fato não seja em absoluto visível na fenotipia da pessoa) é aceita como critério de definição de “negro” nos Estados Unidos, tanto pelos negros como pelos brancos.<sup>14</sup>

Na África do Sul, o sistema é diferente porque o *locus* conceitual de *black* é ocupado tanto por *coloured* como por *african* (e *indian*, que conceitualmente é quase uma subespécie de *coloured* ou, pelo menos, uma categoria paralela). Na minha opinião, o sistema tripartite na África do Sul tem sua razão de ser no caráter mais tradicional da sociedade sul-africana: a polarização racial que ocorreu nos Estados Unidos a partir do período anterior à Guerra de Secessão, e que se intensificou nas décadas seguintes até cristalizar-se no sistema dualista no começo deste século, chegou a ocorrer nas décadas finais do *apartheid*, como mostra o emprego da categoria *black* nos anos 70 e 80 pelo movimento de liberação e aqueles que com ele se identificaram, para designar inclusivamente africanos, *coloureds* e indianos. Contudo, esse emprego de *black* – que lembra a polarização ocorrida nos Estados Unidos –, e que também tem sua origem na luta contra a discriminação, está caindo em desuso atualmente, antes de tudo entre os próprios *coloureds* e indianos. O que está acontecendo, então, já que não se está desenvolvendo o sistema bipolar, que surgiu por um momento durante a luta contra o *apartheid*?

A resposta é que está havendo um movimento no sentido contrário ao do americano: nos Estados Unidos, os mulatos rejeitados pelos brancos e confrontados com a regra do *one-drop* foram os primeiros líderes do movimento negro. Como David mostra, não era possível aos mulatos se identificarem mais com os brancos, e mesmo aqueles que podiam passar por brancos não o faziam (porque a prática de *passing*, como ele indica, implicava a perda de todos os laços sociais e de família da pessoa que “passava”).<sup>15</sup> Esse movimento na África do Sul consiste numa reafirmação indireta da especificidade e diferença da identidade *coloured* pela rejeição do Congresso Nacional Africano (visto como partido negro), nas eleições de abril de 1994, na província do Cabo Ocidental, pela maioria dos eleitores. Pouco antes das eleições, já era óbvio que o partido perderia nessa província, onde a

maioria dos eleitores é *coloured*. Uma verdadeira onda de preconceito contra os negros irrompeu entre a população das *coloureds townships* pouco antes das eleições, empregando exatamente os mesmos e velhos temas do preconceito branco: a proteção da mulher *coloured* (que tem como paralelo a proteção da mulher branca entre os brancos), por exemplo, que estaria supostamente ameaçada (de estupro) pelos negros.

Mesmo sem examinar a fundo a questão, ela indica a acentuação da clivagem racial, com a rejeição de uma identificação maior com a população africana. Nesse sentido, o emprego de *black* como termo inclusivo está caindo em desuso, e o velho sistema tripartite – que pareceu ameaçado durante o *apartheid* – volta a imperar. Interessante é também notar que essa rejeição dos africanos por parte de muitos *coloureds* tem como contrapartida não uma afirmação aberta de sua própria identidade, mas uma reenfatização da aproximação com os brancos (muitos *coloureds* votaram no Partido Nacionalista, tradicionalmente africâner), o que aponta para o que os pensadores africâneres dos anos 30 e 40 (que criaram o sistema de *apartheid*) já haviam indicado: os *coloureds* não possuem identidade própria e imitam (*aap*: “macaqueiam”) os brancos (ver, por exemplo, a obra de Cronjé, 1945, da qual retirei o termo *aap*).

Não posso examinar a questão a fundo aqui, mas essa aproximação tem a ver com uma recusa por parte da população *coloured* de uma identidade à parte. Isto é, há uma recusa do essencialismo e da compartimentalização. Antes do *apartheid*, existia entre os *coloureds* um sistema de branqueamento parecido ao brasileiro, que poderia levar ao *passing* ou à inserção dentro do grupo branco (foi muito difícil para o governo de *apartheid* classificar a população do Cabo, assim como havia sido difícil para o governo colonial britânico: daí famílias terem sido divididas, com alguns membros classificados como brancos e outros como *coloureds*). O próprio bairro de Woodstock é um exemplo disso, com seus *coloureds* de pele clara que haviam conse-

guido passar por brancos vivendo em Walmer Estate e aqueles que têm a pele escura demais vivendo abaixo de Main Road (que servia de linha divisória durante o *apartheid* entre a parte oficialmente *coloured* e a parte oficialmente branca de Woodstock). O próprio fato de que Woodstock sempre foi uma *grey area*, ou área racialmente “ambígua”, apesar de todos os esforços essencialistas do governo, também aponta para o caráter subversivo da categoria dentro do sistema essencialista.<sup>16</sup> A categoria *coloured* parece conter em si a semente da dissolução do sistema bipolarizado, e nesse sentido assemelha-se bastante à categoria do mestiço no Brasil, onde o mestiço foi concebido como a transcendência do que Da Matta (1981) em seu famoso texto pensou como o triângulo racial cujos cantos seriam o branco, o negro e o índio. Esse potencial transcendente da mestiçagem – terreno no qual as diferenças raciais essencializadas se dissolvem –, que no Brasil é fundante da concepção da nacionalidade por meio da ideologia do branqueamento, foi rejeitado na África do Sul. Poderíamos talvez especular que no Brasil o essencialismo foi transcendido pela valorização da mestiçagem, enquanto na África do Sul, com a rejeição de qualquer possibilidade de um compromisso, o essencialismo “rigidificou-se” e atingiu um paroxismo obsessivo (não é à toa que Coetzee [1990] usa a neurose obsessiva como metáfora para entender o pensamento de *apartheid*). Nesse sentido, poderíamos pensar a rejeição do Congresso Nacional Africano por muitos *coloureds* não só como uma mostra de preconceito e um aprofundamento do essencialismo, mas como uma recusa da polarização contida neste último. Por meio da valorização da pele clara e do cabelo liso (comum na comunidade *coloured*), isto é, da valorização da fenotipia branca, e da valorização dos próprios brancos que os apartaram (afinal, foi o Partido Nacionalista, preferido por tantos eleitores *coloureds*, que os segregou dos brancos durante o *apartheid*), os *coloureds* do Cabo estariam talvez tentando estabelecer uma hierarquia na qual eles são a parte contida

no todo (da brancura), o que contrasta com o sistema essencialista e suas categorias estanques e separadas, que se baseia, como mostrei em outro artigo – Ribeiro, 1994 –, na premissa de todos separados, não havendo na ideologia possibilidade de *relação*. Durante minha estadia no Cabo, às vezes tinha a impressão de estar morando num Brasil estiolado, isto é, num lugar que potencialmente poderia ser parecido, digamos, ao Rio de Janeiro (que, como a Cidade do Cabo, também é uma antiga capital colonial com uma enorme população mestiçada), se não fosse pelo fato da imposição histórica do sistema essencialista. O Cabo permanece no contexto sul-africano como um *locus sui generis*, uma ilha rebelde num mar essencialista que se recusa a entregar-se mas tampouco pode seguir seu próprio caminho, devido à ideologia que predomina na sociedade maior. Para mim, isto explicaria o caráter peculiar da sociedade do Cabo, caráter esse que todos os sul-africanos notam e sobre o qual comentam. A relativa ausência de tensão racial no Cabo em comparação com Joanesburgo (onde a tensão é tanta que se respira no próprio ar da cidade), essa ausência comparativa do interminável cabo-de-guerra entre os pólos branco e negro deve-se exatamente a esse caráter tampão da população *coloured*, que serve de *buffer zone*, ou zona de “amortecimento”, entre os negros e brancos (até fisicamente no espaço urbano, onde as *townships* dos *coloureds* se encontram no mais das vezes entre as *townships* negras e os bairros brancos).

\*\*\*

Voltando ao *Chaplin's*, em Sea Point, agora dá para compreender por que Jay Pather era um rapaz negro que gostava de se vestir com roupas de mulher e por que tanto ele quanto Patric são negros e *coloured*. Algo que a platéia toda havia aparentemente compreendido tinha me escapado, por eu não dominar o código local. Jay e Patric, apesar de feno-

tipicamente diversos, pertencem à mesma categoria racial. E sua identificação como *black*, como é que fica nessa história? *Coloureds* como Jay e Patric realmente têm uma identidade em comum com os africanos só por causa da luta contra o *apartheid*?

Quanto ao meu amigo Patric, freqüentemente sente que não há lugar para ele na África do Sul: como bom ativista político que é, contudo, ele só o confessa numa mesa de bar, numa conversa a dois e, mesmo assim, *en passant*, como se estivesse fazendo uma reflexão que não tem lugar normalmente em sua mente. Isto se dá porque os ativistas políticos simpatizantes do Congresso Nacional Africano (como ele) não acreditam na etnicidade: como o discurso oficial do CNA, o discurso de Patric é universalista. Não obstante, já na Nova África do Sul, Patric passou pela experiência de ser discriminado por não ser negro. Pediu uma bolsa para estudar por seis meses nos Estados Unidos e, apesar de ser bem qualificado no seu campo, perdeu a vaga para uma mulher africana. Ele me enviou um fax no qual dizia – de brincadeira – que iria fazer uma operação de mudança de sexo, além de escurecer sua pele, para ver se aumentava suas chances da próxima vez que pedisse uma bolsa. Na Cidade do Cabo, *coloureds* reclamam com freqüência de estarem sofrendo uma nova discriminação com relação a empregos: no *apartheid*, eram discriminados por não serem brancos; agora estariam sendo discriminados por não serem negros africanos.

Patric é muito bem-informado sobre a situação sul-africana. Contudo, quando discutimos a questão racial, ele termina por desabafar e diz que se sente como que “ensanduichado”. Para mim, esse seu sentimento de falta de saída, além de ser um sentimento pessoal seu, é também o dos *coloureds*. Patric não tem amigos próximos negros e não sabe qual será seu futuro no país. Pode-se dizer que durante o *apartheid* e a hegemonia branca ele era um *other*: sob o governo de maioria negra ele também continuará sendo um *other*, uma espécie de resíduo intratável. Essas dúvidas são pessoais, entretanto, e ele não as

mistura a seu discurso cotidiano, bastante politizado. Enquanto tomamos um café no *Waterfront*, no porto da cidade, numa varanda de frente para a baía da Mesa e um pôr-do-sol espetacular, Patric me diz que não quer morar em nenhum outro lugar do país a não ser na Cidade do Cabo. Mesmo insatisfatório como lhe parece, o Cabo é o melhor lugar e o mais interessante: pelo menos aí, diz ele, consegue-se respirar. Não há realmente uma transcendência (que ele às vezes projeta numa ilhazinha na costa do Senegal, onde esteve uma vez e lhe pareceu paradisíaca), mas pelo menos no Cabo a pressão não é tão grande como no resto do país.

## Notas

- 1 Este artigo foi escrito baseado em pesquisa feita enquanto pesquisador visitante junto ao Centre for African Studies, University of Cape Town, África do Sul, em 1993-1994. Essa pesquisa foi possível em parte graças a uma dotação do Centro de Estudos Afro-Asiáticos no Rio de Janeiro e à Fundação Ford. Agradeço a ambos os centros em questão e à Fundação Ford a ajuda prestada.
- 2 Doutorando em antropologia junto à Universidade de Utrecht, Países Baixos. Atualmente é pesquisador visitante junto ao Programa Raça e Etnia, do Núcleo da Cor, e Fundação Rockefeller, no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- 3 Por exemplo, existia a possibilidade de reclassificação racial oficial, que nos Estados Unidos parece ser quase impossível, segundo David, 1991, *passim*. Além disso, nos EUA a regra se aplica apenas pelo lado negro: você não deixa de ser negro se tiver algum sangue branco, mas qualquer sangue negro torna a pessoa negra, por mais branca que pareça.
- 4 Existe também o *Indian* (indiano) nessa categorização. Contudo, a existência dessa quarta categoria não modifica fundamentalmente minha argumentação aqui, principalmente considerando que no início do *apartheid*,

*Indian* estava incluído em *coloured*. Parece ter havido inicialmente, durante o regime de *apartheid*, alguma hesitação quanto à validade desse princípio: por exemplo, em 1955, a Appeal Board do censo teve de declarar oficialmente que um homem cujo pai é europeu e a mãe africana se torna oficialmente *coloured*, o que parece indicar que o princípio não estava tão claro e que havia dúvida (ver Brookes, 1968:24). Agradeço ao dr. Peter Fry por ter me chamado a atenção para o fato. Contudo, a tendência geral parece bem clara: é no sentido de construir *coloured* como categoria intermediária.

- 5 Ver o texto da lei em Brookes (1968:132), que define *coloured* como “*any person who is not a member of the white group or of the native group*” [qualquer pessoa que não faz parte nem do grupo branco nem do grupo nativo], assim como qualquer mulher, seja de que raça for, que se casar com um homem *coloured*.
- 6 Todas as traduções aqui são minhas.
- 7 Este parágrafo e o anterior são quase *ipsis litteri* a nota 2, p. 112 de um artigo anterior (Ribeiro, 1993).
- 8 Suponho que *Afrikander* vem entre aspas aqui porque se trata de um termo usado para designar uma categoria de mestiços claros e não os africanos ou “africanos” (como prefiro chamá-los em português) propriamente ditos.
- 9 É interessante notar que “negro” nesse período holandês referia-se àquelas que eram ou haviam sido escravos, independentemente de sua origem, enquanto que os “nativos” africanos da fronteira oriental da colônia eram designados pelo seu nome étnico – *xhosa* – e não como negros.
- 10 Um membro de uma comissão de planejamento urbano de 1950 na cidade de Durban colocou como requisitos de uma “zona racial residencial” (*residential race zone*) “limites que tanto quanto for possível constituam uma espécie de barreira que previna e desestimule o contato entre as raças em áreas residenciais vizinhas” e “acesso direto a locais de trabalho

[...] de modo que seus residentes não tenham de atravessar as áreas residenciais de uma outra raça em grandes números, ou o façam somente de trem ou por meio de uma rodovia segregada das áreas residenciais que lhe sejam adjacentes” (Havemann, 1952:67).

- 11 Ver meu artigo em preparação, Ribeiro (1994), sobre a ideologia de *apartheid* e também o excelente artigo de Coetzee (1990), no qual se indica que a manutenção da identidade essencialista exige a segregação ou, pelo menos, a separação conceitual.
- 12 A África do Sul, devido ao movimento de resistência ao *apartheid*, não possui censos acurados desde há décadas porque a população do país se recusou durante muitos anos a colaborar no que quer que fosse com o governo, inclusive no recenseamento oficial. A população estimada do país como um todo estaria em torno dos 37 a 45 milhões de habitantes.
- 13 É muito interessante seguir no livro de David a rejeição gradual do sistema tripartite tanto pelos brancos como pelos negros: os mulatos passaram a ser negros e a se identificar como negros. Como David indica, existem ainda hoje pequenos grupos nos Estados Unidos que tentam manter uma identidade mestiça e que sobreviveram até certo ponto ao assalto do sistema dualista, como os Creoles of Color, na Louisiana (remanescentes de um sistema não dualista cujas raízes estariam na Louisiana francesa), e as diversas comunidades pequenas e isoladas no leste americano, que possuem vários nomes locais, mas são designadas pelo termo genérico de “American Mestizos” (id., *ibid.*:136).
- 14 Esse sistema rigidamente dualista está, contudo, começando a ser seriamente questionado. Há um número crescente de pessoas que insistem em se classificar como “birracial”, apesar de essa classificação não ser aceita pelo governo americano.
- 15 Isto porque o *passing* só funcionava se houvesse o rompimento total de laços com a comunidade negra: qualquer suspeita de que a pessoa que passava por branca tivesse uma ascendência negra poderia levar à sua rejeição e discriminação entre os brancos, já que o sistema funciona de maneira totalizadora, baseado na regra do *one-drop*.

- 16 Esse caráter foi bem notado pelo ideólogo e idealizador do *apartheid*, o sociólogo africâner Geoffrey Cronjé (ver Coetzee, 1990 e minha discussão em Ribeiro, 1994). Para Cronjé (1945:136-67), os *coloureds* são perigosos e têm de ser segregados porque comprometem todo o sistema de *apartheid*, pela sua proximidade com a categoria branca. O personagem mais terrível no relato de Cronjé é exatamente o *coloured* ou *baster* (bastardo) que tem aparência branca mas traz em si sangue negro que se infiltrará (*insypel*) na comunidade branca e a contaminará irremediavelmente. Essa contaminação levaria ao horror dos horrores, que para Cronjé é a *bloedvermenging*, ou a miscigenação total, um estado de indistinção racial e cultural no qual todas as identidades essencialistas perecem.

## Bibliografia

BROOKES, E. H.

- 1968 *Apartheid: a documentary study of modern South Africa*, London, Routledge & Kegan Paul.

COETZEE, J. M.

- 1990 "The mind of apartheid: Geoffrey Cronjé (1907- )", *Social Dynamics*, Cidade do Cabo, 17(1):1-35.

CRAPANZANO, V.

- 1986 *Waiting: the whites of South Africa*, London, Grafton Books.

CRONJÉ, G.

- 1945 *'n Tuiste vir die nageslag: die blywende oplossing van Suid-Afrika se rassevraagstukke*, Joanesburgo, Publicité.

DA MATTA, R.

- 1981 "O mito das três raças", in DA MATTA, *Relativizando: Uma introdução à antropologia social*, Petrópolis, Vozes.

DAVENPORT, T. R. H.

1987 *South Africa: a modern history*, London, Macmillan Press.

DAVID, F. J.

1991 *Who is black? One nation's definition*, Pennsylvania, Pennsylvania State University Press.

ELPHICK, R. e GILIOMEE, H.

1979 *The shaping of South African society: 1652-1820*, Cidade do Cabo, Maskew Miller Longman.

HAVEMANN, E. A. E.

1952 "Planning for residential segregation" e "Group areas and residential separation", conferências lidas na Third Annual Conference of the South African Bureau of Racial Affairs, Stellenbosch, S.A.B.R.A.

MORA, F.

1971 *Diccionario de Filosofía*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.

RIBEIRO, F. R.

1993 "'Apartheid' e democracia racial: raça e nação no Brasil e África do Sul", *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, 24:95-120.

1994 "A construção da nação na África do Sul: a ideologia individualista e o 'apartheid'". *Série Estudos Ciências Sociais*, 3, Rio de Janeiro, Núcleo da Cor, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

RIDD, R.

1993 "Creating ethnicity in the British colonial cape: coloured and malay contrasted", *Africa Seminar Paper*, Cidade do Cabo, Centre for African Studies, University of Cape Town, March.

STOW, G. W.

- 1905 *The native races of South Africa: a history of the intrusion of the Hottentots and Bantu into the hunting grounds of the bushmen, the aborigines of the country*, New York, edited by George McCall Theal, Swan Sonnenschein, Londres e Macmillan.

ABSTRACT: *Coloured* as a racial category in South Africa stands for a residual element that subverts and potentially threatens the essentialist system of race classification. Differently to Brazil, where *mestiço* was conceived as the point at which the racial system would be transcended through the ideology of “whitening”, *coloured* (*mestiço*'s counterpart in South Africa) was everything the essentialist system could not classify. Instead of being the foundation of nationality as *mestiço* in Brazil, in South Africa *coloured* became a compartmentalized category just as “white” and “black”. However, essentialist classification cannot deal satisfactorily with that category, for *coloured* can potentially subvert the whole system of classification. This article attempts to show the meaning of the category in present times as well as its origin in the colonial period.

KEY WORDS: *coloured*, South Africa, race classification, essentialism.

Recebido para publicação em agosto de 1994.



# **Os Quilombos da Bacia do Rio Trombetas: Breve Histórico**

*Lúcia M. M. de Andrade*  
*Comissão Pró-Índio de São Paulo*

RESUMO: A autora recupera a tradição oral e reconstrói a história das comunidades remanescentes de quilombos, a partir de um trabalho junto às populações do alto rio Trombetas, no estado do Pará.

PALAVRAS-CHAVE: movimento negro, comunidades remanescentes de quilombos, identidade étnica.

## **Apresentação**

Este artigo apresenta o resultado de pesquisa empreendida entre 1989 e 1993, no âmbito do Programa de Apoio às Comunidades Remanescentes de Quilombos, da Comissão Pró-Índio de São Paulo, que inclui ainda atividades como assessoria, organização de campanhas de divulgação e pressão e promoção de eventos (cf. CPI-SP, 1994).

O presente trabalho foi concebido com o objetivo de subsidiar a luta da Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Município de Oriximiná/ARQMO pela garantia e titulação de suas terras. Assim, este artigo procura responder a uma demanda específica dessa luta, qual seja, a necessidade da ARQMO de demonstrar a origem quilombola das comunidades negras habitantes da bacia do rio Trombetas, no estado do Pará. A importância de tal demonstração reside no fato de a Constituição Federal (no artigo 68 do ADCT) reconhecer aos remanescentes de quilombos o direito à propriedade das terras por eles ocupadas.

A produção deste texto insere-se numa das estratégias adotadas pela ARQMO e pela CPI-SP na busca da titulação das terras das comunidades remanescentes de quilombos da bacia do rio Trombetas, que prevê o recurso ao Poder Judiciário, por meio de ação a ser impetrada pela Procuradoria Geral da República.

Em dezembro de 1989, a Procuradoria Geral da República firmou um acordo com a ARQMO no qual se comprometeu a impetrar ação declatória requerendo da União a titulação das terras ocupadas pelas comunidades remanescentes de quilombos do Trombetas. Esse acordo previa ainda que a ARQMO deveria apresentar à Procuradoria Geral da República uma série de laudos periciais destinados a subsidiar a ação. Assim, no início de 1990, a ARQMO constituiu uma equipe técnica para a produção dos laudos, tendo a CPI-SP sido encarregada de auxiliar a associação na coordenação dos estudos, bem como de levantar os dados etno-históricos indicativos da origem quilombola daquela população (cf. Andrade, 1994).

Um dossiê com os resultados desses levantamentos (que incluiu este artigo) foi entregue à Procuradoria Geral da República em dezembro de 1993 e, posteriormente, ao Incra (março de 1994). Ressaltamos que, em função do trabalho de pressão empreendido pela ARQMO nesses últimos cinco anos, conseguiu-se que o Incra desse início ao processo

de regularização fundiária das terras ocupadas pelas comunidades remanescentes de quilombos da bacia do rio Trombetas em dezembro de 1993, sem a necessidade de ação judicial.

O levantamento das terras da comunidade remanescente de quilombo Boa Vista foi concluído em início de 1994. Já no mês de março de 1994, técnicos do Incra realizaram os estudos de campo nas comunidades remanescentes de quilombos Abuí, Paraná do Abuí, Tapagem, Sagrado Coração e Mãe Cué. Os resultados desse trabalho, porém, ainda não foram divulgados. Na avaliação da ARQMO e da CPI-SP, esse levantamento do Incra certamente gerará grande polêmica, uma vez que os técnicos responsáveis por tais estudos afirmaram a impossibilidade de se reconhecer as áreas utilizadas para coleta, caça e pesca – atividades cruciais para a sobrevivência dessa população.

O desafio que se coloca, neste momento, para as comunidades remanescentes de quilombos da bacia do rio Trombetas, portanto, não é mais a demonstração de sua ascendência quilombola, mas a luta para que seja reconhecido e respeitado, no processo de titulação, o seu modo específico de explorar as suas terras (que, como já mencionamos, inclui as atividades de coleta, caça, pesca e agricultura), ou, nas palavras dos remanescentes de quilombos, que seja respeitada “a cultura do negro”.

Finalmente, concluindo esta apresentação, esclareço que a opção pela utilização, neste artigo, do termo “remanescente de quilombo” para denominar tais comunidades deu-se em razão de ser este o termo que vem sendo empregado pela ARQMO na sua luta política.

Ademais, acredito que a origem quilombola configura-se para esta população como um elemento constitutivo de sua identidade étnica, juntamente com fatores como critério racial, descendência comum (que abarca tanto o aspecto da consangüinidade, quanto o da história de resistência dos ancestrais quilombolas) e uma cultura comum (que destaca uma maneira específica de explorar as terras conquistadas pelos

antepassados quilombolas de forma coletiva e sem causar a sua destruição). Sem dúvida, esta é uma questão que merece ser aprofundada e espero, em breve, tratar deste tema em outro artigo – mas, comecemos pela história.

## **Introdução**

A existência de quilombos na região da bacia do rio Trombetas e do baixo rio Amazonas, durante o século XIX, é atestada por inúmeros documentos históricos: relatos de viajantes, ofícios e relatórios de autoridades. Segundo o historiador Vicente Salles, tais quilombos merecem referência especial na historiografia da escravidão do Pará, pois:

são os que aparecem mais freqüentemente citados pelos historiadores e cronistas do passado [...] Deles temos idéia mais perfeita, conhecimento mais exato, partindo inclusive das informações e dos atos oficiais. [Vicente Salles, 1988:231]

As histórias dos quilombos – ou mocambos, segundo a denominação regional – estão registradas também na memória oral dos remanescentes de tais comunidades, que, até hoje, habitam a região conquistada por seus antepassados. Trata-se de relatos das fugas das fazendas, dos enfrentamentos com as expedições punitivas, enfim, da difícil vida dos negros mocambeiros. Histórias que vêm sendo transmitidas de geração para geração.

## **A origem dos quilombos do Trombetas**

Os escravos africanos foram trazidos à região do baixo Amazonas para servir de mão-de-obra nas fazendas de cacau e gado, localizadas nas proximidades das cidades de Santarém e Óbidos (Tavares Bastos, 1937:199). O cultivo do cacau e a criação de gado, naquela área, ti-

veram início por volta de 1780 (Castro & Acevedo, 1991:10). Tais atividades econômicas, já no século XVIII, implicaram a utilização da mão-de-obra do escravo africano.

A formação dos quilombos no baixo Amazonas parece ter se dado nas primeiras décadas da expansão do cultivo do cacau. Tanto assim que, em 1812, já se registra uma expedição punitiva que destruiu os mocambos Inferno e Cipotema, localizados nas cabeceiras do rio Curuá, afluente da margem esquerda do Amazonas (Barbosa Rodrigues *apud* Vicente Salles, 1988:232).

O sucesso dessa expedição, no entanto, não significou o fim dos mocambos naquela região. Assim, explica o historiador Alípio Goulart:

Os quilombos, porém, reproduziram, no que representavam de materialização do desespero dos escravos, a lenda do Fênix, renascendo das próprias cinzas. Assim, foi que, em 1821, um carafuz de nome Atanásio, escravo das pertencências do major Martinho da Fonseca Seixas, na vanguarda de mais quarenta companheiros, organiza um novo quilombo. Enquanto isso, os remanescentes dos derruídos Inferno e Cipotema, que desde o ataque de Bernardo Marinho viviam refugiados nas matas, voltam a reunir-se às margens do rio Trombetas. Sabedor deste fato, Atanásio sobe o rio e vai juntar-se a eles, instalando seu reduto ao pé de um lago que por essa razão ficou conhecido como Lago do Mocambo. [Goulart, 1968:155-6]

O historiador Alípio Goulart destaca ainda o processo de fortalecimento de tais comunidades:

Com o correr do tempo, o quilombo do Trombetas, localizado nas proximidades de Óbidos, contava com mais de duas mil almas; e, guardadas as devidas proporções tornou-se tão celebrado, na Amazônia, quanto o de Palmares, no Nordeste. [Goulart, 1968:156]

Entre 1822 e 1823, registra-se outra expedição punitiva contra os escravos fugidos. Comandada pelo tenente Francisco Rodrigues Vieira, a expedição destruiu o quilombo do Trombetas e prendeu Atanásio (Goulart, 1968:156). Mais uma vez, porém, a repressão não foi sufi-

ciente para impedir a reprodução dos mocambos. Assim, coloca o historiador Vicente Salles:

Nos anos subseqüentes, os negros aquilombados viveram mais ou menos pacificamente, mantendo relações de comércio com os moradores de Óbidos e dedicados à lavoura, notadamente a do tabaco, e à coleta de drogas. Cresceu porém o movimento de escravos para os mocambos, inquietando os proprietários. [Vicente Salles, 1988:233]

As relações entre os quilombolas e a população branca oscilaram, portanto, entre a hostilidade – manifestada nas inúmeras expedições punitivas – e o intercâmbio comercial. A posição dos quilombolas na sociedade da época não foi, dessa forma, apenas marginal. As mercadorias por eles produzidas chegaram a ter significativa importância no comércio local, como destaca Alípio Goulart:

Na área por eles ocupada, os quilombolas entregavam-se ao plantio de mandioca, à *cultura do tabaco, sendo que este era tido como o de melhor qualidade à venda naquelas paragens*. Das ofertas da natureza colhiam o cacau, a salsaparrilha e outras drogas, comerciando a produção às escondidas, no porto de Óbidos, onde compareciam em suas próprias canoas, resguardando-se dos agentes do fisco e dos capitães do mato no envolverem-se com o véu da noite. [Goulart, 1968:157; grifo nosso]

As relações comerciais mantidas com os moradores de Óbidos também são destacadas nos relatos dos remanescentes dos quilombos do alto Trombetas:

Porque eles [os quilombolas] baixavam, indo lá. A senhora sabe, numa cidade num é tudo os brancos que é ruim. Traziam seus moles de tabaco, quilo de farinha e aquelas verduras: macaxeira e jerimum. Metiam naqueles canoão grande. E os outros patrícios também.

Então, eles baixavam. Quando chegavam lá, em Óbidos, tarde da noite, que custavam [a chegar], já iam naquela casa certa. Batiam. O branco saía, recolhia eles pro gabinete, fechava bem. E, quando era de manhã, mandava a rapaziada ir lá na canoa buscar. Agasalhava tudo: farinha, tabaco, tudo.

Quando era de manhã, ele [o branco] avaliava o serviço dele [do quilombola]. E começava a pesar o açúcar, o café, o paninho pra roupa, munição, anzol, linha. Arrumava tudinho pra eles. Quando era boca da noite, mandava os rapazes dele ir deixar tudo na canoa deles. Ajeitava tudo. Aí, quando era tarde da noite, eles abria.

Já o branco mandava fritar, ou ajeitar a merenda deles da viagem. Arrumava tudo. Eles saiam, andavam. Prontamente, embarcavam e davam no pé. Vinham embora. Levavam pra eles e para os patrícios, que ficaram lá esperando. [Depoimento recolhido em dezembro de 1989]

Dessa forma, para uma parcela da população branca, os quilombolas não representavam perigo, mas antes a fonte de um comércio lucrativo. O constante crescimento das fugas dos escravos, porém, preocupava os fazendeiros, suscitando reações. Assim, em 1827, na tentativa de controlar a situação, Santarém, Óbidos e Alenquer mobilizaram mais de cem homens, enviando duas expedições ao Trombetas. Estas avançaram até o rio Curuá e destruíram os quilombos ali localizados (Vicente Salles, 1988:233).

O movimento de fuga de escravos, porém, prosseguiu. Com a revolução Cabana, em 1835, acentua-se ainda mais tal movimento, como explica Vicente Salles:

Por ocasião da Cabanagem, esses negros se colocaram ao lado dos revoltosos, auxiliando-os. A revolução de 1835 foi extraordinariamente propícia aos mocambeiros. Os negros, aproveitando-se da morte ou fuga dos senhores, reorganizaram-se e fundaram acima da décima quinta cachoeira, denominada esta de Caspacura, uma povoação por eles mesmos denominada *Cidade Maravilha*. [Op. cit.: 234; grifo do autor]

O quilombo Maravilha é o mais antigo mocambo mencionado na tradição oral dos remanescentes do alto Trombetas. No Maravilha, residiram os tataravós e os bisavós dos velhos que moram, atualmente, nas comunidades remanescentes dessa área.

Muitos escravos fugidos chegaram até o Maravilha guiados por Atanásio, que havia conseguido fugir novamente. Os quilombolas orien-

tavam as fugas até os mocambos, bem como mantinham uma eficaz rede de informações com os comerciantes de Óbidos e os regatões. Assim, explica Alípio Goulart:

[...] para maior garantia do rendoso comércio que com os negros mantinham, tais mercadores nômades transmitiam-lhes preciosas informações, notadamente, em torno dos movimentos de perseguição aos mocambistas, ordenados pelo governo. Foram eles, regatões, que, com a necessária antecedência, avisaram aos moradores da “Cidade Maravilha”, já referida, do ataque que lhes ia ser desfechado por uma força de Santarém, proporcionando-lhes tempo para destruírem a cidade, e refugiarem-se [...]. [Goulart, 1968:157]

Em 1852, com o anúncio da expedição punitiva, os quilombolas abandonam o Maravilha. Segundo os remanescentes, os negros subiram o rio, fundando o mocambo do Campixe, rio acima. Ao explorar aquela região, em 1899, os viajantes Henry e Otille Coudreau detectaram vestígios da presença dos mocambeiros na cachoeira Campixe: um forno de mandioca, algumas barracas, capoeiras e um cajueiro (Coudreau *apud* Castro & Acevedo, 1991:70).

Conforme ensina a tradição oral dos remanescentes, o abandono do Campixe também ocorreu em função do aviso da chegada de forças punitivas, resultando na transferência para a região do rio Turuna, afluyente da margem direita do rio Trombetas (cf. mapa adiante). O quilombo Turuna, por sua vez, foi abandonado também pela iminência de um ataque, conforme é explicado no relato recolhido junto aos remanescentes:

E quando Basílio [um negro quilombola] viu o combate, aí, ele correu. Correu e “achuveram” a bala nele. Que ele atravessou e foi avisar os homens no Turuna. Mas ficou o Ramos [outro quilombola] e o Munduruku [os índios do povo Munduruku costumavam ser empregados nas expedições punitivas] quando chegou lá, ele não sabia como o sol saía no Turuna.

E vieram. Chegaram, aí pegaram o velho Ramos ferrado de arraia.

“Seu Ramos, me diga uma coisa, meu preto. Aonde o sol sai na capela de vocês, na aldeia de vocês? Sai... da onde sai?”

“Ele sai detrás da capela assim, assim.”

De lá, ele [o Munduruku] tirou o rumo. Diz meu avô que, quando o rumo foi sair, foi em cima da capela. Mas deixa estar que eles já tinham... Quando Basílio chegou lá, avisou e foram pra roça de noite para arrancar mandioca. E ralando e torrando e empalhando.

Aí, dando o cálculo, mais ou menos, que ele fosse chegar por terra lá e quando eles apontaram, saíram pro Poanã, o último ponto: o Poanã.

Saíram pra esse Poanã e tocaram fogo em tudo as casas [do quilombo Turuna]. Tocaram fogo em todas as casas. Só ficou a capela, que é do santo deles, que eles não quiseram tocar fogo. E chegou no Poanã . [Depoimento coletado em dezembro de 1989]

As diversas missões punitivas estão registradas na bibliografia, embora não se possa precisar contra qual mocambo específico cada uma delas era dirigida. Assim, consta que, em 1855, foi organizada mais uma expedição contra os quilombos do Trombetas, ordenada pelo presidente Sebastião do Rêgo Barros. Segundo seu relatório, a diligência “ainda desta vez não teve o resultado esperado; ficando todavia conhecido e devastado o lugar” (Sebastião do Rêgo Barros *apud* Vicente Salles, 1988:235). Ao que tudo indica, essa é a mesma expedição referida por Orville Derby. Segundo esse autor, o fracasso da empreitada deveu-se a um aviso que os quilombolas receberam dando conta da aproximação das tropas. Ainda segundo Derby, foi em função da aproximação das milícias que os quilombolas transferiram-se para uma região mais isolada, rio acima (Derby, 1898:369).

Já em 1868, uma nova expedição sai de Santarém com intuito de dominar os negros do Trombetas (Vicente Salles, 1988:235). Não se sabe, entretanto, quais os resultados obtidos por mais esta tentativa das autoridades. De certo esta, como as investidas anteriores, não foi capaz de pôr fim ao problema das fugas e ao dos mocambos. Tanto assim que, em 31 de outubro de 1870, o cônego Manuel José de Siqueira Mendes, no exercício de presidente interino do Pará, assinou a Lei n° 653, autorizando a destruição de todos os mocambos (op. cit.:235). Com base em tal lei, novas expedições foram organizadas.

As expedições contra os mocambos do Trombetas e do Curuá prosseguiram até a abolição da escravidão, decretada em 13 de maio de 1888. A última de que se tem notícia ocorreu no verão de 1876 e foi dirigida contra um quilombo localizado no rio Curuá, resultando na sua destruição (Derby, 1898:369).

## A localização dos quilombos

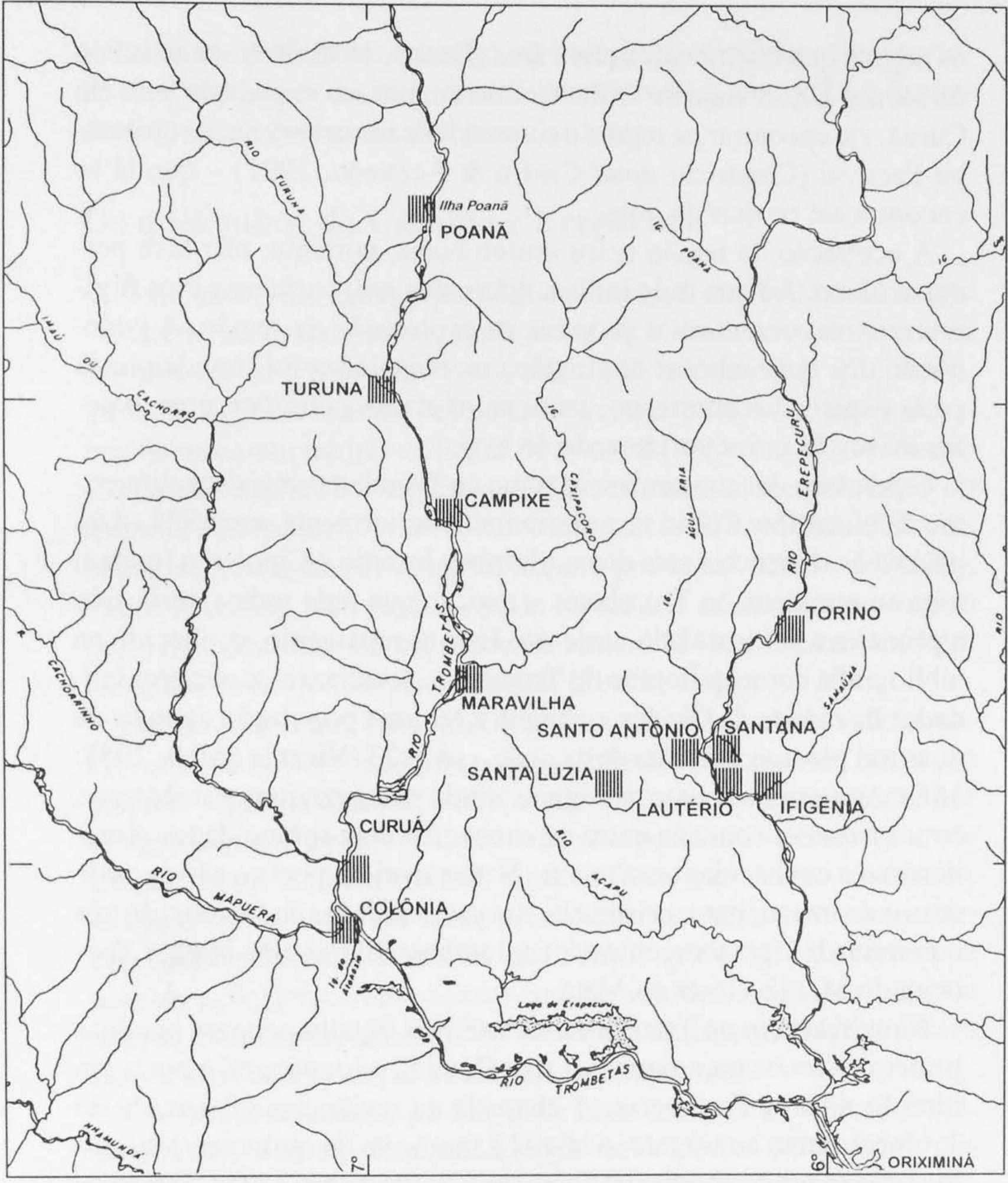
Os quilombolas ocuparam uma extensa região entre o baixo Amazonas (rio Curuá) e a bacia do Trombetas (rios Trombetas, Erepecuru e Cuminã). Os escravos fugidos não se concentraram num único local, mas ergueram diferentes comunidades ao longo dos rios mencionados. O historiador Vicente Salles interpreta essa escolha como uma estratégia de defesa:

Na realidade, não havia apenas um mocambo, nem mesmo uma cidadela fortemente guarnecida, embora se fale da *Cidade Maravilha*, talvez a capital desse estado sui generis. As aldeias dispersas, estrategicamente localizadas, não só dificultavam o acesso das tropas do governo, como facilitavam o rápido deslocamento da população quilombola. [Vicente Salles, 1988:238]

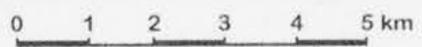
Os mais antigos quilombos de que se tem notícia, Cipotema e Inferno, estavam localizados no rio Curuá até a sua destruição por uma força de milícias, em 1812 (Barbosa Rodrigues *apud* Salles, 1988:232). A fuga em direção ao alto Trombetas, Erepecuru e Cuminã teria ocorrido em época posterior como uma tentativa de se encontrar uma região mais afastada e, portanto, mais segura. A localização acima das cachoeiras teria cumprido o mesmo objetivo: a proteção dos quilombos.

Vale ressaltar que, apesar dos diversos ataques registrados, a região do Curuá não chegou a ser definitivamente abandonada pelos quilombolas. Assim, ainda em 1876, registra-se uma expedição punitiva contra

# Localização dos quilombos da bacia do rio Trombetas (séc. XIX)



Comissão  
Pró-Índio de  
São Paulo,  
1993



LOCALIZAÇÃO DOS QUILOMBOS

os negros que habitavam aquela área (Derby, 1898:369). Já no início do século XX, a viajante Otilie Coudreau, em sua expedição pelo rio Curuá, vai encontrar na região a comunidade remanescente de quilombo Pacoval (Coudreau *apud* Castro & Acevedo, 1991) – que lá se encontra até os dias de hoje.

A ocupação da região pelos quilombolas, portanto, não teve percurso único. Ao que tudo indica, diferentes grupos de escravos fugidos empreenderam rotas próprias na exploração da região. A penetração dos quilombolas em regiões mais isoladas foi impulsionada pelas expedições punitivas – tanto pelos ataques efetivos, quanto pelos avisos da iminente chegada de tropas.

O percurso dos mocambeiros rumo ao Trombetas registrou diferentes movimentos. Como se mencionou anteriormente, em 1821, Atanásio e os remanescentes dos quilombos Inferno e Cipotema fundam uma comunidade no Trombetas – que, ao que tudo indica, teria sido a primeira a ser instalada neste rio. Este agrupamento, conhecido na bibliografia como quilombo do Trombetas, localizava-se nas proximidades da cidade de Óbidos e chegou a ter uma população de mais de duas mil pessoas até a sua destruição, em 1823 (Vicente Salles, 1988: 156). As pesquisas antropológicas ainda não permitem estabelecer, com certeza, a conexão entre tal mocambo e as comunidades remanescentes conhecidas atualmente. Nesse sentido, porém, não se pode deixar de mencionar a existência, nas proximidades de Óbidos, de três comunidades remanescentes de quilombos: Silêncio do Matá, Cabeceira do Matá e Costa do Matá.

Na subida pelo rio Trombetas, os escravos fugidos optaram por duas principais rotas: uma rumo aos rios Cuminã e Erepecuru, e outra em direção ao alto Trombetas. A chegada na região encachoeirada do Trombetas tem como marco inicial a fundação do quilombo Maravilha, que segundo os historiadores teria ocorrido em 1835 – informação confirmada pelos relatos coletados junto aos remanescentes, que

indicam que o estabelecimento deste mocambo coincidiu com o período da Cabanagem. Já a história do percurso até o Cuminã e o Erepecuru é menos conhecida dos pesquisadores.

## **Os quilombos do Cuminã e Erepecuru**

O cientista Orville Derby, que viajou pela região em 1871, afirma que “existem, há muitos anos, quilombos ou aldeamentos de escravos fugidos no rio Trombetas e seu tributário o Cuminã [...]” (Derby, 1898:369). Diz ainda este pesquisador que a população de tais quilombos devia contar muitas centenas de pessoas (loc. cit.:370). Já Gastão Cruls, que explorou a região em 1928, afirma que os quilombos do Cuminã e Erepecuru “eram filiados aos nascidos, em 1840, no Trombetas, com os quaes se comunicavam por terra” (Cruls, 1930:33). Padre Nicolino José Rodrigues de Souza, no relato de sua viagem pelos rios Cuminã e Erepecuru realizada em 1876, menciona também a existência de quilombos na região (Souza, 1946).

Em artigo recente, Joaquim Lima, integrante da comunidade remanescente de quilombo Espírito Santo, relata o processo de ocupação daquela região a partir dos dados que ele mesmo coletou junto aos remanescentes mais antigos. Segundo essa pesquisa, a penetração pelo Erepecuru foi também gradual. Antes de alcançar o curso alto do rio, os fugitivos enfrentaram várias dificuldades, como a travessia do trecho conhecido como Barracão de Pedra, o que exigiu a abertura de uma varação (um caminho pela mata, desviando do rio). Ao longo do tempo, foram sendo constituídos vários aldeamentos, cujos moradores mantinham comunicação e relações de cooperação.

Conforme indicam as pesquisas de Lima, no ano de 1821, os escravos fugidos já teriam alcançado a região do Erepecuru e Cuminã (Lima, 1992). Ainda segundo esse autor, os negros fugidos das fazendas de Santarém constituíram seu primeiro quilombo na serra de Santa Luzia:

Subindo sempre o rio e transpondo várias cachoeiras chegaram ao Penecura. Ali no Penecura deu-se o encontro entre negros e índios, decidindo os escravos fugidos prosseguir viagem pelo igarapé afluyente chamado por eles Santa Luzia, deslocando-se até as nascentes, subindo a serra. No cume da serra eles descambaram e em terreno mais plano fixaram suas moradias, formando o quilombo Santa Luzia. [Lima, 1992:6]

Conforme explica Lima, o quilombo Santa Luzia não foi, porém, o mais a montante:

A partir do igarapé Penecura, que dava acesso ao quilombo Santa Luzia, a família do velho Torino [um quilombola] resolveu prosseguir viagem, desconfiados ainda da possibilidade de serem atacados pelos brancos. Essa família de negros fugidos, atravessando outros tantos trechos encachoeirados, veio a formar depois da cachoeira do Mel o quilombo do Torino. [idem:7]

Apesar da separação, o quilombo Santa Luzia continuou a operar como um ponto de referência para os que residiam no Torino:

Nas ocasiões em que desciam o rio para trocar produtos em Santarém, o grupo de negros do Torino passava pelo quilombo Santa Luzia para informar-se sobre algum risco de ataque dos brancos na parte mansa (não encachoeirada) do rio. Os negros do quilombo Santa Luzia, através do igarapé do mesmo nome, mantinham vigilância sobre as margens do Erepecuru antes da primeira cachoeira, Pancada. A viagem era ou não prosseguida pelos negros do Torino em função destas informações. [idem]

Os negros fugidos dividiram-se, assim, em diferentes grupos, habitando comunidades espalhadas por uma vasta área. Nesse sentido, Lima faz menção ainda à presença de uma família de escravos fugitivos no rio Acapu, afluyente da margem direita do rio Erepecuru (loc. cit.:5).

Por intermédio do padre Nicolino de Souza e de Gastão Cruls, temos notícia de outro mocambo na região do Erepecuru e Cuminã. Em sua expedição realizada em 1928, o explorador Gastão Cruls encontra o local do antigo “Sítio do Lautherio”, localizado entre o igarapé Samaúma e a cachoeira do Mel:

É uma tapera abandonada, num socalco de barranca à margem direita, onde, em outros tempos, morou o mocambeiro que lhe deu o nome. Este preto já ahi habitava quando o Padre Nicolino subiu pela primeira vez o rio, em 1876. [Cruls, 1930:61]

Os dados levantados junto aos remanescentes indicam ainda que existiram na região os mocambos Santo Antônio, Santana e Ifigênia. O quilombo Santo Antônio consta do diário de viagem do padre Nicolino, bem como o de Santana, que é mencionado no seguinte trecho:

Dia 11, 4ª f. pelas 9 h. do dia continuamos a nossa porfiada luta contra as violentas correntes das aureas aguas do ameno Cuminá. No fim do primeiro estirão existe uma capoeira dos Mocambeiros denominada Sant'Anna [...]. [Souza, 1946:18]

Padre Nicolino registra também a existência de outro mocambo, denominado Livramento:

De igarapés os mais importantes são a direita o da terra preta, que passa por traz da ponta, onde tiveram os pretos casa e chamaram ao lugar Livramento [...]. [idem:18]

Atualmente, os remanescentes de quilombos do Erepecuru e Cuminã estão estruturados nas seguintes comunidades: Pancada, Espírito Santo, Jauari, Jarauacá, Acapu, Terra Preta, Serrinha, Água Fria e Boa Vista do Cuminã. Essas comunidades estão dispersas ao longo da bacia dos rios Erepecuru e Cuminã, ocupando uma vasta região que se estende por ambas as margens desses rios.

## **Comunidades remanescentes dos quilombos do alto Trombetas**

Como foi dito anteriormente, a ocupação do alto Trombetas teve como marco a instalação do quilombo Maravilha, em 1835. Este teria sido o maior agrupamento de escravos fugidos registrado na região. Os

dados levantados em pesquisa de campo junto aos remanescentes indicam que, em função das expedições punitivas, os quilombolas foram paulatinamente subindo o rio Trombetas, constituindo os quilombos Campixe, Turuna e Poanã (cf. mapa supra). Ao explorar aquela região, em 1899, os viajantes Henry e Otille Coudreau detectaram vestígios da presença dos mocambeiros no curso alto do rio Trombetas. Na cachoeira Campixe, os Coudreau encontraram resquícios do mocambo: um forno de mandioca, algumas barracas, capoeiras e um cajueiro (Coudreau *apud* Castro & Acevedo, 1991:70).

Os dados levantados indicam que este percurso (Maravilha – Campixe – Turuna – Poanã) teria sido o principal no processo de ocupação do alto Trombetas. No entanto, não houve apenas um movimento dos quilombolas na penetração daquela região. Várias levas de escravos fugidos foram chegando progressivamente àquela área. Ao que parece, nem todos eles se dirigiram ao trecho encachoeirado do rio. O cientista Orville Derby, que viajou pelo rio Trombetas em 1871, fornece as seguintes informações sobre a localização dos mocambos:

Actualmente a população do Trombetas está muito espalhada. Até o lago de Arapicú ha alguns sitios dispersos de brancos e tapuios, sendo aquelles principalmente negociantes que comercializam em castanhas. Entre este ponto e as cachoeiras vivem alguns negros em diversos pontos ao longo do rio até o aldeamento principal, que está situado a uma distancia de alguns dias de viagem acima da primeira cachoeira. [Derby, 1898:368]

Como tal afirmação indica, os quilombolas não se concentraram num único aldeamento, mas constituíram diferentes agrupamentos ao longo do Trombetas, seguindo padrão semelhante ao encontrado nos rios Erepecuru e Cuminã. Sua principal comunidade estava localizada acima das cachoeiras, mas a área de ocupação dos mocambeiros estendia-se rio abaixo.

Assim, em 1871, Derby registra a existência de quilombolas na região entre o lago Arapicú – que os remanescentes acreditam que seja

o lago atualmente conhecido por Erepecu, na margem esquerda do rio Trombetas – e o trecho encachoeirado do rio. Esse pesquisador encontrou mocambeiros também no lago da Tapagem, situado na margem direita do Trombetas, antes das primeiras cachoeiras (Derby, 1898:369).

Derby menciona ainda a existência do quilombo Conceição, situado abaixo da cachoeira Vira-Mundo (a segunda cachoeira do rio Trombetas). Segundo os remanescentes, esta área que Derby denomina Conceição provavelmente é o quilombo Curuá, que ficava exatamente no local descrito por Derby (cf. mapa supra). O que os remanescentes supõem é que a denominação Conceição, dada por este autor, teria surgido em função de uma moradora do Curuá chamada Conceição Vieira. Segundo Derby, nesse local, os quilombolas mantinham uma capela, mostrando “com muito orgulho santos feitos do amago dos troncos de palmeiras” (Derby, 1898:370).

Ao longo do século XIX, os quilombolas executaram diferentes percursos, subindo e descendo o rio Trombetas, conforme a perseguição dos brancos. A literatura registra alguns desses movimentos. Assim, por exemplo, Derby afirma que:

O seu primeiro sitio ficava um pouco acima entre as cachoeiras, perto da serra chamada Icamíaba. Em 1855 mandaram-se tropas contra elles, mas os quilombolas tendo recebido aviso da aproximação destas, a força encontrou o quilombo deserto [...] Este quilombo foi depois removido para alguma distancia rio acima, mas no correr de alguns annos, como não foram mais molestados, muitos pretos têm se mudado para um pouco mais rio abaixo, e alguns mesmo descartando-se das proteções das cachoeiras e estabelecendo-se nas margens dos lagos abaixo destas, com o fim de obter maior facilidade para o commercio clandestino, que mantem com Óbidos, e talvez tambem para dar aviso em caso de perigo. [Derby, 1898:369]

Já o viajante Coudreau registra que, por volta de 1866, os mocambeiros fundaram a comunidade Colônia, localizada à pequena distân-

cia da cachoeira Porteira, que dá início ao trecho encachoeirado do rio. Segundo informações coletadas junto aos remanescentes, Colônia estava situada na margem direita do Trombetas, um pouco acima do igarapé do Atanásio (cf. mapa supra). Esse movimento dos mocambeiros ocorreu em função da promessa de liberdade que lhes foi feita pelo padre Carmel sob a ordem do governo imperial que, ao que tudo indica, pretendia recrutar alguns deles para a Guerra do Paraguai (Coudreau *apud* Castro & Acevedo, 1991:41).

Orville Derby menciona ainda outra dessas movimentações dos mocambeiros. Segundo ele, no verão de 1876, alarmados pela destruição do quilombo localizado no rio Curuá, em Alenquer, os mocambeiros do Trombetas retiraram-se temporariamente para uma posição mais segura “onde fizeram suas roças n’uma restinga de terra, que fica entre o Trombetas e rio Faro, que desagua na primeira cachoeira chamada Porteira, restinga situada de tal modo que d’ella ninguem se póde approximar sem atravessar uma cachoeira muito perigosa, que dá muito tempo para elles fugirem” [loc. cit.:369].

Com o fim da escravidão, os quilombolas foram progressivamente abandonando a difícil região encachoeirada do rio Trombetas, concentrando-se no trecho logo abaixo das primeiras cachoeiras. As famílias dos mocambeiros foram executando diferentes rotas no movimento de descenso. Algumas estabeleceram-se no mocambo denominado Curuá, localizado no Trombetas em frente à boca do rio Cachorro. Outras seguiram mais abaixo, para a região de Colônia e de cachoeira Porteira, ocupando progressivamente a região dos lagos Tapagem e Abuí (na margem direita), bem como a do igarapé Arrozal e do lago do Jacaré (na margem esquerda). Assim, os Coudreau constataram, em 1899, a presença de mocambeiros no trecho situado imediatamente abaixo das primeiras cachoeiras do Trombetas (Coudreau *apud* Castro & Acevedo, 1991:42).

A presença de quilombolas nessa região do Trombetas não era uma novidade, sendo registrada, como se viu, desde, pelo menos, 1871.

Com a abolição, o que ocorreu foi a intensificação dessa ocupação. Foi esse processo histórico que deu origem às comunidades remanescentes de quilombos Cachoeira Porteira, Abuí, Paraná do Abuí, Tapagem, Sagrado Coração e Mãe Cué.

As comunidades Abuí, Paraná do Abuí, Tapagem, Sagrado Coração e Mãe Cué constituem uma unidade social, que compartilha atualmente de terras comuns, localizadas entre o lago Azibim e o igarapé Terra Preta (na margem direita do rio Trombetas) e o igarapé Arrozal e o lago Coecer (na margem esquerda do rio Trombetas).

Vale ressaltar ainda que, no rio Trombetas, existem hoje também as comunidades de quilombos: Jamari, Moura, Boa Vista, Bacabal, Aracuã do Meio, Aracuã de Baixo e Juquiri. O processo histórico de formação dessas comunidades específicas ainda precisa ser melhor estudado. Os dados levantados em pesquisa de campo indicam que tais comunidades compartilham de uma identidade comum com as do alto Trombetas, Erepecuru e Cuminã. Todas identificam-se como remanescentes dos escravos que, fugidos de Óbidos e Santarém, constituíram quilombos nesta região.

Atualmente, os remanescentes dos quilombos da bacia do rio Trombetas e do baixo Amazonas estão estruturados em comunidades rurais localizadas nos municípios paraenses de Oriximiná, de Óbidos e de Alenquer.

Na região da bacia do rio Trombetas (município de Oriximiná), os remanescentes de quilombos somam cerca de seis mil pessoas, que vivem da agricultura de subsistência, da pesca e da caça, bem como da coleta e comercialização da castanha-do-pará. Atualmente, essa população, organizada na Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Município de Oriximiná, luta pela titulação das terras conquistadas por seus antepassados quilombolas.

## Bibliografia

ANDRADE, L. M. M. de

- 1994 “O papel da perícia antropológica no reconhecimento das terras de ocupação tradicional: o caso das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Trombetas (Pará)”, in SILVA et alli (orgs.) *A perícia antropológica em processos judiciais*, ABA/CPI-SP, Florianópolis, Editora da UFSC.

Comissão Pró-Índio de São Paulo

- 1994 *Relatório de atividades: novembro de 1991 a abril de 1994*, São Paulo, CPI-SP.

CRULS, G.

- 1930 *A Amazônia que eu vi*, Rio de Janeiro, Ed. José Olympio.

DERBY, O.

- 1898 “O rio Trombetas”, *Boletim do Museu Paraense de História Natural e Ethnografia*, Pará, Tomo II, fascículos 1-4:366-82.

GOULART, A.

- 1968 *O regatão (mascate fluvial da Amazônia)*, Rio de Janeiro, Conquista.

LIMA, J.

- 1992 *História dos negros, que através da luta conseguiram libertar-se dos senhores de escravos de Santarém, Pará*, Oriximiná, 12 p. dat.

CASTRO, E. M. R. & ACEVEDO, R. E.

- 1991 *Negros do Trombetas: etnicidade e história*, Belém, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos/UFGPA, 74 p. dat.

SALLES, V.

- 1988 *O negro no Pará sob o regime da escravidão*, Belém, Ministério da Cultura e Secretaria de Estado da Cultura, 2ª edição.

TAVARES BASTOS, A. C.

1937 *O valle do Amazonas*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 2ª edição.

**ABSTRACT:** The author recovers oral tradition and reconstructs the history of communities that come from “quilombos” (villages founded by fugitive slaves). This is done from a work developed with the population from Trombetas river, in the state of Pará.

**KEY WORDS:** black movement, communities from “quilombos”, ethnic identity.

Recebido para publicação em fevereiro de 1994.



## **Jorge Amado, Sincretismo e Candomblé: Duas Travessias**

*Ordep J. Trindade-Serra*  
*Depto. de Antropologia – UFBA*

RESUMO: Jorge Amado, um dos mais afamados escritores do Brasil, em muitas de suas novelas focalizou o culto afro-brasileiro do candomblé e sua prática na Bahia. Pode-se mesmo dizer que, em grande medida, as idéias mais generalizadas a respeito do candomblé da Bahia devem às novelas de Jorge Amado sua ampla difusão por todo o mundo. Mas evidentemente a apresentação que Jorge Amado faz desse culto em suas novelas não equivale a um documentário, a uma etnografia. Sua interpretação do sistema simbólico do candomblé merece consideração antropológica, e em particular o seu envolvimento pessoal com este mundo religioso é um dado que deve ser ponderado antropológicamente: embora Jorge Amado se defina como um ateu, ele tomou posição de modo firme como defensor do sincretismo entre o culto afro-brasileiro e o católico. O presente estudo aborda o tratamento que dá Jorge Amado ao problema do sincretismo católico/afro-brasileiro em duas de suas novelas, *Tenda dos milagres* e *O sumiço da santa*.

PALAVRAS-CHAVE: cultos afro-brasileiros, Jorge Amado, sincretismo, antropologia simbólica.

Existe uma vasta bibliografia a respeito do sincretismo entre o culto do candomblé e o católico, fenômeno discutido desde Nina Rodrigues, Artur Ramos, Edson Carneiro, enfim, desde os pioneiros e por todos os “clássicos” dessa etnografia religiosa. Deve-se a Bastide a primeira tentativa de construção sistemática de uma teoria sobre o assunto; mas o problema não cessou de ser recolocado por vários estudiosos. Podem-se destacar por sua riqueza e originalidade as contribuições mais recentes de Juana E. dos Santos e de Ribeiro de Oliveira, entre outros. A discussão hoje não se limita ao círculo dos antropólogos e sociólogos; envolve teólogos, militantes políticos, escritores. Jorge Amado, que teve um papel muito importante na difusão da imagem do candomblé, e manteve um rico diálogo com etnólogos como, por exemplo, Edson Carneiro e Artur Ramos, ocupou-se intensamente deste assunto. A importância da consideração de sua obra para a antropologia no Brasil já foi bem advertida por Roberto da Matta; mas até o momento não há um estudo sobre a visão amadiana do problema do sincretismo. Tento realizá-lo aqui, em dois tempos, ou duas travessias, em que focalizo principalmente os romances *O sumiço da santa* e *Tenda dos milagres*.

## **Primeira travessia: uma guerra de aluvaia**

### **I. O sumiço, a revelação**

Naquele dia, em intempestivo horário vespertino, despontou na Bahia de Todos os Santos, procedente do Recôncavo, o Viajante sem Porto, as velas enfunadas [...]

[...] Além do habitual carregamento de frutas, o saveiro trazia da cidade de Santo Amaro da Purificação para Salvador a imagem milagrosa de Santa Bárbara, a do Trovão, emprestada pela paróquia, contra a vontade de seu vigário (que atendera a um apelo do Arcebispo). Vinha aos cuidados do mestre Manuel e de sua mulher, para ser exibida numa exposição do Museu de Arte Sacra da Universidade Federal

da Bahia. Por acaso, viajavam nesse mesmo barco um padre e uma freira. A viagem foi tranqüila; mas chegando ao porto de Salvador, enquanto o mestre baixava a âncora e sua mulher recolhia as velas,

[...] a Santa saiu do andor, deu um passo adiante, ajeitou as pregas do manto e se mandou. [...] Lá se foi Santa Bárbara, a do Trovão, subindo a Rampa do Mercado, andando para os Lados do Elevador Lacerda. Levava certa pressa, pois a noite se aproximava e já era chegada a hora do padê. [...] Antes que as luzes se acendessem nos postes, Yansã sumiu no meio do povo.

Assim começa o romance de Jorge Amado intitulado *O sumiço da santa: uma história de feitiçaria* (Amado, 1988:15-21). O núcleo motivador da narrativa se acha na magnífica cena da metamorfose-epifania da deusa, o sumiço/encarnação da imagem, na qual, por fim, ela volta a aparecer/desaparecer, de um modo que manifesta sua mágica identidade de santa Bárbara/Oyá. O romance é uma bela, ardente, mas às vezes equívoca defesa do sincretismo “afro-católico”.<sup>1</sup> Dito isso, já se torna inevitável uma questão: por que Jorge Amado assume esta causa? Por que um materialista confesso toma partido numa questão religiosa, abraça uma posição teológica, relativa a crenças que ele não comunga? A contradição é clara, e o autor não a esconde. Com saborosa ironia, ele mesmo a assinala, refletindo o traço ambíguo num personagem que parece ter só esta função: o talentoso etnólogo Edimilson Vaz, encarregado pelo diretor do museu de receber a estátua da santa na rampa do mercado. Ele testemunha a metamorfose e a relata depois ao superior, compreensivelmente cético, até por que o moço já lhe havia contado que desde menino era dado a visões. Disso não o curaram – acrescenta o narrador – nem a universidade nem o conhecimento do materialismo dialético, aprendido com “um marxista retado” (cf. pp. 39-40). O problema de Edimilson tem a ver com uma peculiaridade baiana, como adiante se explica (p. 44): “Nas terras da Bahia, santos e encantados abusam dos milagres”, tanto que “etnólogos marxistas não se espantam ao ver imagem de altar católico virar mulata faceira na hora do entardecer.”

Amado, que se empenhou em descrever “a humanidade baiana”, criou esplêndidas visões de santos, deuses, prodígios. É um materialista dialético, mas também *Otum Obá Arolu do Axé Opô Afonjá*. Num outro romance, ele procurou explicar-se quanto a esta contradição, por boca de um personagem dileto: Pedro Archanjo, de *Tenda dos milagres*. Vale a pena examinar-lhe o discurso, antes de voltar ao sumiço da santa.

## II. O Archanjo: anunciação

Homem do povo, genial etnólogo autodidata, mulato de muitos amores e de idéias socialistas, Pedro Archanjo foi “construído” a partir de uma idealização hiperbólica de Manoel Querino; e com elementos de outras figuras baianas. Jorge Amado lhe emprestou grande simpatia. Mas deu-lhe uma vida dura. Bedel da faculdade de medicina, o herói enfrenta um lente racista numa polêmica e termina perdendo o emprego, embora ganhe a amizade de alguns mestres avançados, entre eles um ilustre professor marxista. Um dia, este questiona o amigo, perguntando-lhe de que modo um homem de ciência como Archanjo podia acreditar em candomblé. Tem certeza da crença do interrogado, pois do contrário, imagina, ele não se prestaria a “[...] cantar, dançar, fazer aqueles trejeitos todos, dar a mão a beijar [...] tudo muito bonito, sim senhor [...] mas, vamos convir, tudo muito primitivo, superstição, barbárie, estágio primitivo da civilização. Como é possível?”<sup>2</sup> Archanjo tenta uma evasiva, dizendo que gosta de cantar e dançar. Porém o implacável doutor Fraga Neto insiste. Materialista, confessa-se pasmo ante certas contradições do ser humano. No amigo lhe parece haver dois homens: o que escreve os livros e o que dança no terreiro.

Sublinhando a dúvida do interlocutor, que o vê dividido em dois seres, “o branco e o negro”, o herói contesta: “Mistura dos dois, um

Mulato só”. E repete com ênfase: “[...] Sou um mestiço, tenho do negro e do branco”. Explica em seguida que nasceu no candomblé, onde assumiu, ainda jovem, um alto posto – um compromisso que não abandona. Revela que durante muito tempo acreditou nos orixás; depois, buscou novas fontes de saber, ganhou outros bens de conhecimento e perdeu a crença. Considera-se tão materialista quanto o doutor Fraga Neto, ou mais ainda; todavia, conhece também o medo perturbador. Daí conclui que o seu saber não o limita. Não fica muito claro o que representa este saber do medo, nem o modo como retira a limitação da ciência. Pedro Archanjo é instado a explicar – e volta a colocações anteriores, arrematando com a afirmativa de que superou um outro receio (cf. *ibidem*, p. 316): “Tudo aquilo que foi meu lastro, terra onde tinha fincado os pés, tudo se transformou num jogo fácil de adivinhas. O que era milagrosa descida dos santos reduziu-se a um estado de transe que qualquer calouro da faculdade analisa e expõe. Para mim, Professor, só existe a matéria. Mas nem por isso deixo de ir ao Terreiro e de exercer as funções do meu posto de Ojuobá [...] Não me limito como o senhor [...]”. Fraga Neto reage com uma dura lógica: afirma que é coerente, ao contrário de Pedro Archanjo; e volta contra este o gume da acusação (p. 317): pergunta-lhe se não acha desonesto, sendo já descrente, “praticar uma farsa, como se acreditasse”.

Na resposta, o herói repete que gosta de cantar e dançar, adora festa; depois lembra que está envolvido numa luta cruel, pois querem (as autoridades) destruir com violência “tudo que nós, negros e mulatos, possuímos, nossos bens, nossa fisionomia”. Alude assim à repressão policial desencadeada contra o samba, a capoeira, os afoxés, os blocos negros, o candomblé. Evoca, em seguida, a sua vitória contra o violento delegado Pedrito: quando este se preparava para invadir um terreiro com seus meganhas, Archanjo, presente à festa, induziu o transe de um dos soldados, que se voltou, possesso, contra o superior;

Pedrito Gordo desmoralizou-se, deixou o cargo “e assim o candomblé ficou livre”. Archanjo argumenta: se fosse discutir com o delegado como fazia com o doutor, nada obteria; por outro lado, se, na oportunidade (cf. p. 317), houvesse proclamado o seu materialismo, “largado de mão o candomblé, dito que tudo aquilo não passava de um brinquedo de crianças, resultado do medo primitivo, da ignorância e da miséria, a quem eu ajudaria?”. Ele mesmo responde: “Eu ajudaria, Professor, ao delegado Pedrito e sua malta de facínoras, ajudaria a acabar com uma festa do povo”. Fraga Neto observa que assim Pedro Archanjo não contribui para “modificar a sociedade”. Mas este retruca: os orixás, tal como “o samba-de-roda, os afoxés, os atabaques, os berimbaus” – valores e coisas que defende – “são bens do povo”, bens que o delegado Pedrito e o próprio doutor, com seu “pensamento estreito”, querem que acabem. Quanto à transformação da sociedade, afirma que acredita nela e protesta: será que nada faz para ajudá-la? O herói esforça-se então por dizer como contribui para a grande utopia. Na verdade, não fala muito. Lança um olhar expressivo ao terreiro de Jesus, onde se passa o diálogo, e comenta (pp. 317-8), tomando a paisagem por testemunho, que está “tudo misturado na Bahia”, como esse “adro de Jesus” que é o “Terreiro de Oxalá”. O mesmo se dá com ele, Archanjo: “Sou a mistura de raças e de homens, sou um mulato, um brasileiro”. A transformação do mundo por certo virá: “Amanhã será conforme o senhor diz e deseja”. Ora, nesse dia novo da esperança comunista, “tudo já terá se misturado por completo e o que hoje é mistério e luta de gente pobre, roda de negros e mestiços, música proibida, dança ilegal [...] tudo isto será festa do povo brasileiro”. O herói também confessa que, apesar de materialista, numa situação crítica enfrentada recentemente, pensou no jogo de búzios feito pela mãe-de-santo como a predizer o acontecido. Explica-o alegando (p. 318) que traz tudo isso no sangue: “O homem antigo ainda vive em mim, além de minha vontade,

pois eu o fui por muito tempo”. Indaga, depois, se é fácil conciliar teoria e vida. Alega que se proclamasse a sua verdade aos quatro ventos e dissesse, referindo-se ao candomblé perseguido, que “tudo isso não passa de um brinquedo”, estaria tomando posição “ao lado da polícia”. Assim, até “subiria na vida”, mas à custa de uma perda relacionada com seu ideal do grande futuro, pois “um dia os orixás dançarão nos palcos dos teatros”. E arremata: “eu não quero subir, ando para a frente, camarado”.

Em suma, Archanjo perdeu a fé, mas honra o compromisso; manteve também o gosto estético pelo culto festivo; e não tem medo de contradizer-se em face da complexa riqueza da vida. Sobretudo, é mulato e toma o partido do oprimido contra o opressor. Por seu caso, vê-se logo que o materialismo e o candomblé não “sincretizam”: sua crença foi substituída pelo saber. Todavia, existe nele uma mistura, de branco e negro. Ao branco, por certo, corresponde a dimensão da ciência; ao negro, a religião e a magia. Culturalmente, o mulato Pedro Archanjo parece mais estratificado que misturado, embora lhe ocorram certas emergências do “homem antigo”, isto é, do substrato negro. De qualquer modo, ele valoriza os “bens do povo”: os orixás, os atabaques, os berimbaus.

O doutor Fraga Neto tinha com que se espantar: o herói não contestou sua afirmativa de que os trejeitos do candomblé podem ter sua beleza, mas denotam superstição e barbárie. O próprio herói deu a entender que considerava essas práticas religiosas “resultado do medo primitivo, da ignorância e da miséria”. Como podia qualificá-las de “bens do povo”? O doutor teria motivo para repetir que, ao contrário de Pedro Archanjo, era coerente: não valorizava os frutos da pobreza e do terror, herdados da ignorância. Até o delegado Pedrito acharia nesse discurso de seu desafeto razão de justificar-se: protestaria que estava lutando contra a barbárie admitida mas defendida por Pedro Archanjo. E o lente inimigo encontraria sua descul-

pa: se Pedro Archanjo vê no transe entusiástico do candomblé um fenômeno que qualquer calouro da faculdade explica, não estará corroborando sua teoria?<sup>3</sup> Resta a Pedro Archanjo a saída estética: “os orixás dançarão nos teatros”. A religião primitiva há de sublimar-se em arte. Todavia, o argumento mais forte do herói está na referência a sua contribuição para a sociedade futura: quando vier o novo tempo, “tudo já se terá misturado por completo”. A Bahia oferece um modelo reduzido, um esboço da humanidade vindoura, que renascerá de uma mestiçagem universal. Aí está uma exaltação apoteótica da miscigenação e do sincretismo, dados como impulsos paralelos de um mesmo movimento transformador: no plano da natureza, na ordem da cultura.

Mas tornemos às aparições da sumida.

### III. Aluvaiá, louvor e vaia

O motivo de que a novela de Jorge Amado *O sumiço da santa* tirou o nome produz um desenvolvimento narrativo relativamente simples.<sup>4</sup> A trama resolve-se no espaço de 48 horas e desdobra-se com certa singeleza. A intriga alimenta-se com pouca matéria: as gestões das autoridades eclesiásticas e os disparates da polícia em busca da imagem misteriosa enquanto santa Bárbara Oyá segue seu roteiro de prodígios. Este último elemento enriquece a obra com o toque fantástico, de um lirismo singular, de um poderoso humor mitológico. A deusa – vale a pena seguir-lhe os passos – visita logo o terreiro do Gantois, mas parte ainda antes que a festa acabe. Avança pela noite. O autor adverte que nunca se saberá tudo quanto aconteceu nesse trânsito da Rainha dos Raios pela Bahia: onde dormiu, por exemplo. No entanto, refere o testemunho de um fotógrafo que a viu abrigada num nicho de santa Maria Egípcíaca, no ateliê do escultor Carybé; e conta a desventura de um larápio que aí tentou violar a linda negra adormecida, po-

rém teve de correr desesperadamente, perseguido, quase capado, por são Jorge e seu dragão (pp. 107-11). Conta ainda Amado (p. 153) que logo ao amanhecer a divina foi vista “no centro e nas aforas da cidade da Bahia, indo de axé em axé, em visitação. Se, devido aos chifres de búfalo e ao cuspo de fogo, alguém a reconheceu, não revelou espanto, não fez escândalo”. Na casa de Alaketu, a soberana acolheu ofensas decisivas. Na mesma manhã, com um amável sorriso, fez-se ver ao padre que tinha sido seu companheiro de viagem; com um riso galhofeiro, mostrou-se ainda ao bispo. O périplo de Oyá logo se enriquece com uma fantasia belíssima, quando o autor divisa a esplêndida negra, nua, ao leme do saveiro que velejou nos ares ao entardecer do mesmo dia, circulando a Bahia de Todos os Santos e o Recôncavo: em Salvador, ele narra, o Viajante sem Porto, assim conduzido, seguiu caminho (cf. p. 251) “na rota dos conventos e dos terreiros e em todos eles, negrabranca, brancanegra, Bárbara Oyá desceu do barco e demorou em terra. No Convento do Desterro, dançou com Vilhena no baile frascário de freiras e fidalgos [...] No Convento das Arrepêndidas, carpiu com as descabaçadas em vésperas e matinas, horas canônicas. [...] Navegou nos subterrâneos da cidade, nos rios da memória”. Por fim, como anuncia o cronista, quase abruptamente: “Do mastro do saveiro os trovões se desataram anunciando a guerra sem quartel. De novo, o encantado desembarcou na Rampa do Mercado, porto do mistério. Tirou a noite do embornal e a estendeu sobre a cidade: partiu para a pugna e a troça, o combate e a brincadeira”.

Antes da anunciada batalha divina, heróico-cômica, a santa visitou os ateliês de Salvador, levando aos artistas uma inspiração que dez anos depois resultaria em mostra celebrada pelo “veterano polemista Antônio Celestino” (cf. p. 253) com uma bela frase: “O sincretismo reafirmou-se criador de arte e a originalidade brasileira resplandeceu”. Já se encontra aqui um motivo do empenho de Jorge Amado na defe-

sa do sincretismo: a fecundidade estética do fenômeno, uma riqueza que ele demonstra no plano literário. Por certo, tem razão: o enunciado que identifica orixá e santo já em si mesmo tem um sabor poético. Quem diz que santa Bárbara é Oyá realiza uma verdadeira imagem, no sentido que Octávio Paz atribui a este termo: afirma que a branca é a negra, a virgem intangível é a amante ardente, a cristã é a pagã; experimenta um poder que transpassa a linguagem (Paz, 1982). Mas Jorge Amado tem outras razões para assumir a defesa do sincretismo “afro-católico”. A fim de descobri-las, é preciso volver à história da santa que sumiu.

Os personagens humanos que representam o candomblé nesse livro do mestre Jorge parecem mais hieráticos de que os próprios orixás. Já os representantes da Igreja têm aí uma caracterização menos uniforme, ainda que sejam tipos relativamente simples. Os clérigos do *Sumiço* a rigor se dispõem, como numa galeria, num arranjo simétrico. (Um espaço de honra é reservado para alguns sacerdotes reais, homenageados pelo autor: representantes da Igreja progressista que se destacaram na luta contra a ditadura, na “opção pelos pobres”.) A simetria indicada refere-se aos sacerdotes fictícios: dom Maximiliano, diretor do Museu de Arte Sacra, erudito, “mimoso”, pederasta, contrasta com o pároco de Santo Amaro, simples, rude, viril; eles até conflitam, por causa do sumiço da santa, mas a oposição não é irreduzível: aparecida a imagem, os dois se reconciliam. Mais agudo é o contraste entre o arcebispo, homem discreto, progressista, e seu bispo auxiliar, racista e reacionário. Entre eles não se dá conflito, pois as distâncias hierárquicas são guardadas; porém o terrível bispo hostiliza dom Maximiliano e o jovem cura de Piaçava, Abelardo Galvão – um padre moderno, de idéias avançadas, que defende os sem-terra. Jovem generoso, este gaúcho tem o seu antípoda no espanhol José Antonio Hernández – um sacerdote franquista, retrógrado. Os dois assumem papéis decisivos na intriga relacionada com a visita de Oyá, com os motivos do seu advento.

O narrador explica (p. 153) que a deusa veio “por Adalgisa e por Manela, cobrar o que lhe era devido, exemplar quem lhe faltara”; depois também conta que Oyá passou no terreiro de Alaketu e acolheu os pedidos de mais uma “filha”, a jovem Patrícia: pra que salvasse o padre Abelardo, ameaçado de morte por grileiros, e o fizesse amar a suplicante.

Assim, três casais centralizam o enredo principal da novela: Adalgisa e Danilo, Manela e Miro, Patrícia e Abelardo. Há que situar esses protagonistas na trama.

Adalgisa, “senhora de princípios”, formosa, porém fria e mal-humorada, “pesadelo da rua”, casada com o dedicado mas insatisfeito Danilo, é mestiça renegada: de proclamado sangue espanhol pelo lado paterno e de escuso sangue africano pelo materno, vem a ser fruto dos amores de um galego (Paco Negreiro) com uma crioula (Andreza de Yansã), de quem nasceram ainda Gildete, que desposou um barraqueiro do mercado, pariu três rebentos, depois enviuvou; e Dolores, mulher do filho de um padre com uma atriz italiana (uma diva de amores turbulentos). Mortos num desastre de automóvel, Dolores e o marido deixaram na orfandade as filhas Marieta e Manela, adotadas pelas tias: Gildete passou a criar Marieta, e Adalgisa encarregou-se de Manela, ambicionando fazer da sobrinha uma senhora do seu tipo. Adalgisa discrepa das irmãs no plano religioso: a finada Dolores era “feita” de Euá no candomblé da Casa Branca; Gildete recebe Oxalá; mas a triste heroína só quer saber das Chagas de Cristo, critica a mana por macumbeira, entrega-se toda a Jesus – que manda também no seu corpo e faz do marido da beata um “sócio menor” no leito conjugal: ela segue na cama as regras ditadas pelo confessor fascista.

Por seu lado, a pobre Manela, moça linda de dezessete anos, sofre nas garras da tia-madrasta, que lhe impõe horários rígidos, proibições draconianas: nada de bater pernas pelas ruas ou namorar, muito menos meter-se com candomblé, “onde o demônio se apossa

das almas dos cristãos”. A tremenda tia é mestra em castigos. Volta e meia dá umas bofetadas na sobrinha. Chega a surrá-la com taca de couro. Só deixou de espancar a moça depois de uma intervenção divina: foi quando a quis punir porque a tinha visto pela TV dançando na festa do Bonfim. A pequena tinha ido sem seu consentimento, com a boa tia Gildete. Na hora da “lavagem”, Manela foi tomada por Yansã, que então a possuiu pela primeira vez. A TV mostrou-a a dançar vestida de baiana, para escândalo da tia feroz. Mas no que Manela chegou e sua tutora quis dar-lhe a clássica surra de taca, houve uma surpresa: a sobrinha rebelou-se, tomou a chibata, que jogou longe, e declarou o fim desse castigo: “havia sido liberta da submissão pela passagem purificadora do orixá por seu corpo”. Adalgisa é que conheceu então uma espécie de transe violento, convulsivo. Ao recuperar-se, porém, a dama continuou uma fera, particularmente irreduzível na oposição ao namoro da garota (iniciado no Bonfim) com um rapaz negro de cabelo *black-power*, chofer de táxi: o “chimpanzé”, no dizer da terrível senhora.

Acha-se assim esboçada a trama básica. Mas é preciso reconstituir as preliminares de seu enredo para seguir-lhe o desenvolvimento.

A obsessão vigilante de Adalgisa com a castidade da sobrinha tem por motivo um preconceito racial e de classe, assim como um pudor doentio que se relaciona com a história amorosa da infeliz. Jorge Amado gasta um pequeno capítulo de quinze páginas (116-30) a narrar-lhe noivado e casamento; mais adiante dedica, todavia, um outro bem longo – 140 páginas, (179 à 219), 32% do livro – à(s) sua(s) atribulada(s) noite(s) de núpcias. Fica-se sabendo que Adalgisa teve um namoro muito puritano, “quase sem putaria”, de modo que chegou virgem ao matrimônio; e que seu defloramento foi um grande martírio. O marido padeceu com as negaças, mas teve sua parte de culpa no problema que adviria: sua “grossura” nupcial contribuiu para a frigidez da esposa. (O casamento foi salvo por pouco, quando ele

decidiu confortar-se com as prostitutas.) A frigidez se liga às enxaquecas, ao mau humor, ao rigorismo de Adalgisa; mas a explicação de tudo isso, o romancista faz remontar a sucessos muito anteriores. Há um preliminar mítico, teológico: quando Andreza de Yansã se iniciou, carregava no ventre uma criança – que, portanto, veio ao mundo comprometida com o orixá.

A criança que sofre a iniciação no seio materno é considerada um *abicun* (*abiku*) pelo povo do candomblé. Ao pé da letra, o *abiku* é alguém que “nasceu só para morrer”. Na mitologia nagô (e ewe), os neonatos que logo perecem são considerados crianças prodigiosas, cuja passagem rápida por este mundo manifesta um compromisso com o outro. Retê-los aqui vem a ser um desafio doloroso para os pais. No entanto, segundo se acredita nos candomblés, um *abicun* pode ter mudado seu destino, ganhando a possibilidade de permanência normal no mundo dos vivos, quando uma mulher se inicia em estado de gravidez. A criança que seria *abiku* vem à luz já iniciada: caso cumpra as exigências do deus, terá garantida a sobrevivência. Do contrário, estará condenada. Jorge Amado, a seu modo, enriquece esta doutrina (p. 234): se “cumpre as obrigações no rigor do zelo pela grandeza do orixá”, explica, o *abicun* “será uma pessoa igual às outras, com regalias e direitos”. Mas caso contrário, isto é, “se não reconhece sua condição, se a renega, não guarda os preceitos [...] vira clandestino, sujeito a desconforto e embaraços de saúde, não tem sossego, não usufrui de paz e de alegria, só escuta o que é ruim, só enxerga o que é feio. Macho, broxará ainda jovem garanhão, a rola murcha, muxiba inútil; fêmea, jamais sentirá na xoxota seca o úmido orvalho do prazer. O *abicun* que se abjura do Orixá e o ignora anda pelo mundo como se fosse cego, surdo e desumano, clandestino: um robô, um monstro, um *cazumbi*, em vez do coração tem uma pedra no vão do peito”. É o caso de Adalgisa. Quando ela completou sete anos, a mãe contou-lhe tudo sobre seu nascimento, falou das “obrigações” que a filha teria de

cumprir – porém não foi ouvida. Mais sete se passaram e a cena se repetiu, com o mesmo resultado. Andreza precisou oferecer, então, grandes sacrifícios, pra que a renitente sobrevivesse. Por fim, no vigésimo primeiro aniversário da escolhida, expirando um prazo fatal na conta do orixá, a pobre mãe teve de sacrificar-se, propondo a Yansã uma troca de cabeças: morreu em lugar da filha, que “espanhola, tinha outros compromissos, a coroa de espinhos, a cruz de Cristo, desprezava crendices e feitiçarias”.

Adalgisa quer que Manela siga o seu caminho de dama de princípios, branca: quer recalcar na sobrinha, como em si mesma, a negra, a mulher sensual. Quando descobre um bilhete do namorado da garota e o interpreta como um convite à fuga, exacerba-se: aconselhada pelo padre falangista, munindo-se de uma ordem obtida de um sinistro juiz de menores, encerra a tutelada no convento da Lapa, na Clausura das Arrepêndidas, onde pretende deixá-la trancafiada até que esqueça o noivo crioulo. A novela ganha, nessa altura, um corte folhetinesco bem exagerado. Vamos seguir-lhe o desenvolvimento.

À noite, Danilo fica sabendo do disparate da esposa e insubordina-se: à procura de meios de libertar a sobrinha, leva a notícia à casa de Gildete, onde a comunica, e também ao namorado da moça. Depois, na companhia de um sobrinho, recorre a um juiz de menores honrado, que lhes dá um bilhete para a superiora da Lapa, tentando obter, quando nada, a concessão da visita. O namorado de Manela, disposto a libertá-la “na marra”, consegue o apoio dos capoeiristas reunidos na Academia de Mestre Pastinha. Seguem todos rumo ao convento, pra onde também se dirige, na mesma hora, um outro cortejo, de parentes e amigos da mocinha enclausurada. Mas santa Bárbara antecipa-se e entrega pessoalmente a uma freira uma ordem de soltura em favor da garota (ordem devidamente carimbada, com a rubrica do juiz). A jovem, ainda vestida como noviça, sai para a rua – onde a deusa, com a aparência de uma negra “vestida com trapos

cor de vinho”, coloca em sua mão o *eiru*. Manela é avistada pelos grupos que vieram a seu encontro no momento do transe. Oyá, em seu corpo, escolhe o bom Danilo para “Pai Pequeno” da futura *iaô*; em seguida, suspende Miro como *ogan* e parte com seu cortejo para o terreiro do Gantois, onde mãe Menininha recolhe a neófita incorporando-a a um “barco de *iaôs*” já formado, para “fazer-lhe a cabeça”. Só no outro dia, Adalgisa é informada do acontecido e corre atrás do confessor. À tarde, os dois conseguem falar com o (mau) juiz, que nega ter determinado a soltura de Manela e autoriza a tia implacável a assenhorear-se da tutelada. Seguem, então, ela e o padre, com dois beleguins do juizado, rumo ao Gantois. Mas na avenida Cardeal da Silva, perto da ladeira do Gantois, dá-se a guerra. Tudo começa quando um “pau-de-arara”, que vinha tangendo um jerico, põe-se a dançar, e o animal o acompanha no bailado, atrapalhando o trânsito. Os dois beleguins, ambos gente de candomblé, dançam também para saudar Exu, que logo reconhecem. O padre, perplexo, pergunta o que isto significa; Exu lhe mostra a língua, e o jegue responde às interjeições do falangista com uma descarga de peidos. Encarada por Exu, Adalgisa estremece, à beira do transe. O padre tenta um exorcismo. Assim, enfrentam-se os contrários (cf. p. 383): “o fanatismo e a tolerância, o preconceito e o conhecimento, o racismo e a mestiçagem, a tirania e a liberdade, na peleja entre o *abicun* e o orixá, na guerra de Aluvaiá. Essa batalha se trava em todas as partes do mundo [...] não se lhe vê o fim”. Os beleguins do juizado de menores, em transe, são agora Xangô e Oxossi, que junto a Exu Malê dançam em torno de Adalgisa. Ela resiste, e o padre vai em seu socorro com o crucifixo, mas é enfrentado por Exu (v. pp. 383-4):

Sete Pinotes veio em cima do exorcista, acompanhado pelo jumento dançador. O atarracado vibrava a taca de couro, retirada da cangalha, o jegue bailava em ritmo de paso-doble, peidando, cagando, escoiceando[...].

Um belo coice prostra o sacerdote, de quem os orixás arrancam as roupas; despedido com uma tacada na bunda, ele corre nu uma boa distância, até refugiar-se na casa de um jornalista. Feito isso (cf. pp. 387-8),

os três encantados retiraram a cangalha do lombo do jumento e a puseram em Adalgisa, que se contorcia nos estertores do *abicun*. Um tanto grande em cima dos quadris, aformoseava ainda mais a bunda de Dadá, o rabo dos suspiros de Danilo.

Yansã tinha acabado de tomar posse completa de Manela, deixada em repouso na camarinha do Gantois; em seguida, desceu sobre Adalgisa. Assim (cf. p. 388), “quarenta anos depois de ter feito o santo, apenas concebida no ventre de Andreza”, ela “deixou o estado clandestino de *abicun*, assumiu a gloriosa condição de filha de Oyá Yansã”: a da cangalha, “tão citada nos fastos orais do candomblé”. Desse jeito, a heroína saiu a correr pela cidade, até ao mercado de santa Bárbara, onde Jacira de Odô Oyá oferecia um caruru de mil quiabos, muito concorrido. Lá estava também o bom Danilo. Eis que Olga de Alaketu tira uma cantiga, e é quando aparece, rompante, a Yansã da Cangalha, fazendo chegar seis outras em *iaôs* presentes à festa. Danilo, surpreso, reconhece a esposa na mulher da cangalha, “montada” pela deusa, que imediatamente lhe entrega a taca de couro e o suspende *ogan*, como Manela tinha feito com Miro. Por fim, Oyá entrega Adalgisa, a da Cangalha, aos cuidados do pai-de-santo Luís da Muriçoca para que a inicie, libertando-a “da dor de cabeça, do fanatismo, da ruindade” (cf. pp. 390-7).

Já então a deusa tinha propiciado outra intervenção milagrosa, empregando o seu preposto Exu Malê para frustrar a tocaia de um matador que visava o padre Abelardo, levado por Patrícia, sobre um trio elétrico, à filmagem de uma cena de Carnaval, no Pelourinho (cf. pp. 370-9); daí eles foram ao mercado de santa Bárbara. O padre sentia-se dividido entre o amor pela jovem e seu voto de castidade. Pa-

trícia finalmente o levou ao Jardim dos Namorados e o prendeu com um beijo. Ao protesto de Abelardo, de que “padre não pode casar”, a moça retrucou de forma irresistível, com um belo “pedido de amizade”; e ele se entregou (cf. pp. 425-8). Concluída então sua obra, Oyá aparece transformada de novo na estátua de santa Bárbara, no museu.

Vale a pena uma breve análise dos elementos deste enredo.

#### **IV. Viragens da santa**

As façanhas da deusa constituem uma série de metamorfoses, de conversões. Primeiro, ela mesma se converte, de estátua da santa branca (até esse momento imóvel) em mulata graciosa, depois em negra linda, a deslocar-se por toda a Bahia. Quando a imagem reaparece, já se completou a identificação da divindade ubíqua, orixá e santa: uma brancanegra, negrabranca, que traduz o sincretismo na cifra de uma fusão de raças, em hieróglifo da mestiçagem. A intensa movimentação de Oyá (ela navega, contida na imagem de santa Bárbara, pela Bahia de Todos os Santos, depois anda pelas ruas de Salvador e por fim voa sobre o Recôncavo) equivale a uma cifra da transformação que ela consagra. A dinâmica da metamorfose está associada também a certas características marcantes da deusa. Yansã é uma guerreira, amiga da rebeldia, libertadora. Quando vai soltar Manela, atrai um cortejo belicoso de capoeiristas, como que só para cercar-se de gente brava em sua epifania. Exuberante, ela sorri para seus protegidos, como o padre Abelardo; e desafia os adversários (representados pelo sinistro bispo auxiliar) com um riso de deboche, que a aproxima de seu servidor, Exu Malê. Sorriso doce para os amigos, cáustico para os inimigos. Da Senhora do Fogo vem ainda a boa risada que rompe com a hipocrisia: a que atijam seus irmãos divinos na luta cômica com o falangista, com zurro de burro e desparrames de roupa rasgada. Mes-

mo na visita que faz Bárbara Oyá ao soturno claustro das Arrependidas, ressoa uma gargalhada mal-encoberta da deusa, que não se contém (o riso surge sob a aparente celebração do pranto: ela carpiu com as descabaçadas em vésperas e matinas, horas canônicas...). Todas as suas aparições refletem uma bela ironia. Pode-se já percebê-la no jogo ambíguo de manifestação/ocultação que define seu advento: ela se mostra num sumiço, no qual sua figura se multiplica; vem em pessoa enquanto buscam um seu simulacro, tornado invisível quando ela se faz ver e, de passagem, é discretamente reconhecida por gente sábia, graças a sinais extraordinários: ao cuspo de fogo e aos chifres de búfalo da incógnita. A ironia de Yansã também desnuda contradições, arranca máscaras: ela toma de assalto a cabeça da “certinha”, engana os homens da lei, provoca passeata, acende tumulto, bebe sangue e cospe fogo, abrindo guerra: é bárbara mesmo... doce bárbara: procura amor e liberdade.

Outro elemento de seu caráter divino que o romancista destaca é a beleza sensual. Sua primeira manifestação já evidencia este traço de forma graciosa (cf. p. 21): “Num meneio de ancas, Santa Bárbara, a do Trovão, passou entre mestre Manuel e Maria Clara e para eles sorriu”. Jorge Amado adverte que nunca se saberá onde a deusa dormiu nessa visita à Bahia, ou com quem brincou a doce brincadeira. Depois insinua: conta o conto do fotógrafo que a viu no ateliê de Carybé, no nicho da prostituta bem-aventurada, onde havia pintadas “cenas curiosas, marotas, libertinas”. Registra que aí um frustrado violador da linda negra adormecida foi quase capado por São Jorge. Adiante, descreve sua Bárbara Oyá velejando nua no céu (p. 251). Essa caracterização de Oyá como bela e ardente corresponde ao modelo mítico: quem conhece os seus *oriki* e as suas histórias pode confirmá-lo. A ninfa do Níger é o tipo da *Magna Mater* que tem sob seu domínio a fecundidade (e a morte) rica em manifestações eróticas. No Brasil, não perde esta característica.

As conversões que Yansã opera no livro de sua epifania segundo Jorge Amado são antes de mais nada religiosas: envolvem uma iniciação e tocam o sexo, pois o ato místico cifra o coito. Mas são ainda conversões “terapêuticas”: perfazem uma cura, a reintegração de um aspecto da pessoa que estava bloqueado. Representam uma libertação.

O padre Abelardo é descrito como um sacerdote digno, que não receia morrer em defesa de seus paroquianos. Pertence à Igreja dos pobres, a mais autêntica. Seu catolicismo não o limita: pronto ao diálogo, ele nada tem de fanático ou hipócrita; sobe a um trio elétrico, vê um Carnaval sem se escandalizar, mostra-se disposto a assistir a uma festa de candomblé. Não é de anátemas. Mas, em contradição com seu humanismo, obedece a um preconceito: resiste ao amor que sente por sua bela amiga, em nome de um voto injustificável. Quando pensa na luta pelos sem-terra, lembra-se de sua avó a exigir-lhe, no dia de sua ordenação, que fosse “um padre inteiro”. A boa senhora certamente queria dizer íntegro... O jovem clérigo volta a lembrar-se da expressão avoenga ao evocar, arrependido, um beijo trocado com Patrícia. Caído em pecado mortal, seria ele um padre inteiro?... Por outro lado, se fossem fundados os comentários risonhos dos peões de sua fazenda sobre os amores da patroa com um clérigo, que seria para ela um padre inteiro? A mesma pergunta ele se faz na garupa da moto de Patrícia, agarrado à moça para não cair, cheio de um desejo proibido; não consegue impedir-se de responder, como se falasse a avó, que um padre tem ovos como todo mundo. Noutra passagem em que descreve suas aflições eróticas, o narrador comenta (p. 425) que “haviám-no capado mas esqueceram-se de lhe tirar os culhas, contradição moral e física, antidialética” Essa limitação que Abelardo sofre, ele a supera graças a sua amada. A declaração de Patrícia, evocada em discurso indireto, é um trecho de grande beleza (pp. 425-8): Jorge Amado mostra, aí, na expressão do sentimen-

to da mulher apaixonada, uma intensidade lírica que lembra canções de Chico Buarque. Patrícia não se esquece de dizer ao querido que Oyá o salvou, que para isso ganhou uma cabra. Explica ao padre que lhe comprou a vida a este preço: Oyá recebeu a vítima, anulou a sentença de morte e escreveu no lugar a palavra amor. A indicação da troca sacrificial que envolve o amor tem uma ressonância mística: no mesmo discurso, Patrícia se compara, ela mesma, a uma cabrita e é como a chama o narrador: cabra de Yansã. No fecho deste Cântico dos Cânticos sincrético, o bom sacerdote deixa de ser o donzelo mutilado por um preconceito: torna-se um homem completo. Ou seja, nos termos em que o narrador diz-lhe o pensamento, “um padre inteiro, avó, com a graça de Deus”. A cura/inteiração/conversão de Abelardo (“Vais ser um Padre ainda melhor e mais porreta, um Padre para ninguém botar defeito”) dá-se através de sua união com uma jovem exemplarmente mestiça: uma morena cor de jambo, olhos azuis, rosto de índia pataxó. E o enlace que liga o sacerdote católico com a *iaô* é em si mesmo, por certo, uma convincente metáfora do sincretismo.

Também no caso de Manela (que tem sangue de italianos, espanhóis, negros, descende de padre com diva e de *iaôs*) é possível falar em uma conversão. Esta se processa em dois momentos decisivos. O primeiro deles tem por cenário a festa do Bonfim. Antes da lavagem em que assumiu pela primeira vez um lugar entre as baianas, Manela era submissa à tia repressora. Ao pôr o traje característico de negras de candomblé, já a moça consumava o retorno a uma origem negada. Assim ela participou de um rito de purificação, que cultua o Grande Deus negro na basílica cristã (Jorge Amado recorda que antes a igreja toda era lavada, “celebrava-se Oxalá no altar de Jesus”, e profetiza: “um dia voltará a ser assim”). Em seguida expõe, a seu modo, a teologia da festa: Nosso Senhor do Bonfim, que chegou de Portugal “no voto de um naufrago aflito”, e Oxalá, que veio da costa africana “no

lombo em sangue de um escravo”, aí se encontram e “se confundem, são uma única divindade brasileira”; cf. pp. 50-62). Em meio ao ritual dirigido ao grande purificador, Manela foi possuída por Yansã. A deusa partiu de súbito como veio, mas (v. p. 62, grifo meu) “Levou embora, para enterrar no mato, a imundície acumulada” – a covardia da moça. Logo depois, nessa mesma festa, ela encontrou seu amor: quando já estava livre do medo e da hipocrisia.

O segundo momento de conversão de Manela corresponde à interferência miraculosa da deusa, que a retira da clausura da Lapa e toma-lhe o corpo. A “conversão” dá-se no arrebatado, que termina por conduzir a moça ao terreiro onde ela se iniciará. Antes de levá-la de um para outro claustro (da água pro azeite, do branco ao negro), Oyá executa em seu corpo um rito significativo: “suspende” Miro, o namorado da *iaô*, como seu *ogan*.

Neste ponto, deve-se assinalar uma grande alteração feita pelo ficcionista na matéria utilizada no romance. A alteração é certamente legítima, visto que o autor não pretende fazer etnografia, mas arte; quem ler sua obra como um documento, estará sujeito a muitos equívocos. Isto merece ser frisado: a imagem mais divulgada do candomblé deve a Jorge Amado sua difusão pelo mundo inteiro; todavia, entre essa imagem e o referido culto, por vezes há uma diferença enorme. Não se trata aqui de corrigir o romancista, coisa que não teria sentido. Trata-se de examinar as alterações que ele faz quando descreve certos ritos, pois essas mudanças são significativas de sua ideologia; entre outras coisas, exprimem seu entendimento do sincretismo.

Na passagem do transe de Manela diante do convento da Lapa, Jorge Amado alude a um rito do candomblé, muito diferente do que ele aí fantasia. Em primeiro lugar, só um “santo feito”, ou seja, o orixá de uma pessoa já iniciada pode “suspender *ogan*”. A cerimônia sempre se realiza num terreiro, durante uma festa pública, ao som dos atabaques. Cifra a designação de um homem por um santo, para o

estabelecimento de um vínculo entre os dois, vínculo traduzido em termos de parentesco ritual. Este laço de parentesco simbólico envolve a *iaô*, que daí para diante chamará de “pai” o *ogan* de seu santo, e se comportará para com ele de acordo com o código desta relação de status, de acordo com as injunções da *role-relationship* que a terminologia indica. A designação que o rito encerra é feita necessariamente em presença da comunidade religiosa do terreiro, a que também vincula o assinalado. Deve ser testemunhada pelo “povo de fora”, que acorre à festa. Realiza-se mediante um discurso coreográfico: a *iaô* possuída pelo santo faz uma breve mesura diante do homem escolhido para *ogan* e dá-lhe o braço; depois, segue dançando desse jeito com ele, em torno do poste central do salão de festas; deixa-o, por fim, diante dos atabaques, onde *ogans* mais velhos suspendem o neófito – deitado em seus braços, face para o alto – e assim o carregam dançando, até dar pelo menos três voltas; por fim, eles o depositam em lugar de destaque, onde os “santos manifestados”, as autoridades religiosas e demais pessoas vão cumprimentá-lo. Trata-se de um primeiro rito de passagem, lance preparatório indispensável a fim de que a iniciação se consuma. Reconhece-se o seu caráter iniciático até pelo interdito de carregar, daí por diante, o indivíduo que foi “suspenso” como *ogan*: idealmente, isto só lhe acontecerá depois de sua morte, na hora do enterro. O ganho da condição de “*ogan* suspenso” equivale, pois, à morte simbólica do indivíduo profano e sua entrada no domínio do sagrado. Os ritos da confirmação, que podem ser realizados muito depois, incluem um período de clausura e a solene “saída” do *ogan*, conformando as etapas liminar e pós-liminar de uma complexa seqüência iniciática. O “*ogan* suspenso”, embora não seja plenamente iniciado, já integra o grupo de culto da casa onde se deu a cerimônia. Assume obrigações para com esta, mas principalmente para com o orixá que o elegeu. Torna-se também responsável pela “feita” ou “feito” cujo santo o

distinguiu. A relação entre eles é respeitosa, calcada no modelo da relação pai-filho, com o emprego do tratamento correspondente. O comércio sexual entre a *iaô* e o *ogan* de seu santo é absolutamente interdito, constituindo incesto e sacrilégio.

No romance de Jorge Amado, a jovem Manela é tomada por Yansã logo que deixa o convento da Lapa, ainda em trajes de noviça – e prontamente sai a dançar pela rua, onde saúda seus diletos com o abraço ritual (p. 312): “Começou por Gildete, abriu os braços para neles acolher a tia e protetora. Gildete vacilou nos pés, cuspiu para os lados, arrancou os sapatos e foi Oxalá quem correspondeu ao abraço de Yansã [...] Oyá prendeu tio Danilo junto ao coração e lhe entregou o eiru para significar que ele seria seu pai pequeno [...] Chegou por fim a vez de Miro: respeitoso, reverente, ele aguardava. Oyá dançou para ele os passos da guerra e da vitória: o corpo do encantado estremeceu, a boca se encheu de cuspo, ronco de amor a voz, deusa e namorada. Segurou Miro pelas pernas e o suspendeu ogã de Yansã ali em frente ao convento. Vestida de noviça”.

Jorge Amado dá o nome de “pai pequeno” ao familiar que resgata a *iaô* no leilão ritual, ao fim do ciclo iniciático. No candomblé, todavia, “pai pequeno”, ou *ajibonã*, vem a ser um co-iniciador. Danilo em parte alguma do romance é identificado como iniciado no candomblé, portanto, não poderia ter o papel que este nome designa.

Aqui, a divergência limita-se ao emprego de um título. Já no caso da escolha de Miro pela Yansã de Manela como seu *ogan*, a coisa é mais complicada. O comportamento da santa, ao exprimir-se diante do noivo da moça como “deusa e namorada”, seria julgado completamente absurdo por um membro do candomblé: Yansã, neste episódio, se confunde com sua “filha” de maneira teológica e ritualmente impensável na perspectiva desta religião. Note-se ainda que “suspender *ogan*”, no candomblé de verdade, não implica uma proeza atlética da *iaô* em transe. Por fim, caso a Yansã de Manela suspendesse Miro como seu *ogan*

num terreiro real, estaria com isso interditando relações sexuais entre os pobres noivos. Cabe perguntar por que Jorge Amado, nessa passagem, altera tanto o modelo do rito a que se refere. E a alteração não se dá uma vez somente: quando Oyá, no corpo de Adalgisa, encontra o marido desta no mercado de santa Bárbara, entrega-lhe a taca de couro (insígnia da Yansã de Cangalha) e o suspende aí mesmo como *ogan*, que nem Manela tinha feito com Miro. Que significa isto?

Talvez se encontre a resposta examinando a conversão de Adalgisa, a mais radical e espetacular de todas. A rigor, ela constitui o eixo do romance.

Adalgisa é a mulata inautêntica, pernóstica, que não reconhece sua origem negra: valoriza apenas o sangue espanhol, que tem da parte do pai. Até se considera espanhola, cultivando suas relações com a colônia para o sublinhar. Ao mesmo tempo, enquanto mulher, prende-se ao papel de senhora, seguindo princípios que combinam preconceitos sexuais, de raça e classe. Adota um catolicismo fanático, marcado pela intolerância religiosa: tem um confessor fascista. Jorge Amado se vale do símbolo mítico do *abiku* para assinalar a violência que ela comete contra a própria identidade. Como *abiku*, ela tem um compromisso “pré-natal”: ligações inatas, que todavia esquece e recalca. Este compromisso simboliza seu vínculo com uma origem negra repudiada. É a mãe Andreza, é a matriz africana que ela rejeita e busca desconhecer. Mas o esquecimento das origens uterinas vai refletir-se numa privação mutiladora que afeta sua existência e sua identidade: a criatura se torna ruim, faz-se um tormento e uma sofredora, até porque não conhece “o bom da vida”: é sexualmente fria. Ora, na teologia amadiana, frigidez e impotência punem a infidelidade do *abicun*, que a negação do laço de origem torna *cazumbi*: a deficiência sexual equivale à morte em vida, quinhão de quem renega o compromisso com a matriz vivificante. Pode-se dizer que Adalgisa encarna uma contradição: é ruim sendo “boa”; sua frigidez contrasta com seu “rabo de

Afrodite”. O amoroso Danilo, em poesias de noivo, louvou-lhe a face de cigana “malaquenha” e as “nádegas de hotentote” (cf. p. 128). Essa heroína tem, pois, a característica mais notável que, na obra amadiana, assinala feminilidade e negritude reunidas numa só excelência física. Mas justamente o seu principal encanto, a mulata renegada subtrai ao desfrute do marido.

Na obra de Jorge Amado, o mulato, o tipo humano que constitui “naturalmente” a negação do racismo, é o protótipo do brasileiro. Neste *Sumiço da santa*, os personagens que encarnam a ideologia racista são dois estrangeiros: o padre José Antonio Hernández, espanhol, e o bispo auxiliar dom Rudolph, alemão. Parece uma maneira indireta de afirmar a nossa “democracia racial”. Há, porém, uma exceção muito contraditória no quadro: Adalgisa, a mulata, é também racista, de um modo “antinatural”, pode-se dizer: ela esquece o ventre onde foi concebida, essa *abícun*. Mas lembre-se: ela se considera espanhola. Quer dizer, repudia a identidade brasileira. Um indicador amadiano dessa rejeição é a frieza com que, nas relações conjugais, Dadá sonega a “preferência nacional”. Assim Jorge Amado criou o tipo da “mulata desnaturada”. Porém cuidou de propiciar-lhe uma conversão espetacular, equivalente ainda a uma cura (da ruindade, do racismo, das enxaquecas, da frigidez). A terapia é brutal.

Na construção da cena decisiva, Jorge Amado mostra um humor poderoso, dionisíaco, criando uma teomaquia farsesca com acentos que evocam a comédia aristofânica e tem qualquer coisa de rabelaisiana. O exorcismo revertido é um achado. A fuga do padre nu estabelece o clima de apocalipse carnavalesco que anuncia a crise pânica da heroína, cercada por três deuses e um animal. A desnudação e o sutil flagelamento do confessor covarde (que ao levar, já nu, uma tacada na bunda, abandona às carreiras a pupila) atingem de certo modo a heroína. Resultam eficazes nela, na mulher simbolicamente despida de suas defesas doutrinárias e golpeada por um abalo irrepri-

mível: toda a artificialidade social que exprime a figura do homem sexualmente “neutro” (o sacerdote preso à batina, o padre “que veste saia”) some de repente do mundo de Adalgisa na fuga nua do clérigo, e ela se vê cercada por quatro Machos poderosos que exprimem a força da Natureza (os orixás de Jorge Amado são Natureza, antes de mais nada). Ainda que seja Yansã quem vai possuir a acosada, este seu transe que os Grandes Machos induzem assemelha-se a uma curra mística, que chega a termo quando os deuses tiram a cangalha do jegue e a colocam nas costas da mulher. O primeiro efeito dessa operação decisiva é ressaltar o traseiro da indócil mulata, o rabo dos suspiros de Danilo – o grande beneficiário da transformação de Dadá.

Ele está bem representado na cena do transe. Jorge Amado descreve o herói como um mulato bem apessoado, calmo, afável. Ex-craque de futebol, ele ganhou, nos estádios, o apelido de príncipe Danilo, por sua virtuosidade no trato com a pelota. Seus amigos, frisa o romancista, continuaram a chamá-lo desse jeito devido a sua elegância de dândi (cf. p. 121). O autor também atribui a Danilo créditos de “ganhão” (cf. pp. 197-9), apesar de que em sua casa era a mulher quem cantava de galo (cf. p. 261). Explica que ele a amava, e era otimista, tanto que, apesar das restrições impostas pela cara metade, nunca perdeu a esperança de uma posse mais completa: dormindo e acordado, sonhava enrabar a esposa (cf. p. 117). Mas o fato é que ele se submeteu às normas de Adalgisa. Depois de ter revelado sofreguidão nas núpcias, acomodou-se também neste aspecto – compensando-se nos castelos. No fim das contas, mostrou-se impotente para conter os desatinos da esposa e para desfrutá-la de maneira plena. Na regra de Vanzolini, era homem de menos...

Já explico: refiro-me ao samba *Maria que ninguém queria*, de Paulo Vanzolini, no qual se exprime bem um artigo crucial do código machista brasileiro. Na história deste samba, a ingrata musa, depois de

ter sido “produzida” pelo poeta (“Levei no dentista, paguei a modista/ Ensinei a falar”), resolveu abandoná-lo. Passado algum tempo, no entanto, reapareceu com saudades e

*Propôs que eu voltasse,  
que eu compartilhasse de tudo que tinha  
Jurou-me ser minha, toda, todinha  
Com uma exceção natural.  
Eu não levei a mal  
Mas no mesmo momento já recusei  
Seu oferecimento  
Orgulho eu não tenho  
Mas sou homem demais pra  
cinquenta por cento.*

A rigor, o código sanciona também (com uma relativa desqualificação) a mulher infratora: a frieza de Adalgisa exprime-se, inclusive, no fato de que ela só dá cinquenta por cento.

A frustrada macheza do marido que a mulher governa, e que não consegue possuir de todo, exprime-se de uma forma simbólica num tonitruante protesto anal: Danilo torna-se “peidorreiro”... Quando entra em choque com a esposa, tem crises dessa manifestação de estrépito (cf. pp. 261 e 266) – mais um aspecto da contradição que ele vive, pois a elegância o distingue.

Um craque de futebol pode ser comparado a um dançarino, pelo menos com tanta pertinência quanto um guerreiro homérico; e o príncipe Danilo com certeza tinha pé-de-valsas – como o jegue peidorreiro que figurou entre os mistagogos de Adalgisa. (Embora Jorge Amado não se refira a isto, o apelido do herói evoca o nome de um sucesso musical de João de Barro, muito apreciado nos salões de dança, na época que corresponderia à juventude da criatura.) Em suma, o dândi com meteorismos passou de amante sôfrego a submisso; o garanhão foi dominado pela mulher, como diria o povo, “que nem uma besta”...

O jegue é popularmente caracterizado, no anedotário do Nordeste, por dois traços opostos: por um lado, pela sua paciência e docilidade (excessiva: só por isso ele é besta); por outro, pela sua desmesura sexual. O jegue “embandeirado” (o jumento sexualmente excitado, com o pênis à mostra) é símbolo do amante sôfrego, incapaz de conter-se. E a expressão popular “taca de jegue” designa o falo.

Portanto, pode-se dizer que o príncipe Danilo está metaforicamente em cena com mágicas orelhas de burro, no transe crucial da amada.

Ele bem gostaria de aplicar um pontapé no confessor de sua esposa. Por sinal, Dadá ficou submissa ao marido (a princípio dominado, “besta”) depois que os orixás transferiram para o lombo dela a cangalha do jegue místico. Aparentemente, Jorge Amado assim corrige uma “anomalia” das relações conjugais destes seus personagens. Note-se que Oyá, no corpo de Adalgisa, ao deparar-se com Danilo em pessoa, antes de o “suspender” como *ogan* (o que na liturgia amadiana foi o equivalente a carregá-lo nos braços da esposa) entregou-lhe a taca preciosa. Nesse momento, já estava bem garantido *the taming of the shrew*, coisa que o pai-de-santo iria consumir na camarinha. De fato, com a iniciação, foi completa a mudança (cf. p. 423; grifo meu): “Adalgisa domada, jovial, livre de enxaquecas, daquelas dores de cabeça e do padre confessor, virara pelo avesso, e, sem deixar de ser uma senhora, era uma pessoa igual às outras”. Transformação muito positiva: o autor felicita a heroína.

Aparentemente, ela se descobriu como mulher e mulata depois de correr pelas ruas de Salvador com uma cangalha nas costas. Frigidez acabou, pois Yansã cuspiu fogo nas partes da renascida. E um balanceado sincretismo tornou-a ainda mais sedutora (cf. p. 432). A prova dos nove, a consumação da terapia, teve a participação de Danilo, que finalmente realizou o seu grande sonho: o segundo “descabaçamento” da esposa (p. 433), por fim enrabada... A conversão de Adalgisa não significou nem o abandono do catolicismo, nem o total desprezo dos

seus princípios. Ela tornou-se católica e candomblezeira: aprendeu a transar dos dois lados...

Ao descrever a realização mística e sexual de sua heroína – que, como sugere, desse modo se tornou mulata autêntica, “mulher cem por cento”, em código de Vanzolini –, Jorge Amado deu nova e inesperada expressão simbólica ao sincretismo.

O autor relaciona com a iniciação no candomblé a grande mudança operada na vida de Dadá. Isso talvez indique o sentido de uma interpretação amadiana do culto dos orixás. A pergunta deixada em suspenso, sobre o motivo que leva este romancista a alterar radicalmente o modelo de certos ritos a que ele se reporta, pode agora ser enfrentada, situada num contexto mais amplo.

## V. O sexo dos santos

Considerando as descrições do transe e dança do candomblé feitas por Jorge Amado em *Jubiabá*, Doris Turner<sup>5</sup> concluiu que ele desqualifica a religião afro-brasileira enquanto religião e a reduz a mera manifestação erótica. A forma como esse autor descreve o arrebatamento do orixá é mais um ponto em que ele se aparta do modelo na sua transposição artística: ele às vezes se compraz na pintura de transe espasmódicos que tem maior semelhança com piti de punk do que com “chegada de santo”. Mesmo quando não exagera muito, sucede-lhe incidir no grotesco. Assim é no caso da tia Gildete, que ao ser tomada por Oxalá (cf. p. 312; grifo meu) “vacilou nos pés, cuspiu para os lados, arrancou os sapatos”. De fato, vacilar, baquear, livrar-se do calçado, são gestos característicos de quem “cai no santo”; mas o transe cuspidor não é conhecido no candomblé.

Um simbolismo erótico inconsciente talvez assinale esta passagem: a saliva com frequência o conota (na gíria baiana, por exemplo, usa-se a forma cuspir por ejacular; uma bela mulher “dá água na boca” aos

homens, etc.). Esta relação simbólica tem vigência também no sistema nagô, no qual o deus Oxalá, patrono da fertilidade, caracteriza-se como o grande senhor do axé dos fluidos brancos da vida – o axé presente na saliva, no esperma, nas secreções vaginais. Só que nem por isso o grande orixá se manifesta cuspiendo. Jorge Amado é que insiste muito na salivação erótica: no momento em que Yansã, no corpo de Manela, dirige-se a Miro como “deusa e namorada”, diz o narrador do *Sumiço* que “o corpo do encantado estremeceu, a boca se encheu de cuspo”. Com o mesmo teor, ele já fizera em *Jubiabá* uma descrição do transe muito cabulosa:

Oxalufã, que era Oxalá velho, só reverenciou Jubiabá. E dançou entre as feitas até que Maria dos Reis caiu estremunhando no chão, assim mesmo sacudindo o corpo no jeito da dança, espumando pela boca e pelo sexo.

Isto certamente não tem nada a ver com o culto dos orixás.

As cenas de danças de candomblé que Amado representa não fazem justiça à riqueza coreográfica deste rito. Geralmente, ele as resume num debuxo vago, ou num apanhado grosseiro de movimentos lúbricos. De acordo com Doris Turner, a dança religiosa afro-brasileira vista pelo autor de *Jubiabá* sugere uma excitação animalesca. Por isso, ela diz que as imagens utilizadas no referido romance para descrever o candomblé implicitamente negam-lhe o caráter de uma religião, à medida que o reduzem à expressão emocional de sensualidade e erotismo primitivos.

Já o *Sumiço da santa* aborda duas religiões – e as contrasta, em certa medida, ainda que o autor defenda o seu entrelaçamento sincrético. Esse livro oferece, pois, uma ótima oportunidade para o exame do pensamento de Amado acerca do valor religioso. Ora, aí, acha-se nítida e vigorosamente marcada a associação do rito do candomblé com a experiência erótica: Adalgisa só depois de “feita” cura-se da frigidez e inicia de fato a sua vida sexual; Manela, na festa em que primei-

ro sofre o arrebatamento do orixá, também encontra seu amor (mais tarde, supera o interdito do casamento graças à deusa negra, que consagra sua ligação com o amado: o rito de “suspender *ogan*”, na interpretação do romancista, que faz a *iaô* em transe carregar o eleito, é uma clara metáfora de ligação amorosa); Patrícia, a cabra de Yansã, troca a morte do querido pelo amor em que o inicia, graças a um sacrifício celebrado de acordo com o rito dos orixás no terreiro de Alaketu. O autor conta, pois, iniciações religiosas que são, ao mesmo tempo, via de núpcias: Adalgisa é “redeflorada”, Manela garante o noivo, Abelardo (no transe de tornar-se um melhor padre) vem a ser “desdondelado” por uma *iaô*.

Muito claramente, o ato místico da “feitura de santo”, na novela amadiana, cifra a união sexual, o coito que prenuncia.

Que avaliação do candomblé faz assim Jorge Amado?

## VI. Intervalo: ecumenismo e comunismo

Neste romance (e em toda a sua obra), mestre Jorge fala de babalorixás e ialorixás sempre com profunda simpatia. Já o clero católico tem um tratamento menos uniforme no *Sumiço da santa*: se o arcebispo é caracterizado como um bom homem, seu bispo auxiliar encarna a má fé, o racismo, a estupidez retrógrada. Dom Maximiliano é simpático e inteligente, mas um tanto ridículo. O bondoso padre Téó, com sua rudeza, faz também uma figura cômica. Já o confessor espanhol de Adalgisa é simplesmente o vilão da novela, um monstrinho. A conclusão se impõe: pelo menos em comparação com o catolicismo, Jorge Amado privilegia o candomblé. Por sinal, no clímax do romance, os orixás, às gargalhadas, derrotam e humilham um fanático da Igreja de Roma. O representante fictício dessa Igreja mostrado de modo mais favorável (o belo e bom padre Abelardo) é descrito como um homem incompleto, que só alcança a sua inteireza graças ao amor de uma *iaô*.

Na novela do *Sumiço*, o candomblé está associado com a realização erótica, e o catolicismo, com a repressão sexual. Nem é preciso dizer o que Jorge Amado acha melhor.

Mas ele também se mostra receptivo a valores católicos. O romance quer-se ecumênico, e numa passagem significativa ele o diz com toda clareza, quando fala de um personagem comunista que todos os anos aluga casa na Ribeira e participa da novena para pagar promessa ao Senhor do Bonfim. Esconjurando qualquer ironia, comenta o narrador (p. 70): “Para pagar promessa? Mas não era Giovanni comunista, e dos mais convictos? E em que uma coisa impede a outra? Que vêm fazer aqui as patrulhas ideológicas? Fora! Depressa! Vão-se às quintas dos infernos, vão-se à puta que as pariu! Não cabem patrulhadores nestas páginas ecumênicas”.

No mesmo romance (cf. pp. 289-90), Jorge Amado reverencia um sacerdote assassinado pela ditadura, celebra mártires católicos e da esquerda. Homenageia ainda o abade dom Timóteo, lembrando a coragem com que ele protegeu os estudantes perseguidos pela polícia, ao dar-lhes abrigo na abadia de São Bento, por ocasião de uma famosa passeata; recorda também que ele celebrou com missa de ação de graças o jubileu sacerdotal de mãe Menininha. A homenagem a dom Timóteo serve-lhe de pretexto para evocar sacerdotes católicos que tiveram, na Bahia, um papel significativo, como o padre Antônio Vieira. Jorge Amado mostra assim profundo respeito por uma parte da Igreja com cujos valores cristãos se identifica. Desde o começo ele a vê cindida. É o que revela sua descrição de uma espinhosa entrevista do padre Abelardo com dom Rudolph (p. 160): vê aí o confronto de dois exércitos de Cristo: opostos, inimigos.

Ao fazer o elogio de dom Timóteo, o romancista lembra que antes de tornar-se monge ele foi casado e teve filhos. Sublinha também a dedicação do abade à causa dos pobres, e sua atitude aberta. Sente-se uma identificação muito profunda entre o autor e o tipo de catolicis-

mo que o monge homenageado representa. Esta identificação tem um fundamento claro. A ética judaico-cristã constitui uma das bases do pensamento comunista – inseparável de um ideal messiânico. O comunismo tem jeito de religião laica. Os PCs freqüentemente se comportaram como igrejas, de ambição universal (isto é, católica), com uma orientação “ultramontana”, cismas, ortodoxias, heresias, canonizações, excomunhões, martirológios, expurgos, reformas, uma complexa administração de carismas, uma tensão profunda entre a disciplina hierárquica e os valores comunitários, entre a afirmação de uma espécie de Providência histórica e o sentimento do desafio de uma indefinida possibilidade redentora... Ao criticar o dogmatismo na Igreja de Roma, Jorge Amado aparentemente também quer exprimir uma posição que assumiu no seio do movimento comunista. De algum modo, sente-se em casa no conflagrado território cristão, junto à batina do monge admirado.

Por violentos que sejam aí os ataques a aspectos do catolicismo, *O sumiço da santa* respira também um sentimento católico profundo, perceptível até nos arrebatos satíricos do profeta gozador...

Agora cabe ressaltar uma de suas críticas à religião de Roma.

## VII. Retorno aos santos: sexo e valor

No elogio de dom Timóteo, Jorge Amado lembra que o monge conheceu o amor carnal. Acha-se aí, a meu ver, um discreto protesto contra o celibato dos sacerdotes. Mas na fala que precede a “conversão” de padre Abelardo, na inspirada boca de Patrícia, este protesto se torna veemente, embora carregado de um lirismo salomônico. O padre Abelardo é curado (pelo axé) da impureza que a abstinência sexual representa. Salva-se dela (e da morte), com ajuda de um orixá, porque tem amor verdadeiro à humanidade. Além disso, não é dogmático. Jorge Amado indica assim que dogmatismo intolerante e re-

pressão sexual constituem dois pecados mortais do catolicismo, pecados cuja redenção o encontro com o candomblé torna possível. O erotismo lhe aparece, pois, como um valor que define a própria essência da religião dos orixás.

Uma simbologia nupcial marca a iniciação no candomblé – do mesmo jeito que assinala os ritos de ingresso em muitos outros cultos, pelo mundo afora. A associação entre “feitura de santo” e realização amorosa tem inegável fundamento. O culto dos orixás está longe, contudo, de ser um domínio de absoluta franquia no que tange ao sexo: a admissão de uma pessoa numa “família de santo” faz logo ampliar-se para ela o alcance do interdito do incesto; além disto, o “feito” submete-se a normas severas, que incluem regras de abstinência vigentes não apenas na iniciação, mas em diversas situações rituais. Muitos desempenhos da liturgia básica do candomblé só se perfazem nesta condição.

Em todo caso, o candomblé vem a ser uma religião em que o elemento místico prevalece; e toda mística é uma erótica, tem no erotismo uma fonte criadora.

No culto dos orixás, a expressão do mistério se dá por intermédio da dança, que conduz ao entusiasmo e o realiza. Neste sentido, trata-se de um culto orgiástico. Mas, interpretá-lo do jeito como Penteu quis entender o rito dionisíaco, é também um equívoco desastrado.

Seja como for, verifica-se aí um contraste sério entre o *ethos* cristão e o do candomblé: no cristianismo, o sexo foi primeiro associado ao demoníaco (o fiel tinha de lutar o tempo todo contra o Diabo e a Carne, ambos inimigos da alma) e depois quase totalmente dessacralizado. Já no culto dos orixás, o sexo tem uma sacralidade positiva, que se exprime com uma simbologia muito rica: tem um encanto realmente divino.

Só que Jorge Amado às vezes termina empobrecendo a força erótica e religiosa do rito, dos símbolos, das danças e transes do candom-

blé, quando os traduz de forma canhestra, como expressão de uma sensualidade brutal. Interferem nisto, segundo creio, vários fatores: influências de um código estético “realista” muito limitador, reflexos de um etnocentrismo inconsciente e um pouco de perversidade católica.

O realismo de Jorge Amado passa pela consagração de uma ingenuidade dos heróis populares, que às vezes ele infantiliza, torna docemente boçais. O etnocentrismo tem aí um campo no qual deita e rola... De fato, belos corpos com instintos soberanos e uma pureza que é a da mente simples, aberta ao mistério de um mundo mágico, são, quase sempre, os traços definitivos dos heróis negros do romancista baiano. Ora, a atribuição, a um grupo étnico dominado, de capacidades mágicas e de uma sexualidade privilegiada (que contrasta com sua limitação intelectual), constitui, segunda mostra Leach, *leitmotivs* do etnocentrismo, em todo o mundo (cf. Leach, 1985:136-51).

Estereótipos desta classe marcam a obra amadiana com uma negatividade apenas ultrapassada pela força de uma imaginação muita poderosa – ou pelo sincero amor que o romancista dedica aos seus heróis negros e mulatos.

Seja como for, uma coisa é certa: ele não enxerga na sensualidade um defeito da religião dos orixás. Pelo contrário, vê aí uma riqueza: no que respeita a esse plano da moral sexual, ele aparentemente considera o candomblé superior ao catolicismo, à fé cristã. Quando diz que Jorge Amado desqualifica o candomblé enquanto religião porque o reduz a erotismo, Doris Turner implicitamente se reporta a um critério puritano para definir o que seja verdadeira religião. Será que ela consideraria uma religião legítima a dionisíaca, com suas falofórias, bebedeiras, delírios e hierogamias?<sup>6</sup> A seu ver, haverá nisso muito ou pouco erotismo?

Talvez a socióloga ache Aristófanes um escritor sacrílego, por causa da comédia *As rãs*; ou despreze a religião que admitia, no festival de

um deus dos maiores, a encenação de uma peça na qual ele é tratado de forma irreverente. Temo que Doris Turner reprove os erês porque falam palavrões nos terreiros, comportam-se, às vezes, de maneira selvagem e até arremedam os orixás, em mimos alegremente grotescos.

É possível que o critério de apreciação dos valores religiosos de Ms. Turner não coincida com o de Jorge Amado: para este, o puritanismo e a atitude dogmática é que desqualificam a religião.

Em todo caso, a crítica americana acerta quando aponta no painel do candomblé feito pelo autor de *Jubiabá* uma acentuação obsessiva do erótico, uma insistência em caracterizar a dança religiosa dos terreiros como selvagem, de uma sensualidade bruta: existe aí uma redução empobrecedora. A dança de Rosenda Rosedá, por exemplo, sugere um rebolado furioso, em que a heroína aparece transformada em sexo, coxas, nádegas; suas ancas que enchem um circo do teto até a arena podem fazer jus ao delírio de um materialista católico, mas não cabem nas cerimônias de um *ebé*. Jorge Amado acaba por encobrir sob essas imagens desatinadas o belo erotismo do culto que o encantou – erotismo que ele assim certamente distorce. A admirável variedade da coreografia do candomblé, sua força e sutileza ficam obscurecidas: e a riqueza simbólica do culto dos orixás muitas vezes se dilui na superficial apreciação amadiana. Assim como a idealização que ele faz de mulheres e negros reincide no vezo de “naturalizá-los”, sua leitura do rito afro-brasileiro tende a traduzi-lo em pura manifestação do corpo, dos instintos. Mas o escritor também se mostra tocado pela revelação do candomblé, no horizonte do sincretismo que defende. Nesta apologia, há um voto sincero: ele quer também aproximar-se do religioso. Isso até o leva a admitir uma contradição que prefere à simples coerência: é o que se vê na maneira irritada com que toma as dores do seu Giovanni. A reação curta e grossa mostra a que ponto a questão afeta o próprio Jorge Amado: ele descarta um questionamento inquisidor do tipo daquele a que

Fraga Neto submeteu Pedro Archanjo; descarta-o como quem já passou muitas vezes por essa inquisição

### **VIII. Epílogo provisório: poesia e milagre**

No *Sumiço da santa*, há uma passagem intitulada *O sermão do milagre* (pp. 337-8; o grifo é meu), em que o autor promove um encontro de dom Maximiliano com dom Timóteo. Dom Maximiliano revela ao abade sua aflição pelo desaparecimento da imagem e lhe reproduz o raconto de seu auxiliar, que lhe garantiu ter a santa saído do saveiro a andar sozinha pela rampa do mercado. Dom Timóteo tenta mitigar a angústia do confrade e pergunta-lhe por que não acreditou no relato de seu funcionário. Lembra que: “Os milagres existem, acontecem diante de nós a cada instante, só o orgulho nos impede de vê-los e reconhecê-los”. O “sermão” se prolonga com um belo artifício usado pelo romancista, que mistura sua voz com a do personagem: “Os milagres são o pão de cada dia de Deus Todo-Poderoso. Aqui, nesta cidade da Bahia, são tantos os deuses e tamanhos os prodígios que se perde a conta [...] Não deixe que o saber o limite, segue sua imaginação, reduza sua fantasia, meu filho, meu irmão, meu mestre [...]: maiores que a ciência que dominamos são a graça de Deus e a poesia”.

Num breve ensaio a respeito do livro *Dona Flor e seus dois maridos*, Roberto da Matta (Da Matta, 1985:81-111) assinalou uma grande mudança na obra amadiana, mudança já esboçada no romance *Gabriela, cravo e canela*, marco do encerramento de uma primeira fase de sua ficção. Outra viria inaugurar-se com os livros *Velhos marinheiros* e *Pastores da noite*: uma fase correspondente à carnavalização da literatura do mestre baiano. Cifram esta transformação, segundo Da Matta (que se vale de conceitos de Bakhtine), a passagem de uma escrita monológica para a dialógica; a substituição de uma perspectiva dualista (da esquemática polarização moral e política) por um ponto

de vista mais aberto aos matizes relacionais; a adoção da forma folhetim, na qual se permite e requer a todo momento a intervenção do autor para obter continuidade dramática; o emprego de um registro polifônico.

Da Matta relaciona esta mudança com a que se verifica na vida política de Jorge Amado, quando este, a partir de 1956, começa a discordar abertamente do Partido Comunista (*Gabriela* é de 1958; *Velhos marinheiros* e *Pastores da noite*, respectivamente, de 1961 e 1964). Então, de acordo com o citado antropólogo (op. cit., p. 95), “contra o formalismo de uma ideologia burocratizada de um partido político paralisado nos seus modelos interpretativos, Amado vai apresentar a Bahia com seus mistérios, contrapondo as lições das amizades perpétuas aos sermões das ideologias políticas oficialmente difundidas”. Ora, a construção polifônica do “Sermão do milagre”, no *Sumiço da santa*, parece ecoar esta transformação ideológica: um abandono da rigidez doutrinária pela abertura, que desafia a coerência e abraça mesmo a contradição, no impulso expansivo: as vozes misturadas do narrador e do abade, seu personagem, referem-se aos muitos deuses da cidade da Bahia e aclamam, como superiores à ciência, a graça e a poesia. Trata-se, evidentemente, de uma nova profissão de fé de Jorge Amado – que já não se desculpa como fizera (por boca de Pedro Archanjo, na *Tenda dos milagres*) de seu pensamento sincrético. No *Sumiço*, ele quer abraçar, a um tempo, o materialismo do saber marxista, o catolicismo de dom Timóteo e o candomblé dos deuses negros. As passagens em que enuncia a nova confissão, mandando às favas a coerência, num apelo à verdade da poesia, constituem os melhores momentos de sua defesa do sincretismo. No entanto, mestre Jorge não se aprofunda na colocação do problema filosófico assim aflorado; antes o “desproblematiza”, ao reificar o sincretismo como a tradução de um fenômeno natural: o fato da mestiçagem. A perspectiva é sempre a de *Tenda dos milagres*, no

qual, numa “citação” de uma obra de seu herói Pedro Archanjo, se acha “profeticamente” aclamada a cultura mestiça. Infere-se que, para o mestre baiano, as contradições religiosas e os conflitos étnicos se resolvem na carne. Mas a fim de verificá-lo, é preciso empreender outra viagem.

## **Segunda travessia: o anjo negro**

### **I. A verdade do pau**

*Tenda dos milagres* se propõe como um libelo contra o racismo, ou antes, a celebração de uma vitória sobre o racismo: reporta-se ao período de violenta repressão contra manifestações tradicionais negras na Bahia, período em que a ideologia das camadas dominantes, revestida, nos meios cultos, de uma forma pretensamente científica, proclamava a superioridade congênita dos brancos, colocava os negros no último degrau de uma hierarquia das raças humanas e estigmatizava os mestiços como gente degradada. O herói do livro, Pedro Archanjo, combate esta ideologia em todas as linhas: enfrenta a repressão policial a afoxés e terreiros, polemiza com um lente “arianista” da faculdade de medicina e patrocina o casamento, proibido pela família da noiva, de um seu afilhado mulato com uma moça branca (mas descendente de negros também ela: “branca da Bahia”).

As fontes doutrinárias<sup>7</sup> que deram inspiração racista aos teóricos destas bandas insistiam sempre no postulado do perigo das misturas; mas os brasileiros tendiam a permitir-se um maior otimismo quanto a seu país, a exemplo do filósofo sergipano Tobias Barreto, que depositou suas esperanças na extinção do tráfico negreiro, no desaparecimento dos índios e na seleção natural. Nina Rodrigues, menos animado, acabrunhava-se – e carpia o contágio irremediável do sangue africano: “*A Raça Negra no Brasil*, por maiores que tenham sido

seus incontestes serviços à nossa civilização, por mais justificadas que sejam as simpatias de que a cercou o revoltante abuso da escravidão, por maiores que se revelem os generosos exageros de seus turiferários, *há de constituir sempre um dos fatores da nossa inferioridade como povo*” (Nina Rodrigues, 1977[1935]:7. O grifo é meu).

O pessimismo do maranhense relaciona-se com o peso que tiveram em sua formação os dogmas da escola antropológica italiana de penologia: as idéias de Lombroso, Garófalo e Ferri, que aliavam ao fatalismo biológico a projeção da escala de valores raciais sobre o plano das relações entre normalidade e patologia. Ora, Nina exerceu forte influência sobre personalidades do meio científico em que vivia, como os médicos Oscar Freyre e Sá de Oliveira, os juristas Aurelino Leal, Calmon du Pin e Almeida, etc. Fez escola na medicina legal brasileira.

Em *Tenda dos milagres* (p. 272), Jorge Amado traça uma conexão direta entre a produção teórica dos ideólogos racistas nucleados na faculdade de medicina da Bahia e a repressão policial aos terreiros, afoxés, etc. O delegado que nesse romance dirige a campanha repressora tem uma biblioteca muito ilustrativa:

No gabinete de Pedrito Gordo, numa pequena estante, alinhavam-se livros e opúsculos, alguns do tempo de Faculdade, outros lidos depois da formatura, marcados a lápis vermelho, vários de publicação recente. *As três escolas penais: clássica, antropológica e crítica*, de Antônio Moniz Sodré de Aragão, adepto da Escola Antropológica Italiana; *Degenerados e criminosos*, de Manuel Bernardo Calmon du Pin e Almeida; *Craniometria comparada das espécies humanas na Bahia sob o ponto de vista evolucionista e médico legal*, de João Batista de Sá Oliveira; *Germes do crime*, de Aurelino Leal. Nesses livros, e nos trabalhos de Nina Rodrigues e Oscar Freire, o estudante Pedrito Gordo, nas sobras do tempo dedicado às pensões de mulheres, aprendera que os negros e mestiços possuem natural tendência ao crime, agravada pelas práticas bárbaras do candomblé, das rodas de samba, da capoeira, escolas de criminalidade a aperfeiçoar quem já nascera assassino, ladrão, canalha.

Jorge Amado também mostra o maligno policial a evocar essas autoridades (ibidem, p. 272-3) e faz Nilo Argolo, o anacrônico Nina da novela, aplaudir o brucutu. Na realidade, porém, as coisas não foram tão simples. Nina sempre combateu a repressão ao candomblé: denunciou as invasões a terreiros, condenou a violência e a ilegalidade das investidas policiais contra o “povo de santo”. Seus discípulos sustentaram sua posição favorável a um controle mais brando das religiões negras. Já o delegado Pedro Gordilho, tristemente famoso pelas tropelias que cometeu como invasor de terreiros, foi o modelo do amadiano Pedrito Gordo. Mas é improvável que Gordilho lesse obras acadêmicas. Impossível situá-lo num quadro ideológico tão simples, com essa clareza maniqueísta. Ele certamente foi um truculento perseguidor do povo de santo. Mas também era iniciado no candomblé.

Num prefácio (escrito em 1945) ao livro de Lins e Silva sobre o autor de *Os africanos no Brasil*, Gilberto Freyre, com grandes louvares, assinalou muito bem a política que o estudioso maranhense defendia – e mostrou quem de fato a pôs em prática:

Como investigador científico de problemas de raça e de cultura, em geral, e de crime, em particular, Nina deixou mais de um discípulo, hoje mestre acatado [...]. Como pioneiro da antropologia aplicada, é que seu continuador mais completo talvez seja o Professor Ulysses Pernambucano, cuja obra de estudo e fiscalização das chamadas “religiões negras” em Pernambuco [...] representa uma das intervenções mais felizes da ciência e da técnica antropológica, orientada por uma psiquiatria social, na vida de uma comunidade brasileira [...]. [Nina] teria acompanhado com a maior simpatia a obra de fiscalização branda por psiquiatras, em vez de proibição violenta por delegado e soldados de polícia, das “seitas africanas”, realizada em Pernambuco pelo Professor Ulysses Pernambucano e na Bahia pelo major Juracy Magalhães com a colaboração de técnicos igualmente capazes (Freyre, 1945).

A manifestação mais conclusiva do racismo do paradigmático Nilo Argolo de mestre Jorge vem a ser um opúsculo (cf. *Tenda dos milagres*,

p. 319) em que o lente diagnostica o mal do Brasil e propõe um corpo de leis destinadas a dar-lhe cura: o mal é a mestiçagem, e o remédio consistiria, em suma, na aplicação de normas radicais: primeiro, a segregação dos negros e mestiços em áreas inóspitas da Amazônia e do Centro Oeste; depois, a aquisição de um território no continente africano, para onde eles seriam deportados; além disso, preconizava o furioso Nilo um decreto de salvação nacional proibindo terminantemente o casamento entre brancos e negros, “entendido por negro todos os portadores de sangue afro”. A rigor, Jorge Amado envolve seu herói no combate contra uma fantasia delirante: contra o sonho de uma legislação ultra-aparteísta, a evidência de cuja inépcia de certo modo situa o racismo, assim caracterizado, como um projeto inexequível nas condições brasileiras.

Acontece que na obra amadiana racismo é simplesmente o oposto de mestiçagem...

Logo no começo de *Tenda dos milagres* (p. 40), o autor se reporta aos últimos momentos de Pedro Archanjo. Ele voltava para casa, depois de ouvir, no rádio de um amigo, as notícias da guerra; vinha lembrando essas tremendas novidades, recapitulando a xinga contra os “nazistas arianos” quando, de súbito, recordou-se de um excelente alemão que havia conhecido: Guilherme Knodler, casado com uma negra com quem teve oito filhos. O bom germano, mestre Pedro recorda, quando lhe foram falar de arianismo: “[...] puxou o cacete pra fora das calças e retrucou: – Só se eu cortar o pau”.

Esta breve passagem retrata muito bem o pensamento de Jorge Amado sobre o problema das relações interétnicas. Gilberto Freyre foi seu guia nesse campo.

## II. Através da senzala

A recepção de *Casa grande e senzala* foi quase sempre entusiástica e segue muito movimentada, embora este livro esteja bastante desmistificado. Ainda assim, permanece um clássico. É de justiça reconhecer que Gilberto Freyre deu uma valiosa contribuição para o entendimento da formação histórica do país, com percuciente análise do *ethos* da classe senhorial e do perfil sociológico da família escravocrata. (Ele também trouxe à luz, em suas pesquisas históricas, aspectos importantes dos mecanismos de repressão que aqui sustentavam o escravismo – cuja brutalidade, por vezes, mostrou muito bem, embora o quisesse caracterizar como “brando” e “humano”, no Brasil...) O sociólogo Castro Santos (Castro Santos, 1985:73-99) mostrou que, embora Freyre se tenha proposto a estudar o binômio senhor & escravo como eixo fundamental da formação da sociedade brasileira, de fato ele se limitou ao estudo do estamento senhorial. Os subalternos mereceram-lhe uma atenção apenas secundária. Por outro lado, no exame das relações entre senhor e escravo, conforme notou Carlos Guilherme Motta, o mestre de Apipucos privilegiou os mecanismos de acomodação e simbiose, minimizando contradições, desajustes, conflitos. Roger Bastide já o havia observado; e também Guerreiro Ramos, que apontou a “folclorização” do negro brasileiro nos livros de Freyre (Motta, 1977; Bastide, 1974; Guerreiro Ramos, 1977). Castro Santos acerta, sem dúvida, ao dizer que essa parcialidade da obra freyriana reflete sua profunda nostalgia da Casa Grande.

Freyre adoçou a escravocracia brasileira com sabores de um suave paternalismo e foi o maior responsável por uma visão quase paradisíaca das relações interétnicas neste país. Suas idéias sobre a carismática miscibilidade portuguesa, capaz, segundo ele, de mitigar antagonismos raciais fundando uma sociedade e uma cultura positivamente híbridas, culminaram na idealização delirante da “meta-raça” nacional; e sua admiração acrítica pela grandeza do império lusitano, “do mundo que

o português criou”, veio a desembocar nas teses estapafúrdias do lusotropicalismo.

Ainda assim, sua obra é efetivamente rica e teve um grande impacto, inclusive pela sua excelência literária; desempenhou um papel deflagrador, estimulante, não só nas ciências sociais, como também nas letras brasileiras: influenciou de maneira profunda, além de antropólogos e sociólogos, ficcionistas do porte de Jorge Amado, José Lins do Rego e outros. Pode-se dizer, ainda, que muitos elementos de sua interpretação do Brasil foram incorporados na (re)construção simbólica de uma identidade brasileira.

Em todo caso, ele não foi o inventor solitário da mística da mestiçagem nesta terra. Uma curiosa evolução parece ter levado os racistas brasileiros do pessimismo inicial (inspirado nas cartilhas européias) a visões mais “otimistas” dos processos de miscigenação. A perspectiva que se foi impondo alimentou uma esperança nova na força do sangue “bom”; e, como diz Chiavenato, a mistura acabou por configurar-se (para Nabuco, Veríssimo, Romero, Oliveira Viana e outros), num “mal menor”. Essa espécie de “otimismo” eugênico aumentou pouco a pouco, nas primeiras décadas do presente século, e contagiou até estrangeiros.<sup>8</sup> O sentimento “pessimista” reapareceu, sob novos aspectos, com a irrupção do fascismo, ao ouvir-se trombeteado pelo mundo todo, desde a invejada Europa, o tema da superioridade ariana; a idéia da raça pura difundia-se e multiplicava por estas bandas o complexo de inferioridade nativo. Foi quando interveio a nova palavra de Freyre. Opostas à voga do arianismo, suas teses repercutiram muito. De acordo com elas, o terrível problema dos conflitos raciais, que afligia o mundo, aqui se tinha resolvido da melhor forma: graças ao “óleo lubrifico” da miscigenação.

Jorge Amado absorveu euforicamente essa doutrina, que se presta a exaltar o povo brasileiro como dono de uma “virtude” coletiva e “natural”, celebrando um triunfo do corpo e da massa. Até seu cará-

ter simplista deve ter encantado o escritor baiano, fascinado pela sensualidade e inimigo de complicações teóricas. Mas ele não seguiu fielmente o mestre de Apipucos: não embarcou na caravela do luso-tropicalismo, não teve qualquer veleidade anti-semita, nem fez hierarquia de povos negros. O romancista baiano pode-se até dizer que tomou uma direção oposta à de seu inspirador erudito, em um ponto importante: Gilberto Freyre (como bem viu Castro Santos) focalizou, de um modo prioritário, o mundo dos senhores de engenho, as Casas-Grandes e os sobrados aristocráticos; Jorge Amado, muito ao contrário, concentrou sua atenção e simpatia nos oriundos da senzala.

Ainda assim, o fato é que ele terminou por convencer-se da realidade da “democracia racial brasileira”: por mais que tenha visto e denunciado a miséria crescente do povo negro de seu país, mostrou-se incapaz de perceber a estreita ligação desse fenômeno com um poderoso, sutil racismo. Dessa forma, ele muitas vezes acabou colhido nas armadilhas de uma ideologia que pretendia exorcizar.

### **III. Triste Brasil**

George L. Mosse (Mosse, 1978) chamou a atenção para a inaparente complexidade da problemática do racismo. À primeira vista, este se afigura um campo raso, marcado por visões de mundo um bocado rudimentares, tolas demais para merecerem estudo: a gente só cai na real quando se lembra dos holocaustos que essa besteira já causou, dos crimes que ainda provoca. Nas doutrinas racistas, o primarismo ideológico esconde uma flutuação multiforme que tem a ver com a estranha tenacidade do discurso. A advertência de Mosse é muito séria. Desdobrando um pouco sua tese, eu diria que o racismo tem, em princípio, uma estrutura ideológica simples, porém com um poder de variação virótica. Parte-se aí de pressupostos elementares que permitem diversos desdobramentos: a partir de um axioma bisonho como, v. g.: “Há

raças distintas e elas diferem em valor”, os racistas “explicam” o passado, o presente e o futuro da humanidade, o mundo inteiro; mas quando se pergunta o que constitui as raças, com que critérios elas se podem diferenciar, ou de que jeito se distribuem na pressuposta escala hierárquica, etc., as respostas variam, cambiantes, contraditórias. Certos racistas viam nos judeus o oposto do arianismo; outros os tinham por arianos. Havia quem considerasse a judaica uma raça pura, e quem a classificasse de mistura degenerada. Uns têm por dogma a imutabilidade dos caracteres raciais, outros os dizem mutáveis. Assim também, nas teorias racistas, a miscigenação ora é pecado, ora é virtude.

Claro, o racismo antes visa impor que explicar desigualdades. A “explicação” que produz é em si mesma um artifício impositivo/apologético. Muda, pois, conforme as circunstâncias, ainda que sempre proceda por meio de reificação, “naturalizando” fatos de ordem social. À minguia de crítica, mesmo um pensamento que se opõe ao racismo – identificando-o com uma sua forma doutrinária – pode vir a encarnar-lhe os fantasmas. Nesse campo, qualquer simplificação resulta perigosa. Por certo, onde quer que se fantasiem raças e elas sejam tratadas como imiscíveis, há um problema sinistro. O mito da “igualdade na diferença” impõe um engano cruel. Mas a miscigenação, é óbvio, não extingue o racismo. Mostra-o bem o caso brasileiro, em que a manipulação de uma sofisticada classificação de cores, hierarquizadas conforme a maior ou menor aproximação do pigmento negro, permite que a discriminação continue operante. E as estatísticas revelam a concentração dos mais escuros nos estratos inferiores de renda, nas camadas cuja qualidade de vida é pior. Assim, quando Jorge Amado faz do mulato a encarnação da vitória sobre o racismo, incide numa simplificação brutalmente equívoca: sua Bahia é a prova de que ele se engana muito.

#### IV. A guerra das mulatas

Não se pode duvidar das intenções do escritor de *Tenda dos milagres* no seu discurso declaradamente anti-racista: elas fariam um tapete infernal pra diabo nenhum botar defeito. Mas Jorge Amado é vítima de uma superficialidade que limita seu descortino. Isso muitas vezes o impede de transcender os preconceitos do meio que focaliza, de fugir aos estereótipos de uma linguagem ideologicamente viciada. Fortes críticas lhe têm sido feitas nesse ponto. Todavia, o acerto parcial delas acaba comprometido por uma visão tampouco despida de preconceitos. Assim, num estudo em que discorre sobre a imagem da mulata na literatura brasileira, o professor Teófilo de Queiroz Júnior (Queiroz Júnior, 1975) dá como exemplo de caracterização negativa da mulher negromestiça, degradada à condição de objeto sexual, personagens de Jorge Amado, destacando Ana Mercedes, de *Tenda dos milagres*, e *Gabriela*. O estudioso destaca certos traços da apresentação de Ana, mulata que Amado caracteriza como “ouro puro, da cabeça aos pés, carne perfumada de alecrim, riso de cristal, construção de dengo e de requebro”, atribuindo-lhe também “infinita capacidade de mentir”. Segundo o romancista, no *Jornal da Cidade* (de onde a moça recebe o seu salário – lembra o crítico escandalizado), dos donos aos porteiros, todos só pensavam em possuí-la.

A descrição de Ana Mercedes vem da boca ciumenta de um apaixonado: o literato Fausto Pena, seu noivo curiosamente zeloso. Ele a sabe infiel, mas não a quer perder – e assim se torna cúmplice de sua “infinita capacidade de mentir”: com medo de um rompimento, evita certificar-se da verdade de que não tem dúvidas. Prefere manter-se noivo-corno, “em choro e chifres” atrás da amada. Num poema em que a celebra, ele proclama seu resignado sentimento de “Cabrão”... Enfim, não me parece correto dizer que Ana Mercedes engana Fausto.

No trecho referido (*Tenda dos milagres*, pp. 62-3), o apaixonado imagina os desejos que Ana Mercedes acenderia nos colegas do jor-

nal. E mestre Jorge diverte-se a expor a concupiscência dos machos, descrita com ênfase cômica. (Há talvez aí uma espécie de autogozação do baiano machista.) Ora, não se pode negar que belas mulheres provocam esses pensamentos nas pessoas do sexo oposto. Claro que não são imorais por isso. De resto, o romancista não convenceria nem um pouco se descrevesse uma linda moça, numa repartição qualquer, em Salvador, contemplada como uma natureza-morta por seus colegas de trabalho.

Se Fausto exagera nas suposições cornudas, ele mesmo dá o desconto: “[...] não creio ter ela consentido a qualquer daqueles patifes; falam que antes, sim: candidata ao emprego, facilitara ao Doutor Brito [...]”. O pobre sacana é sincero também quando fala de si: conta que empreendeu a conquista de Ana Mercedes esperando que ela cedesse logo, em troca da publicação de seus versos. Mas a jovem cobiçada não foi tão fácil como ele presumia. Ainda segundo o próprio Fausto, só a sua abnegada adoração fez Ana condescender nesse noivado, um tanto unilateral.

Em outra passagem do livro (p. 75), empresários falam da bela mulata, conjeturando sobre seus favores e insinuando que o patrão da moça os desfrutou. Dizem até que ela tem o apelido de “xibiu de ouro”. Ora, é mesmo comum por aqui, vamos reconhecer, que homens falem assim de mulheres lindas, inclusive com muito *wishful thinking* em suas fantasias. Jorge Amado evoca com realismo um comportamento masculino típico na sociedade que retrata, onde muito “xibiu de ouro” é gulosamente “compartido” na imaginação de alegres fofoqueiros, gratificados pela idéia de sua generosa disponibilidade, felizes de saber, ou supor, que alguém da companhia já o desfrutou. A descrição amadiana desta conduta é boa etnografia.

Jorge Amado mostra ainda (e Fausto Pena o sabe) que Ana Mercedes segue como regra seus próprios desejos; não se limita à condição de objeto sexual: é mais sujeito nessa instância, já que faz esco-

lhas e toma iniciativas. Assim, logo no começo do livro (p. 26 sq.), ela encanta-se com a beleza de um antropólogo americano e parte célere para conquistá-lo. (Diga-se de passagem que não é a única a desejar o moço: muitas grã-finas presentes têm a mesma intenção, concebem idêntico projeto – apenas são derrotadas, porque Ana é mais esperta.) Segundo me parece, a intenção do autor, nesse pequeno enredo, é mostrar a situação nova que o intriga um pouco, assim como perturba muitos homens contemporâneos: uma situação em que as mulheres deixaram, em grande medida, de ser passivas no jogo da conquista e disputam às claras o objeto de seus desejos. Ana, que os machos vêm com olhos famintos, revela-se uma comedora cheia de capricho, escapando ao controle masculino – Fausto Pena – e até desafiando o parceiro que deseja – o antropólogo, por ela avaliado feito uma comida: “um pão de mel”. Do ponto de vista que Fausto evoca – o do macho frustrado –, é toda negativa a imagem de uma bela mulher muito desejada que também tem desejos e os realiza, mais caçadora do que caça: uma ninfa que se nega ao suplicante e agarra quem lhe dá gana. Em todo caso, o poeta Fausto proclama o sofrimento que lhe inflige a adorada *vamp* e obtém a solidariedade dos críticos. David Brookshaw, por exemplo, lamenta o pobre noivo “enganado e compreensivelmente amargurado”. Conclui que o autor da novela avilta a mestiça Ana Mercedes, manipulando um estereótipo degradante para os negros (Brookshaw, 1983:142). A meu ver, é equívoca sua simpatia pelo corno voluntário: quem o quer deschifrado, não o decifrou. Também não me parece isenta de preconceitos a conclusão de Brookshaw, pois o mulato Pedro Archanjo é pintado feito um paxá – e ninguém o estima ofensivo para a raça negra.

Entre as conquistas de mestre Pedro, acontece até uma finlandesa: de passagem por Salvador, a bela mulher “de trigo e espanto” desce do navio, passeia pela cidade, encontra o bom mulato no mer-

cado do Ouro, toma café com ele... e já o acompanha até sua casa, onde se entrega e nem mesmo conversa, até porque não entende português e sua língua é desconhecida por Archanjo. Isso não tolhe a “branca de alvaiade”, entregue tão de boa gana que ainda dá adeus pro navio, satisfeita, da janela do quarto do novo namorado. Kirsi demora-se ainda na Bahia um bom período, no desfrute desse amor, de que acaba grávida. Quanto ao apetite sexual, desinibição, erotismo, essa européia não perde pra nenhuma outra mulher do romance, branca, negra ou mulata... Francamente, não acho que sua saúde desmoralize os finlandeses, nem que sua bela imagem seja escandalosa, ou represente dano para as louras nórdicas. Duvido que os leitores suecos de Jorge Amado se irriteem porque ela é confundida com uma sueca.

Por contraste, na mesma obra, Jorge Amado apresenta uma figura de mulher maravilhosa, belíssima, que é apaixonada pelo melhor amigo de seu amante, mas não trai o homem com quem vive, embora seu amor secreto seja correspondido: a negra Rosa de Oxalá.

Numa nota de pé de página, no estudo a que fiz referência, o professor Queiroz Júnior lembra uma infeliz declaração de Jorge Amado, em que ele exalta a beleza da mulata e proclama a “democracia racial” deste nosso país. Conclui o professor que essa declaração “serve bem para ilustrar quanto é sutil a atuação do preconceito de marca de que é vítima a mulata e do qual é agente o próprio Jorge Amado, sem lhes conceder respeitabilidade e nem lhes reconhecer valor para o matrimônio”. O professor incrimina também Di Cavalcanti, pois “este consagrado pintor brasileiro, autor de telas que estampam belas mulatas apetitosas, declarou certa vez à imprensa: ‘Sempre tive imensa paixão pelas mulatas. A sua plasticidade, a *sensualidade inerente à raça negra* (grifo nosso) e aquele olhar triste me encantam. Além disso, sou um pintor de mulheres, um sensual no bom sentido da palavra. A mulata entrou na minha temática como

busca de uma síntese do sensualismo brasileiro na natureza total””. Quanto à história da democracia racial brasileira, concordo totalmente com o professor Queiroz Júnior. Já as outras críticas encerradas na nota acima não me parecem justas. Não acho que lhes atribuir uma inerente sensualidade seja uma ofensa para os negros – a menos que se considere a sensualidade uma coisa ruim, um defeito. Não é o caso, por certo, de Di Cavalcanti, que era mulato e se considerava um sensual, no bom sentido da palavra. Inexiste razão para supor que ele tenha concebido suas mulatas como sensuais no mau sentido, se é que isso existe. Não sei o que ele queria dizer com “síntese do sensualismo brasileiro na natureza total”, mas tampouco acredito que se tratasse de um xingamento: sensualismo não é labéu que desqualifique uma pessoa ou um povo. Se Di Cavalcanti quis dizer (mas é uma hipótese um tanto perversa) que suas mulatas eram uns puros bichos, em pleno estado de natureza, aquém do domínio caracteristicamente humano, então se equivocou: elas têm uma beleza temperada de nostalgia, de um sutil mistério, de uma música que desafia e provoca a reflexão. Seja como for, o mestre Di enriqueceu os olhos do mundo com o sentimento de uma graça nova, captado na contemplação de belas mulheres do seu povo.

Parece-me injusto, em todo caso, acusá-lo de degradar suas irmãs de cor porque as pintou de forma encantadora, com uma sensualidade tão rica. Terá Renoir humilhado as francesas, ou Tiziano Vecello as italianas? Devem as *majas* e *majos* indignar-se contra Goya, ou os circenses contra Picasso? Será que o povo do Taiti tem raiva de Gauguin e o acusa de racismo?

Mas voltemos a Jorge Amado.

O professor Queiroz Júnior diz que ele não concede respeitabilidade às mulatas (suas personagens) nem lhes reconhece valor para o matrimônio. Acho que isso não é muito exato. Há mulatas casadas na obra amadiana. Em *Mar Morto*, Livia é uma “morena de cabelos

morenos”, difícil de classificar, mas tem como companheiras de destino mulatas e negras que sofrem à espera de seus homens embarcados nas ondas de Janaína. Estas senhoras vivem todas em odor de santidade. Dona Flor é mulata e se casa duas vezes (espero que não a rejeitem por bígama). Há três irmãs mulatas no *Sumiço da santa*, e todas se casam. Posso ainda citar outra heroína mestiça de Jorge Amado que chega ao matrimônio. Reproduzirei uma observação do professor Queiroz Júnior a seu respeito. Ele a coloca no banco dos réus, alegando que

Como mulata, Gabriela não foge à regra observada na caracterização das outras já analisadas, ou seja, mostrar-se amoral, ser irresponsável e impudica. Mal instalada em casa de Nacib, horas depois, Gabriela é despertada pela volta dele, que a encontra um tanto descomposta em suas vestes. Mas ela não revela constrangimento por isso.

A passagem evocada impressionou muito o professor Queiroz Júnior: tanto que ele a antecipou... Da primeira vez em que Nacib a surpreende adormecida, a linda mulher, poucas horas depois de instalada em casa do “moço bonito”, desperta ao som de sua voz, fica um pouco assustada, depois sorri e se levanta... tratando de ajeitar a roupa. Nacib está impressionado com a beleza da sua empregada, porque só neste momento se dá conta dessa formosura: ele a contratou recém-chegada num bando de retirantes; apenas a tinha visto suja e descomposta pela dura viagem a pé, coberta de trapos imundos. No que enxerga a cinderela já banhada, penteada, em trajes humildes, porém limpos, com um rasgão a mostrar a coxa bem-feita, fica embasbacado. A moça adormecera na sala, enquanto esperava o patrão pro acerto do trabalho, acerto que ainda não tinham completado. De repente ele chega, ela acorda. Travam um breve diálogo, em que um propõe e a outra aceita, sem discutir, o salário. Nacib sente-se muito atraído por Gabriela, que já sugere também gostar dele – mas apenas o mostra de uma forma discreta, com o sorriso e uma frase que

deixa entreouvir: parece a Nacib que, ao despedir-se, ela o chamou de “moço bonito”. Há muito lirismo e fascinação nesta cena, todavia platônica. Na noite seguinte, o jovem patrão chega tarde, desta vez com um presente para a empregada, e vai ao quarto dela pensando deixar lá o pacote, que nem uma surpresa. Ela acorda. Dá-se, então, o episódio que tanto escandalizou o professor... Os dois jovens sentem-se cada vez mais atraídos um pelo outro. Nacib hesita, gagueja, tem as mãos frias. Por fim, não resiste: segura o braço e toca o seio da moça, que o puxa para si (cf. Amado, 1958. Ver pp. 167-9 e 187-91).

Há muita espontaneidade nesta cena de amor, uma graça natural que a torna pura e comovente; só um olhar tartufo pode verter aí alguma sombra de obsceno. Mas quem lê assim esta passagem deve considerar *Dafne e Cloé* um romance pornô... Aos olhos do crítico que acha Gabriela depravada, Julieta deve ser muito descaradinha: com pouco mais que um baile e uma conversa, a danada esqueceu a honra da família, dispôs-se a entregar o ouro ao inimigo. Todavia, qual o tempo certo para que uma mulher – branca ou negra, semita ou curiboca – se entregue ao homem que lhe apetece? Qual o relógio que mede o pudor? E que diabo tem isso a ver com a moralidade?

Gabriela não é de modo nenhum amoral, irresponsável ou impudica. Ela recusa várias ofertas de poderosos que a querem tornar sua rapariga “teúda e manteúda”, com uma vida ociosa; prefere o carinho do “moço bonito” de quem gosta e para quem trabalha. Competente, responsável, leva a sério sua profissão. É ainda uma pessoa abnegada: sabe ser solidária com quem precisa, mostra lealdade a um amigo numa situação em que tem de arriscar-se para salvá-lo. Da Matta (op. cit.), com muita justiça, destaca sua integridade moral. É certo que Gabriela comete adultério (e sofre com a dor que provoca, a mágoa do sempre querido Nacib); mas esse adultério sucede no contexto de um casamento que a oprime, que lhe acarreta a obediência a conven-

ções aborrecidas, tira-lhe a liberdade, empata as brincadeiras pueris de seu gosto e lhe impõe a chatice do papel de senhora numa sociedade provinciana – um casamento a que foi levada sem fazer idéia dessas conseqüências e já prejudicava sua ligação com o amado (a ligação volta a ser excelente depois que o matrimônio é anulado)... O autor não diminui a heroína a partir desse acontecimento: quem vem a ser desmoralizado na situação é o belo, mas bobo, galã da aventura.

Será correto dizer que Jorge Amado, ao desfazer o casamento da senhora Saad, quis negar à mulata “valor para o matrimônio”?

Mas o que significa isto? Em *Gabriela, cravo e canela* há uma admirável crítica ao sistema que faz das mulheres valores num mercado matrimonial – ao desgraçado regime que só lhes atribui valor em função do matrimônio. Uma das personagens mais interessantes do romance, a moça Malvina, filha de um coronel, não se conforma com esse código, antes quer livrar-se dele... Quer uma vida de pessoa autônoma: admite casar-se, mas não aceita de forma alguma ver-se reduzida a valer para ou pelo casamento. Em suma, a branca Malvina adapta-se a esta instituição tão pouco quanto a mulata cozinheira de Nacib, que tem melhor vida como amante-empregada do que como esposa. A crítica de Jorge Amado incide não sobre a mulher, mas sobre a instituição que a limita: à rica e à pobre, à branca e à mestiça. Gabriela sai do casamento e reencontra o amor. Tem menos sorte a formosa, lasciva e branca dona Sinhazinha, adúltera assassinada: esta morre nua, com o amante. Defunta, ainda excita a fantasia erótica dos homens de sua terra. (Diga-se de passagem que o romancista lhe é simpático: a condenação do marido truculento é registrada no final do livro como uma vitória da sociedade.)

Já num outro romance de Jorge Amado, a mulata dona Flor, linda, sensual e recatada, sofre, no primeiro casamento, muitas traições do esposo irresponsável. Ainda assim, permanece fiel, não trai seu Vadinho vadio: é uma flor de virtude, respeitosa, respeitada. O seu se-

gundo matrimônio torna-se um modelo de perfeição burguesa... e acaba salvo da chatura por uma bela sortida mágica da Bovary que bem varia, que se distrai em desdobro com a carne e o espírito, fantásticamente resolvida.

## V. Fáustica

Convém tornar à *Tenda dos milagres* e a Ana Mercedes, a mulata sensual, verdadeira *vamp*. A *Tenda* tem dois tempos: um em que se passa a vida de Pedro Archanjo, outro em que ela é evocada. Ana Mercedes está no tempo da evocação; apesar disto se divisa – mercê de sua leveza – uma velada correspondência entre as duas bandas da crônica. Numa, ela já foi mostrada; na outra, parece, não há Ana... Todavia existe um ambíguo trecho que se abre, um tanto anacrônico, feito uma terceira margem na história. Surge inesperadamente esse corte imemorial, numa tentativa de recordar um pouco mais.

O presidente da Sociedade dos Médicos Escritores, querendo fazer um discurso em homenagem a Pedro Archanjo, saiu em busca de dados “mais precisos e íntimos” a respeito do herói, elementos que imprimissem uma “nota humana” a seu discurso. Procurou um homem que tinha conhecido mestre Pedro. Encontrou-o num bar, num “beco de putas”, e teve com ele uma conversa longa, regada a drinques esquisitos, na companhia de outros interessados no mesmo assunto. Só muito tarde, e muito bêbado, escapou dessa companhia. Ao chegar em casa, disse à mulher (p. 146): “Perdoa, querida, vi-me envolvido num mundo absurdo e de Archanjo só fiquei sabendo que durante uns tempos viveu amigado com o diabo”.

Pedro Archanjo é um sábio, um sedutor, um homem de lucidez incomum (seu título de Ojuobá lhe atribui a visão do deus radiante) e um conhecedor da magia: estes são traços nitidamente fáusticos.

Que ele tenha, ou desenvolva, uma ligação com o diabo, não deveria surpreender. Esta ligação é realmente profunda. Jorge Amado conta-nos que, ao chegar a parteira à casa da mãe do herói, ele já tinha nascido. A parteira exclamou (cf. p. 226): “[...] isto é um Exu, que Deus me livre e guarde, só mesmo gente do Cão nasce sem esperar parteira. Vai dar muito que falar e o que fazer”.

Exu é um deus ambíguo, muitas vezes comparado ao Diabo, ou mesmo identificado com ele, como na sentença da boa mulher. Recorde-se que as tradições populares atribuem, com frequência, capacidades mágicas às parteiras: as palavras de quem preside ao ingresso das pessoas no mundo podem ter força profética... Jorge Amado, com efeito, vem a caracterizar Archanjo como um filho predileto de Exu. Mas o herói participa também do divino que encobre o Senhor das Encruzilhadas e é radiante em Xangô: na pessoa de Archanjo manifesta-se, bem visível, a tensão fáustica.

A frase do médico que tentava resumir para sua esposa a extravagante conversa do bar aludia a uma história muito especial. Ele a ouviu de um personagem que tudo compromete com o mundo mítico: o major Damião de Souza. O major tem destaque na evocação de Pedro Archanjo porque o conheceu, foi seu contemporâneo: ele pertence às duas bandas da crônica. Traz em seu nome a marca do Duplo – Damião é o companheiro inseparável de Cosme: um nome lembra logo o outro na mente do povo... De resto, o major Damião de Souza é um tipo construído a partir de uma pessoa real: o popularíssimo major Cosme de Faria, a quem Jorge Amado assim presta homenagem. (A importância dos santos Cosme e Damião, os Ibeji, no sincretismo afro-católico do candomblé, dificilmente pode ser exagerada. Os Ibeji consagram uma gemelaridade que caracteriza o próprio universo, desdobrado em dois mundos na cosmologia nagô; mas o culto que lhes é prestado na Bahia acentua sempre uma outra presença quase escondida, na qual os dois se reúnem em seu terceiro.)

O major, que interliga os dois planos temporais do romance, faz uma narrativa que remete a um outro: ao horizonte do mito. Essa narrativa não é diretamente revelada ao leitor por sua voz: o próprio romancista a enuncia, em tom dialógico, feito quem conversa com namorada. Trata-se do mito da iaba e do seu encontro com o herói Archanjo. Uma citação no frontispício da novela identifica a iaba (“uma diaba sem rabo”) como criação de Carybé, tirada de um seu roteiro cinematográfico. Com essa imagem misteriosa, Jorge Amado transpõe para o plano do mito a figura da belíssima negra Dorotéia, uma das amantes de Pedro Archanjo. Dorotéia e Pedro se transfiguram nessa fábula, encerrada num trecho curto (meia dúzia de páginas. cf. op. cit., pp. 151-7): uma pequena obra-prima engastada no romance, um texto dos mais belos da literatura brasileira, um poema em prosa em que Jorge Amado, com uma linguagem transbordante de força imagética, trabalha no registro épico-burlesco, em música mítica, com um humor que mergulha no sagrado e se reveste do seu brilho cosmopoético – um humor que nem o do Hino homérico a Hermes. O mestre baiano mostra aí uma intimidade com as vozes do mito que em nossas letras só teve paralelo em Guimarães Rosa.

A iaba, de passagem pela Bahia, ofendeu-se com a submissão das mulheres a Pedro Archanjo, “pastor de dócil e fiel rebanho”, e decidiu tirar vingança desta situação, que considerou “humilhante para o femeação inteiro”. Com esse fim, se transformou na mais formosa das negras. Seu projeto consistia em envolver o herói num embate amoroso tão intenso que o tornasse impotente (e sentia-se muito capaz disto, até porque, como iaba, não era suscetível de orgasmo): ainda por cima, queria a danada que o presunçoso ficasse preso a seu xodó e todos o vissem de rastros a seus pés, virado num corno manso, desesperado. Porém Exu avisou seu filho “da prepotência e dos péssimos desígnios da filha do Cão, de peito oco”, ensinando-lhe, a Pedro, o que tinha de fazer: mandou que ele tomasse um banho de folhas

escolhidas por Ossain, depois lavasse o sexo numa infusão preparada com água de cheiro de pitanga, sal e pimenta. Entregou-lhe ainda armas para submeter a iaba: um *kelê* (gargantilha de contas usada por recém-iniciados no candomblé) e um *xaorô* (tornozeleira também usada pelos neófitos no mesmo culto). Por fim, Exu recomendou a Archanjo que buscasse o conselho de Xangô. Este deus prescreveu sacrifícios especiais e entregou a seu ministro dedicado, Ojuobá, uma conta vermelha e branca feita com o coração de uma pomba, feitiço de que lhe ensinou o uso devido.

Assim preparado, Pedro Archanjo esperou impaciente a iaba, “apoia-do na estrovenga como se ela fosse seu bastão de obá”. Mal a danada apareceu (cf. p. 155), “a estrovenga foi ao seu encontro e lhe subiu as saias engomadas, ali mesmo metendo, na exata medida do xibiu: fogo com fogo, mel com mel, sal com sal, pimenta com pimenta e malagueta”.

O embate toma proporções cósmicas, feito uma hierogamia que é teomaquia ao mesmo tempo. Os amantes rolam ladeira abaixo, até o areal do porto, onde varam a noite; a maré cresce e os leva, eles continuam no fundo do mar a cavalgada louca. A iaba vê se dissiparem uma a uma suas esperanças de que o parceiro “esmolambe” o pênis: ele resiste na luta doida, “dez mil trepadas e uma só metida”, até que, por fim, é ela quem goza... e em seguida adormece. Pedro Archanjo a sujeita com o *kelê* e o *xaorô*, de acordo com as recomendações divinas; por fim, introduz no ânus da iaba a conta de Xangô.

No mesmo instante ela soltou um brado e um pum, os dois medonhos, sinistros, pavorosos, o ar foi puro enxofre, mortal fumaça. Um clarão de raios sobre o mar, o surdo eco dos trovões e a tempestade de um extremo ao outro do universo. Subiu aos céus imenso cogumelo e apagou o sol.

[...] Depois veio a bonança: transformou-se a iaba na negra Dorotéia, com um coração amante e submisso que Xangô fez crescer em seu peito.

Jorge Amado acrescenta que mais tarde ela “fez santo”, bravia filha de Yansã, e veio a assumir um alto posto num terreiro, com a responsabilidade da execução de um importante rito, o padê, votado principalmente a Exu (cf. p. 157):

[...] terminou dagã a dançar o padê de Exu no início das obrigações. Alguns xeretas, a par do acontecido, juram perceber um distante aftim de enxofre quando Dorotéia dança no Terreiro. Aquela inhaca do tempo em que, sendo iaba, quis quebrar a castanha de Mestre Pedro Archanjo.

Em Dorotéia também se verifica, pois, uma dualidade, já que ela passa de uma condição demoníaca para o sacerdócio dos deuses, com um coração dado por Xangô, o corpo consagrado a Yansã e apenas um tênue vestígio da vida anterior no cheiro de sua dança.

Aliás, o nome da ex-iaba significa dádiva de Deus. Isso na etimologia; na linguagem popular, Dorotéia é apelido de xoxota. O Demônio foi vencido pelo Archanjo na luta amorosa que tornou a iaba verdadeira fêmea (capaz de orgasmo, controlável, passível de domínio pelo macho) e depois autêntica criatura humana: o coração submisso e amante que ganhou fez dela mulher “de verdade”.

Em diversas mitologias encontra-se glosado o tema da submissão ou “domesticação” da mulher, que às vezes vem de um outro mundo (do céu, por exemplo, ou do espaço subterrâneo) e se mostra perigosa, inclusive em termos eróticos (recorde-se os mitos sobre a vagina dentata) até ser “adaptada” à união com o homem, graças à interferência de um herói ou animal benévolo. Esses mitos e suas múltiplas variantes parecem refletir um difuso temor dos machos humanos pelas suas fêmeas sujeitas, vistas em muitas sociedades como ambíguas, próximas demais da Natureza e do sagrado ameaçador. Esse fundo mitológico talvez seja o mais remoto *background* da moderna mitologia das *vamps* – uma expressão que designa a *femme fatale* aludindo ao mundo demoníaco (*vamp* remete a vampiro).

O varão triunfa na variante amadiana do velho mito: o sábio-mago-sedutor Archanjo submete a seu controle a fera fêmea, que faz mulher. Mas o enunciado claramente mítico da proeza, assim como a indicação da fonte da narrativa (o homem comprometido com o duplo) convida a procurar outra face da história no mundo da novela: Jorge Amado sabe que em todo tempo tem iaba na Bahia. Ora, a *vamp* de aparência divina, no tempo em que Pedro Archanjo é só evocado, chama-se Ana Mercedes. Em seu nome está também uma sugestão de dádiva – ameaçada de um modo sutil pelos poderes reversivos do prenome. Pois bem; se, no tempo pretérito, o sábio varão foi vitorioso, agora Fausto pena, à mercê da noiva, que não faz (sua) mulher. O triste/cômico poeta é o anti-herói que corresponde ao exaltado macho mulato.

Quando prelibava sua vitória, de que tinha certeza, a iaba imaginou (cf. p. 153) a humilhação do mestre Pedro, a quem já via “lambendo a poeira do caminho, beijando-lhe as pisadas, todo ele um trapo vil, por dentro um rebotalho, por fora um corno manso”. Prometeu que o afundaria na desonra, “fretando” com outros na cara do infeliz, “para que todos o vissem roendo beira de sino, tampa de pinico; para que o vissem de punhal erguido, navalha aberta”, em ameaças de matá-la e matar-se. Queria deixá-lo de rastros à vista de todos, um verme... Já anteuovia suas desesperadas exclamações: “Vem! e traz todos os teus fretes, todos os teus machos, prega-me os chifres que quiseres, coberto de excremento e fel te desejo e te suplico, vem! e te aceito agradecido”. Compare-se o modo como Fausto Pena relembra (p. 62) a dor de seus ciúmes de Ana Mercedes, “por quem briguei, bati e fui batido, por quem sofri o indescritível, em poço de humilhações e rancores, por quem me fiz trapo mísero e indigno, riso universal de literatos e subliteratos”. Imagina Fausto que deveria invadir o apartamento onde presume que ela se entrega a um outro homem, para matá-la e suicidar-se em seguida – mas afinal se con-

forma, segundo mostra no poema em que se autotransforma de Rei dos Cornos (pp. 67-8): “Puro merecedor/ nem revólver nem punhal/ nem lâmina nem vômito nem/ choro queixas ameaças gritos/ tão-somente amor/ comerei teus restos...”.

Ao conhecer Ana Mercedes, Fausto quis obter-lhe os favores com uma pequena chantagem. Custou a conseguir o que desejava, e encontrou assim sua perdição: terminou rendido, escravo... Foi buscar lâ e saiu tosquiado, o conquistador ao avesso. Eis que Ana inverte a dominação do macho, escapa de seu controle e realiza um programa de iaba.

Essa questão dos estereótipos na obra de Jorge Amado tem sido abordada de uma forma um tanto equívoca. De acordo com Brookshaw (op. cit., p. 142), a mulata amadiana tem uma caracterização uniforme, constante, negativa, que se pode resumir em poucas palavras: “A ela não é permitido ser esposa ou mãe, pois é símbolo da liberalidade sexual. Ela não é respeitada nem como mulher nem como indivíduo. Sua função é atrair os homens, ser explorada por eles e em troca explorá-los para obter o que quer através do sexo”. Como é fácil ver, Brookshaw faz, no mínimo, uma generalização espantosa. Em *Tenda dos milagres*, onde ele só viu Ana Mercedes, narra-se o casamento da mulata Miminha, cuja filha é a última pessoa a conversar com Pedro Archanjo. As heroínas mulatas que desempenham um papel central em grandes romances amadianos, como Gabriela e dona Flor, essas não têm filhos. Mas o autor, pelo jeito, segue uma convenção literária: na novelística ocidental há poucas heroínas prolíficas, poucas mães-de-família que se atenham a este papel. Quem imagina madame Bovary trocando fraldas, Molly Bloom a amamentar, Odette grávida, Natacha com um pimpolho? A fértil Ana Karenina abandona marido e prole quando a novela esquenta. Mme. de Rênal tem filhos que passam para segundo plano assim que ela se torna foco do interesse romanesco: então, a boa senhora se “desmaterniza” – e no fim, tendo prometido

não se matar após a execução do amante, passados três dias, morre beijando os filhos. O gesto é quase um correspondente simbólico do suicídio para a pobre criatura, e mostra a que ponto a valorização da maternidade é perigosa para a sobrevivência de sua categoria. Muitas vezes o parto ambicionado termina o romance, ou se projeta no além do escrito: este sucesso parece que só ganha valor literário quando representa, ou é associado a, uma bela desgraça.

A rigor, na novelística, o adultério vem a ser uma instituição muito mais sólida que o casamento. Por outro lado, é certo que os romancistas têm contribuído com suas obras para diversos ramos do saber, menos a puericultura.

Mas voltemos a Jorge Amado. A “liberalidade sexual”, nos seus livros, não é privilégio das mulatas. As brancas e as negras não ficam atrás. O difícil é achar na obra do romancista baiano modelos de castidade. Em todo caso, para Brookshaw, a função precípua das mulatas de Jorge Amado é atrair os homens, ser explorada por eles e explorá-los. Eis o estereótipo. Ele se aplica bem a Rosenda Rosedá, “vítima de sua inerente sensualidade”. Brookshaw reconhece que é muito diferente de Rosenda a mulata Gabriela, mas vê nas duas a mesma estereotipia. Confesso que não o entendo... O professor inglês critica (op. cit., p. 137) na heroína de Ilhéus uma “falta de limites [...] em sua disponibilidade de ter relações sexuais com diferentes homens, sobre os quais nada impõe nem deseja que lhe imponham alguma coisa”. Ora, o crítico não diz quais seriam os limites justos para a disponibilidade amorosa de uma mulher no seu ciclo de vida. Talvez o excesso já esteja, a seu ver, na relação com diferentes homens, e como só um pode ser idêntico, deduz-se que apenas a monogamia estrita (sincrônica e diacrônica) é adequada a uma heroína em termos de *political correctness*. Porém acredito que hoje, em quase todo o mundo, a maioria das moças acharia modesto o currículo de Gabriela: exceção feita de um rápido adultério, durante a maior parte de sua vida romanesca ela manteve uma mesma ligação. Não fal-

tará quem a considere monógama demais: além de se casar com o amante, tomou por amante o marido... Quanto a não fazer nem aceitar imposições em matéria amorosa, me parece muito ético. Não percebo a ruindade que Brookshaw vê nisto.

Os estereótipos estão presentes na obra de Jorge Amado, que reflete a ideologia do brasileiro médio em muitos pontos. Por vezes, ele é capaz de transcendê-la, reelaborando as construções do senso comum. É um autor contraditório, que tanto combate como manifesta preconceitos. Rende-se facilmente a eles quando cede ao ressentimento de macho espantado, ou apela à confirmação do olho superior do estrangeiro para confirmar os valores de seu mundo – como faz no *Sumiço da santa* (em que leva a Bahia a retratar-se no rito coletivo de um Carnaval “para francês ver” e impõe consciência à mulher mestiça com a imaginação de um rito sádico). Seu sentimentalismo volta e meia lhe empana a lucidez; sua idealização dos negros acaba às vezes em diminuição, viciada por traços estereotípicos redutores, como a puerilidade e a instintividade que lhes atribui. Sua representação do candomblé quase sempre esconde a riqueza simbólica e a força expressiva deste culto sob a impressão de manifestações primárias de arrebatamento sensual, em certas instâncias marcadas por um tom grosseiro. Sua defesa do sincretismo, que ele ata à carroça da “democracia racial brasileira”, estriba-se em argumentos equívocos. Em todo caso, é de justiça reconhecer que Amado se tornou um dos melhores celebrantes da beleza negra; que proclamou os valores da tradição negromestiça da Bahia com sincera paixão; que enfrentou ataques à esquerda e à direita por seu encantamento pelo candomblé, quando isso era visto como sinal de ignorância, alienação, barbárie; que tem orgulho de sua origem; que nunca se esqueceu de denunciar a opressão e a injustiça sofridas por sua gente; que detesta o racismo. Por fim, não há como negar: nos melhores momentos de sua obra, momentos de grandeza fora do comum, em que ele combina uma moderna técnica literária com refinadas artes de *akpaló*, juntando o li-

rismo desabusado da tradição portuguesa com uma sabedoria mítica bebida nos terreiros baianos, um *páthos* cristão e um fogo pagão, Jorge Amado acaba provando que é muito rico o solo sincrético onde labora.

## Notas

- 1 Reconheço que o termo é ambíguo e equívoco, mas, como não tenho outro, vou usá-lo aqui para designar o sincretismo entre a religião católica e as religiões de origem africana.
- 2 Amado, 1970. Comento aqui um trecho (cap. 21, pp. 313-8) da parte do livro que trata “Da batalha civil de Pedro Archanjo Ojuobá e de como o povo ocupou a praça”. Esta primeira cita é da p. 316. Outras indicações de páginas, a seguir, remetem a este romance, quando não houver referência explícita a outra obra.
- 3 O professor racista de *Tenda dos milagres*, Nilo d’Ávila Argolo de Araújo, representa Nina Rodrigues e seguidores. Nina, com base nas teorias psiquiátricas de Janet e Pitres, explicava o transe das *iaôs* como puro “sonambulismo com desdobramento da personalidade, delírio hístico-hipnótico, mono-idêico, provocado pela dança, pela fadiga de atenção e pela sugestão”.
- 4 Torno a discutir *O sumiço da santa*. A indicação das páginas, nas citas a seguir, remetem a este romance (Amado, 1988), até quando houver referência explícita a outra obra, especificada em nota.
- 5 Turner, 1975. Cit. apud Nascimento, 1978:117. Cf. Amado, 1961.
- 6 Recorde-se o rito do coito místico, celebrado, nas Antestérias atenienses, pelo Arconte Rei e pela Basilinna, no Boukolíon.
- 7 O tipo de doutrina racista mais influente nos meios cultos do Brasil durante muito tempo foi o que corresponde ao modelo ideológico das teorias de Gobineau, Couty, Buckle, Agassiz. Simplificando um pouco, pode-se caracterizá-lo em traços breves: ele implica a presunção de uma hierar-

quia das raças, vistas como desiguais em termos absolutos, e portadoras de características fixadas de uma vez por todas. No esquema, a raça branca tem o posto superior, concentrando em alto grau as qualidades apreciáveis; embora muito menos dotadas, as outras teriam também algumas características positivas, contrabalançadas por deficiências acusadas em diferentes pontos. O cruzamento entre as raças, nessa perspectiva, resultaria sempre degradante, acarretando a perda dos melhores traços e a acentuação dos piores... Daí os funestos prognósticos de Gobineau e Agassiz, por exemplo, sobre o futuro (ou falta de futuro) do Brasil. As idéias de Oliveira Viana e Sílvio Romero, entre outros pensadores nacionais do século passado, filiam-se, no particular, diretamente a Gobineau.

- 8 Thomas Skidmore cita o exemplo dos norte-americanos Clayton Cooper (que louvou a honesta tentativa brasileira de eliminar os pretos e pardos pela infusão de sangue branco) e Theodore Roosevelt, que, cheio de admiração pelo Brasil, sintetizou-lhe o ideal: o desaparecimento da questão negra pelo desaparecimento do próprio negro, gradualmente absorvido pela raça branca. A coisa foi tão longe que, entre o fim do século XIX e a segunda década deste, travou-se aqui “uma surrealista discussão sobre em quanto tempo o negro deixaria de existir, os mais ‘otimistas’ acreditaram que em cem anos, os ‘pessimistas’ iam até três séculos”. Cf. Chiavenato, 1980:170-8. Aí também se acham as citações de Skidmore, Cooper e Roosevelt.

## Bibliografia

AMADO, J.

1958 *Gabriela, cravo e canela*, São Paulo, Martins.

1961 *Jubiabá*, São Paulo, Martins.

1970 *Tenda dos milagres*, São Paulo, Martins, 1ª edição.

1988 *O sumiço da santa: uma história de feitiçaria*. Rio de Janeiro, Record.

BARRETO, M. A. P.

1986 “Sincretismo”, *Dicionário de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, FGV, pp. 1117-8.

BASTIDE, R.

- 1955 "Le principe de coupure et le comportement afro-brésilien", *Anais do XXXI Congresso Internacional dos Americanistas*, São Paulo, Anhembi.
- 1971 *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo, Pioneira.
- 1974 "The present status of Afro-American research in Latin America", in MINTZ (org.), *Slavery, colonialism and racism*, New York, Norton.

BROOKSHAW, D.

- 1983 *Raça e cor na literatura brasileira*, Porto Alegre, Mercado Aberto.

CARNEIRO, E.

- 1981 *Candomblés da Bahia*, Rio de Janeiro, Ouro.

CASTRO SANTOS, L. A. de.

- 1985 "A Casa Grande e o sobrado na obra de Gilberto Freyre", *Anuário Antropológico* 83, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

CHIAVENATO, J. J.

- 1980 *O negro no Brasil, da senzala à Guerra do Paraguai*, São Paulo, Brasiliense.

CINTRA, R.

- 1977 "Encontros e desencontros das religiões", *Revista de Cultura Vozes*, ano 71, LXXI (7):5-22, setembro.

DA MATTA, R.

- 1985 "Mulher. Dona Flor e seus dois maridos: um romance relacional", in *A casa e a rua. Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*, São Paulo, Brasiliense.

FREYRE, G.

- 1945 "Nina Rodrigues recordado por um discípulo", in LINS E SILVA, A. , *Atualidade de Nina Rodrigues*, Rio de Janeiro, Leitura. (Republicado in FREYRE, G. *Bahia e baianos*, Salvador, Fundação das Artes, 1990:59-66).

GUERREIRO RAMOS, A.

- 1977 *Introdução crítica à sociologia brasileira*, Rio de Janeiro, Andes.

LEACH, E.

1985 "Etnocentrismo", *Enciclopédia Einaudi*, 5, Lisboa, Casa da Moeda, pp. 136-51.

MOSSE, G. L.

1978 *Toward the final solution. A history of European racism*, New York, Howard Fertig.

MOTTA, C. G.

1977 *Ideologia da cultura brasileira: pontos de partida para uma revisão histórica*, São Paulo, Ática.

NASCIMENTO, A. do. O.

1978 *Genocídio do negro brasileiro*, Rio de Janeiro, Paz e Terra.

NINA RODRIGUES, R.

1977 *O animismo fetichista dos negros da Bahia*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, (1935).

PAZ, O.

1982 *Signos em rotação*, São Paulo, Perspectiva.

QUEIROZ JÚNIOR, T. de.

1975 *Preconceito de cor e mulata na literatura brasileira*, São Paulo, Ática.

RAMOS, A.

1940 *O negro brasileiro, ethnografia religiosa*, São Paulo, Nacional.

RIBEIRO DE OLIVEIRA, P.

1977 "Coexistência das religiões no Brasil", *Revista de Cultura Vozes*, Petrópolis, ano 71, LXXI (7):35-42, setembro.

SANTOS, J. E. dos.

1977a "Religión y cultura negra", in FRAGINALS, Moreno (org.), *Africa en América Latina*, México, Unesco, Siglo XXI.

- 1977b “A percepção ideológica dos fenômenos religiosos: sistema nagô no Brasil, negritude versus sincretismo”, *Revista de Cultura Vozes*, Petrópolis, ano 71, LXXI (7):23-34, setembro.

TURNER, D.

- 1975 *Symbols in two AfroBrazilian literary works: Jubiabá and sortilégio*, Albuquerque, University of New Mexico.

ABSTRACT: Jorge Amado, one of the most renowned Brazilian writers, has in many of his novels focused the AfroBrazilian cult named Candomblé, as it is practised in Bahia. We can say that a great deal of the more generalized ideas about Bahian Candomblé owe to Amado's novels their world widespread diffusion. But of course Amado's presentation of this cult is not a documentary, ethnographic report. His literary interpretation of Candomblé symbolic system deserves anthropological consideration; particularly Amado's personal involvement with the Candomblé's world is to be studied from an anthropological point of view: though he defines himself as an atheist, Amado has taken a firm stand as a champion of the syncretism between Catholic and AfroBrazilian rites. This paper deals with Amado's treatment of Catholic and AfroBrazilian syncretism in his novels *Tenda dos milagres* and *O sumiço da santa*.

KEY WORDS: afro-Brazilian cults, Jorge Amado, syncretism, symbolic anthropology.

Recebido para publicação em novembro de 1993.

# **Possessão por Espírito e Inovação Cultural: o Caso de Duas Líderes Religiosas do Japão**

*Ronan Alves Pereira*

RESUMO: A religião é percebida não raramente como uma instituição conservadora. Porém, neste artigo, tenta-se mostrar que ela também pode ter um potencial transformador espetacular, ao menos como catalisador de transformações. Toma-se o caso de duas fundadoras religiosas do Japão, Miki Nakayama (1798-1887) e Nao Deguchi (1836-1918), para discutir três níveis da experiência religiosa: (I) o nível da reintegração da personalidade da pessoa envolvida, (II) a mudança de status social dessa pessoa e (III) a possibilidade dessa pessoa "transformada" interferir e/ou alterar o sistema sociocultural. Mais do que a mudança em si, o que importa aqui é a possibilidade ou a potencialidade de mudança ocasionada pelos estados especiais de consciência (transe, visões oníricas, alucinações, etc.).

PALAVRAS-CHAVE: religião, Japão, possessão.

## Introdução

Neste artigo<sup>1</sup> tratarei da vida de Miki Nakayama (1798-1887) e de Nao Deguchi (1836-1918), duas mulheres japonesas que, depois de passarem por uma experiência de “possessão” por espíritos divinos, fundaram grupos religiosos (respectivamente, *Tenrikyô* e *Oomoto*)<sup>2</sup> no final do século passado. Assim como Miki e Nao, inúmeras mulheres fundaram religiões no Japão. A escolha pelo caso dessas duas mulheres se deu por elas terem vivido num mesmo contexto histórico (final do feudalismo e início da modernização no Japão com a ascensão do imperador Meiji) e por apresentarem um padrão de experiência religiosa similar ao que veremos a seguir.

Tomando as vidas de Miki e Nao, é enfatizada a experiência que elas tiveram de “possessão divina” para discutir a possibilidade de inovação da cultura pelo indivíduo, particularmente quando este indivíduo está num “estado especial de consciência” (transe, visões oníricas, alucinações, etc.). A (re-)criação e/ou introdução do “novo”, como será dito, não implica necessariamente a erradicação do “velho”. Ainda é preciso salientar que “inovação” não é um processo que sai do nada, mas possui um referencial no espaço e no tempo; digamos assim, é um processo com matriz histórica e sociocultural.

Ao fazer uso de “histórias de vida” neste artigo, pretendo ir além do individual e explorar a relação entre o indivíduo e o sistema sociocultural. Por fim, é meu intento lançar alguma luz na questão: como é que a experiência religiosa de pessoas “possuídas”, xamãs ou fundadores pode contribuir não somente para a integração de suas personalidades, como também para a inovação do sistema sociocultural?

## A trajetória de vida das duas fundadoras

Tanto Miki Nakayama quanto Nao Deguchi nasceram durante o período Tokugawa (1600-1868) em áreas rurais da região de Kansai: Miki, perto de Nara; e Nao, perto de Quioto.

Quando Miki nasceu, em 1798, sua família (Maegawa), embora originalmente plebéia, ainda possuía o título de *musokunin* (samurai não remunerado e sem um feudo). Com esse título, os Maegawa podiam portar espada e ter um nome e insígnia da família. Miki teve as primeiras aulas de escrita e leitura com seu pai e chegou a freqüentar uma escola-templo da vizinhança. Embora alimentasse o desejo de se tornar uma monja budista, ela teve de se casar com um primo, aos treze anos de idade. A maioria dos biógrafos de Miki a descreve como uma exemplar mulher feudal, dando o máximo para preencher o papel de esposa. Por ocasião do nascimento de sua filha caçula, Miki parece ter perdido o equilíbrio psíquico e começou a sofrer desmaios e sentir “como se seu corpo estivesse sendo sacudido”. Mas o fato que foi mais determinante na vida dela foram as dores súbitas e insuportáveis que seu filho mais velho, Shûji, começou a sentir na perna esquerda. Mesmo após um ano de tratamento médico e de sessões de exorcismo, a dor desaparecia e retornava da mesma misteriosa forma. Durante um desses rituais exorcizantes para curar o filho, Miki atuou como médium e foi possuída por uma divindade que dizia querer tomar o corpo dela como o seu “sacrário”. Depois dessa possessão inicial, Miki ficou em reclusão por volta de três anos, vestindo roupas pretas. Nesse período de auto-isolamento, houve uma mudança radical em sua vida. Após a morte de seu marido, ela contou com a ajuda de seu filho Shûji e, acima de tudo, do carpinteiro Iburi Izô (1833-1907) na organização de um culto à divindade *Tenri-ô-no-mikoto*. Inspirada por essa divindade, ela curou os doentes e criou sua própria doutrina, danças, músicas, etc.

A família de Nao (Kirimura) mantinha a tradição de produzir bons carpinteiros a serviço da nobreza, o que lhe conferia certos privilégios. Porém, na época do nascimento de Nao (1836), os Kirimura eram extremamente pobres. Seu pai morreu quando ela tinha apenas nove anos, levando-a assim a trabalhar como doméstica. Nao gostava de um rapaz que morava num vilarejo vizinho, mas foi pressionada a assumir a casa de uma recém-falecida tia materna e a se casar aos dezenove anos com um carpinteiro. Nos primeiros anos de vida conjugal, Nao teve um pouco de estabilidade, mas sua família foi aos poucos entrando em bancarrota. Seu marido era a principal causa disso: além de alcoólatra, ele sofreu um acidente no trabalho e ficou imobilizado numa cama por três anos, até a sua morte. Em consequência disso, Nao teve de vender bolinhos de arroz e coletar trapos e papéis. Em meio a todas essas dificuldades e infelicidades, ela começou a receber “mensagens” divinas, primeiro na forma de sonhos e, depois, diretamente por possessão pela divindade *Ushitora-no-Konjin*. Tentando desvelar a natureza dessa possessão inicial, Nao consultou um monge budista, um leitor da sorte através de um ábaco e chegou até a visitar as seitas *Tenrikyô* e *Konkôkyô* (fundada por Bunjirô Kawate, 1797-1887). Ela se tornou temporariamente adepta de *Konkôkyô*, mas foi capaz de instituir um culto independente com a ajuda de Kisaburô Ueda (que passou a ser chamado de Onisaburô Deguchi), com quem sua filha mais nova e sucessora se casou. Diz-se que Nao era analfabeta, mas sob as “ordens” da divindade possensora ela escreveu o *Ofudesaki* (“A ponta do pincel”), um dos livros sagrados da *Oomoto*, e manifestou poderes sobrenaturais.

### **Algumas reflexões e considerações teóricas**

“Possessão por espírito”<sup>3</sup> é um termo amplamente empregado para designar a experiência sociocultural interpretada como a presença de um

ser ou força sobrenatural no corpo e/ou mente de um indivíduo. A crença na possessão é um fenômeno muito difundido mundialmente e sua forma, diagnose e tratamento varia enormemente. A entidade possesora pode ser uma divindade, espírito de um morto, fantasma, espírito animal ou outro ser sobrenatural. A possessão pode ser uma coisa temida ou desejada; pode ocorrer “voluntariamente” ou não; pode ser controlada ou não; pode incluir o transe ou não. O escopo do tratamento pode ser o de expulsar o espírito possessor ou a criação de uma “relação simbiótica com o espírito”.

A crença na possessão por espírito é antiqüíssima no Japão e perdura até os dias de hoje. As entidades possessoras podem ser espíritos divinos, espíritos dos mortos (*onryo*, ou “espírito zangado”; *gaki*, ou “espírito faminto”; *muen-botoke*, ou “Budás ou espíritos sem afiliação”, etc.), espíritos de animais (raposas, serpentes, cachorros, gatos, etc.) ou espíritos de entidades espirituais, como o *tengu*, descrito como tendo a metade do corpo de um ser humano e a outra metade de um falcão. Muitas foram as explicações para o caso de Miki e Nao: loucura, possessão por um espírito de animal (*tsukimono*) ou da criatura sobrenatural *tengu*. No entanto, nem Miki nem Nao aceitaram a interpretação de “possessão por um espírito maligno” e ambas sustentaram igualmente que nos seus casos tratava-se de “possessões divinas” (*kamigakari*). Assim, elas não foram exorcizadas, mas desenvolveram relações simbióticas com suas respectivas divindades. Elas tinham a possibilidade de seguir a “via xamânica”, isto é, elas podiam tornar-se xamãs tradicionais (médium, adivinhador, curandeiro, etc.) ou líderes de cultos populares (locais) de novas divindades, como era bastante comum no final do século passado. Mas não foram essas as trajetórias delas, visto que elas ultrapassaram o papel limitado dos xamãs tradicionais japoneses e se tornaram fundadoras (*kyôso*) de grupos religiosos proeminentes.

Vejam os então como se deu esse processo em que duas mulheres “do lar” tornaram-se fundadoras religiosas com poderes xamânicos.

A primeira coisa que chama a atenção na biografia dessas duas mulheres é a seqüência de acontecimentos dramáticos, que culmina com a guinada radical da experiência possessional. Isso nos faz lembrar a ênfase dada por alguns autores ao papel dos acontecimentos dolorosos e dramáticos no desencadeamento de experiências religiosas. Para citar apenas alguns exemplos, Lewis (1977) sugere que uma mulher feliz no casamento é menos suscetível de passar por uma experiência religiosa ou se voltar para cultos possessionais do que sua irmã, cuja vida matrimonial está cheia de dificuldades. Para Obeyesekere (1981), conflitos intrapsíquicos, especialmente “experiências emocionais dolorosas”, são a fonte desencadeadora da recriação dos símbolos (culturais). Wilson (1985:249), citando Youngsook K. Harvey, nota que “espíritos procurando por humanos para possuí-los são atraídos pelos indivíduos cujo *maum* (coração/alma) foi fraturado por experiências de exploração e tragédia”.

E experiências dolorosas e dramáticas foram o que não faltou nas vidas de Nao e Miki. Nao Deguchi ficou órfã aos nove anos de idade e teve de se casar com um alcoólatra por quem não alimentava nenhuma paixão. Três de seus onze filhos morreram logo após o parto; o filho mais velho tentou suicídio; outro morreu em Taiwan, durante a guerra sino-japonesa; uma de suas filhas foi possuída por um espírito; e outra sofreu um colapso nervoso. Com a invalidez de seu marido, Nao teve de arcar com a responsabilidade de cuidar do marido e dos filhos. Afundada num estado de pobreza extrema, ela sobrevivia com a coleta de trapos e papéis e, esporadicamente, com tecelagem. Miki Nakayama foi levada a desistir de seu desejo de se tornar uma monja budista para entrar num casamento arranjado. Seu marido era o chefe nominal da família Nakayama, mas era ela quem de fato tomava conta dos interesses da família. Além disso, seu marido trouxe-lhe ainda mais sofrimentos, mantendo relação com uma amante. Por fim, há a dor na perna de seu filho mais velho, o único homem e virtual

herdeiro dos Nakayama. No contexto de eventos trágicos e dolorosos, ambas as mulheres foram repentinamente “possuídas” por divindades: Miki, em 1838, e Nao, em 1892.

Depois da possessão inicial, Miki e Nao passaram por um período de alienação psíquica, no qual elas ficaram apartadas de seus “egos” e de seus respectivos grupos sociais. Miki esteve em reclusão por quase três anos, ficando ausente do trabalho doméstico e ignorando seu marido e filhos. Após a primeira possessão, diz-se que Nao ficou duas semanas sem comer e mais de dois meses sem dormir.

Dez anos após a possessão “reveladora”, Miki Nakayama começou a dar aulas de costura para as garotas da vila. Era um passo para abolir a “experiência de auto-alienação”. Depois da morte de seu marido, Miki manifestou poderes supranaturais, curando os doentes e garantindo partos seguros e sem dor às gestantes. Nao Deguchi continuou a ser “possuída” intermitentemente e começou a profetizar e curar. Paralelamente à “reintegração” de suas personalidades, elas próprias foram reintegradas a seus respectivos meios sociais. Tanto a situação psíquica quanto a social delas melhoraram: de uma viúva miserável, Nao se tornou uma líder religiosa carismática; e Miki, além de se tornar uma fundadora, passou a ser o centro absoluto da família Nakayama.

Miki e Nao, assim como outros candidatos a xamã, tiveram de provar a verdade de suas alegações, para romper com o ceticismo do grupo social, bem como superar a “experiência de auto-alienação”. Isso significa que somente a manipulação do “idioma possessional” não era uma garantia para que atingissem o status de “fundador”. Foi preciso reiterar a “iniciação” por meio de outras possessões, como também fazer o uso de poderes sobrenaturais para mostrar visivelmente a verdade de suas palavras.

No início, os movimentos religiosos delas seguiram o modelo organizacional das associações religiosas tradicionais chamadas *Kô*, as quais tinham por objetivo a veneração de divindades especiais (*kami*), ou

*Bodhisattvas*. No entanto, elas se distinguiam dos *Kô* tradicionais, uma vez que não se ligavam a nenhum centro religioso tradicional ou a alguma rede de organizações de *Kô*, além de não cultuarem divindades tradicionais. Embora suas divindades tivessem origem na tradição religiosa sino-japonesa, elas apresentaram uma nova “versão” dessas divindades e enfatizaram o caráter particular das mesmas. Estas eram concebidas como divindades paternais que desejavam estar próximas da humanidade para reconstruir o mundo e “varrer o mal”. Por outro lado, os movimentos dessas duas mulheres não se organizaram de maneira tão complexa estrutural ou teologicamente quanto as religiões estabelecidas (como o budismo e o xintoísmo).

A partir da discussão acima, pode-se dizer que, no aspecto pessoal, a experiência possessional foi importante para ambas as mulheres, ao lidarem com seus problemas intra e interpessoais. A relação especial que tinham com suas divindades dava-lhes livre acesso ao mundo espiritual; a vida pessoal delas, bem como suas situações sociais mudaram. Mas além dessas mudanças no “microcosmo”, o caso delas apontava para mudanças no “macrocosmo”: elas foram capazes de manipular elementos da cultura japonesa para criar seus próprios ensinamentos, visões de mundo, mitologias e outros. Nesse sentido, pode-se dizer que a possessão como um estado especial ou “alterado” de consciência pode ser um instrumento de inovação ou modificação da cultura.

Havia muitos tipos de cura e de adivinhação no Japão, mas Miki Nakayama inovou utilizando-se de um objeto sagrado (*gohei*) e de um leque. Tendo como base as danças folclóricas japonesas, ela criou sua própria dança sagrada, o *kanrodai-zutome*. Ela ainda escreveu dezessete volumes de poemas de inspiração divina em um estilo tradicional (*tanka*). Miki preparava as gestantes para um parto seguro e sem dor, tocando-lhes de leve e respirando três vezes em seus ventres (*obiya-yurushi*). Aqui é interessante fazer notar que no Japão feudal a mulher era tida basicamente como um instrumento de gerar filhos e

perpetuar a família como grupo corporativo (*ie*); além do que, havia uma noção de “poluição” (*kegare*) associada à mulher e a tudo o que diz respeito à natureza feminina (menstruação, parto, etc.). Iniciando suas atividades missionárias com o *obiya-yurushi*, Miki libera a noção de poluição associada ao parto e impõe um sentido sagrado à procriação. Para ela é um erro pensar que a mulher é poluída. “Homens e mulheres não têm a menor diferença, ambos são igualmente filhos de Deus”, dizia ela (cf. Usui, 1987:7-8).

Nao Deguchi começou a escrever repentina e mecanicamente palavras proféticas que chegaram a duzentas mil folhas (de papel japonês) ao longo de 27 anos. Dizem que curou Bun’emon Nishimura orando à divindade *Ushitora-no-Konjin* enquanto mantinha a mão direita no abdômen e a mão esquerda nas costas do paciente.

Os mentores da Restauração Meiji (1868) se esforçaram para manter a política antiga de unidade de culto e governo (*saisei-itchi*) em torno da pessoa do imperador. As bases ideológicas para o “carisma” da família imperial eram sua descendência mitológica da deusa do sol, *Amaterasu*. Segundo essa narrativa mitológica, os membros do clã Yamato que se tornavam imperadores eram os únicos e legítimos governadores do Japão. Nesse período em que a ideologia da autoridade divina do imperador estava em franca ascensão, Miki e Nao criaram suas próprias mitologias, distintas daquela do clã Yamato. Evidentemente a elite política e militar encarava qualquer tentativa de criar novos mitos ou de modificar a antiga mitologia como uma ameaça e faziam tudo para reprimir tais tentativas. Por isso é que Miki foi aprisionada algumas vezes e o movimento de Nao foi violentamente reprimido duas vezes (1921 e 1935) e só pôde ser oficialmente reconhecido com a nova Constituição, depois da Segunda Guerra.

A *Tenrikyô*, religião de Miki, tem alguns aspectos messiânicos e/ou milenaristas, mas é a *Oomoto*, religião de Nao, que tem características milenaristas mais evidentes. Nao Deguchi foi designada pela “divin-

dade da renovação do mundo” (*yonaoshi-gami*) *Ushitora-no-Konjin* para preparar a humanidade para a vinda da “nova era”. Essa divindade é originalmente o malévolo *Konjin* das crenças populares, mas, de acordo com a nova “versão” de Nao, essa divindade tornou-se vítima de divindades malévolas que o aprisionaram numa caverna três mil anos atrás. Dessa maneira, as divindades malévolas tomaram conta do universo, causando todo tipo de caos e discórdia no mundo atual. Porém, as coisas mudarão quando o deus original, *Ushitora-no-Konjin*, exercer seus poderes legítimos. Tal afirmação era um claro desafio a todas as implicações do mito que considera *Amaterasu* o ancestral divino da linha imperial, por isso era passível de receber repressão. Nao inovou as narrativas mitológicas por meio de inversão (por exemplo, pondo em questão a superioridade de *Amaterasu*) e dando sentido aos elementos invertidos com relação à sua mitologia milenarista.

Miki e Nao não inovaram todos os aspectos da cultura ou da tradição religiosa japonesa, mas elas inovaram e revitalizaram parte dessas. Evidentemente que, mesmo criando e inovando alguns dos elementos da cultura japonesa, elas reproduziram a tradição em muitos aspectos. Por exemplo, a organização tanto da *Tenrikyô* quanto da *Oomoto* segue o modelo das famílias corporativas tradicionais (*ie*). Esses grupos corporativos predominantes no período feudal eram compostos de pessoas co-residentes (parentes ou não), que compartilhavam a vida em todos os seus aspectos: social, econômico, político e religioso. Embora não sendo o único padrão, a primogenitura era o costume mais freqüente na sucessão à liderança desses grupos.

A sucessão hereditária ao cargo máximo (*shimbashira*, ou “pilar verdadeiro”) da *Tenrikyô* ainda hoje se dá por intermédio dos homens da família Nakayama.<sup>4</sup> Por outro lado, a norma de sucessão à liderança da *Oomoto* foi estabelecida por Nao por meio das mulheres da família Deguchi.<sup>5</sup> Isso precisa ser entendido à luz da noção inovadora que Nao tinha de “gênero”. Ela questionava “a idéia [de] que sexo e gênero são

necessariamente isomórficos” (Hardacre, s. d.:14). Afirmando que “as mulheres têm qualidades superiores de tolerância e perseverança”, Nao põe ênfase na superioridade feminina: “Eu sou uma mulher, e porque eu [me] fortaleci por meio de sofrimentos em épocas passadas, eu posso fazer qualquer coisa” (citado em Hardacre, idem:15). Ela acreditava que, embora possuindo um corpo feminino, sua natureza era masculina. Como Hardacre ressalta: “Se gênero pode ser mudado, tudo pode ser mudado” (idem:30). Daí o potencial inovador e até mesmo revolucionário de algumas idéias de Nao Deguchi. A relação com a divindade faz com que Nao (e Miki também) questione o papel tradicional da mulher, isto é, a tríade filha-esposa-mãe. A nova identidade mostra a radicalidade da experiência religiosa: como “serva de deus” ela podia agir independentemente de seu sexo, ela podia até mesmo propor a liberação de certas “amarras” sociais, como a discriminação e a estigmatização das pessoas por sexo.

Aqui, faço um parêntese para chamar a atenção para o fato de duas mulheres fundarem religiões no Japão no final do século passado. Nessa época, as japonesas eram aconselhadas a não visitar templos ou santuários antes dos quarenta anos; nos cultos às montanhas, as mulheres eram discriminadas porque se acreditava que o sangue feminino era um elemento poluidor. Mesmo assim, a presença de mulheres nas chamadas “novas religiões” no Japão é muito marcante: há um número razoavelmente grande de mulheres-fundadoras e, atualmente, as mulheres constituem de sessenta a setenta por cento do contingente de adeptos (Fujii, 1975:401; Nakamura, 1981:188).

No entanto, como pode acontecer que duas mulheres interioranas, donas de casa, fundassem movimentos religiosos bem-sucedidos no final do século passado, quando o Japão começava a transição do feudalismo (caracterizado pela ideologia “machista” dos samurais) para a modernidade?

Em primeiro lugar, identifico na história do Japão a existência de duas vertentes culturais que explicaria em parte a possibilidade de duas

donas de casa feudais tornarem-se líderes religiosas: uma vertente pré-budista, que enfatiza uma alta valoração social e simbólica da mulher, enquanto outra mais recente enfatiza uma ideologia “machista”. O período pré-budista é famoso pela presença de imperadoras-xamãs, detentoras do poder político e religioso. É nesse período também que se encontra a origem do símbolo mitológico por excelência do Japão, que é *Amaterasu*, deusa do sol e ancestral da família imperial (e, por extensão, de toda a nação japonesa).

A cultura chinesa começou a influenciar o Japão pelo menos no começo da era cristã, porém o apogeu dessa influência no arquipélago nipônico se deu somente no período Asuka (500-710). Um dos marcos dessa corrente de importação cultural-tecnológica da China foi a introdução oficial do budismo, em 552, pelo reino de Paekche (sul da Coreia). Diz-se que, a partir da introdução do budismo e de toda a ética chinesa, foi-se tornando cada vez mais difícil o aparecimento das imperadoras-xamãs. O zen-budismo e o confucionismo, em particular, combinaram-se no Japão dando origem à norma de comportamento de orientação machista conhecida como *bushidô* (“a via do guerreiro”). O confucionismo pregava que a mulher deveria obedecer ao pai na infância, ao marido na maturidade e ao filho na velhice. Metaforicamente falando, a vertente que valoriza a mulher seria um *iceberg* que eventualmente emerge da superfície confucionista da “norma oficial” (isto é, da norma da elite).

Em segundo lugar, o movimento de ambas as mulheres se viabilizou devido à ajuda de co-fundadores muito eficientes: Miki foi ajudada por Iburi Izô (1833-1907) e Nao por Onisaburô Deguchi (1871-1948). Essa “diarquia”, que não é única nessas duas novas religiões japonesas, reflete a visão de mundo delas, a qual punha homem e mulher em pé de igualdade e pregava a complementariedade das duas partes. Associa Iburi e Onisaburô não à imagem do “marido (espiritual)”, mas à do “irmão místico”, imagem esta que tem muitos precedentes sim-

bólicos no repertório cultural japonês. Por exemplo, a deusa mitológica *Amaterasu* e seu irmão *Susanô*; a rainha *Pimiko* e seu irmão. A própria mitologia da *Oomoto* associa *Onisaburô* a *Susanô*.

Em terceiro lugar, o sucesso dos movimentos religiosos iniciados por Miki e Nao foram possíveis também por causa do clima de mudança por que passava o Japão. Não obstante a diferença de idade, Miki e Nao testemunharam as mudanças dramáticas na vida do país, que saía do regime feudal e entrava num rápido período de modernização. Pode-se dizer que essas mudanças radicais do país e, em especial, a atmosfera de “renovação do mundo” entre as classes populares, foram um fator fundamental nas inovações delas e sobretudo no sucesso da aceitação de tais atos inovadores. Como Barnett (1953:56) coloca,

A inovação floresce numa atmosfera de antecipação a ela. Se os membros de uma sociedade esperam por alguma coisa nova, ela está mais propensa de aparecer do que se ela não for prevista ou pressentida. A frequência de ocorrência aumentará na proporção do número de indivíduos expectantes. É como ver fantasmas à meia-noite. Quanto maior o número de pessoas que esperam vê-los, mais frequentemente eles serão vistos.

## Conclusão

Os dois casos vistos são, por um lado, exemplos típicos de “posseção por espírito” e, por outro, são citados como exemplos de continuidade da tradição xamânica japonesa. Isso não passa de um reflexo da antiga controvérsia acadêmica sobre a distinção e a diferenciação entre os dois fenômenos, o que foi reforçado pela dicotomia dos antropólogos americanos e britânicos. A ênfase que os antropólogos americanos davam ao termo “cultura” privilegiou o uso do termo “xamanismo” nos estudos dos esquimós e dos nativos sul-americanos; a

tradição estrutural funcionalista britânica enfatizou o uso do conceito “possessão por espírito”, principalmente nos estudos africanos.

Tem-se tornado cada vez mais consensual a idéia de que toda concepção rígida de xamã é limitada e frustrante em estudos comparativos. O célebre Mircea Eliade provavelmente excluiria Miki e Nao de sua categoria de xamã, embora as experiências religiosas delas apresentem o mesmo padrão da cerimônia tradicional de iniciação, na qual o noviço passa simbolicamente por estágios de sofrimento-morte-ressurreição. As duas mulheres deste texto passaram por experiências dolorosas durante o período inicial de ataques possessionais. Esse tipo de possessão reveladora levou-as a entrar num período de alienação, que pode ser interpretado como uma morte simbólica. Aí, elas renasceram para uma nova vida: uma condição sobre-humana e sagrada em que ambas receberam poderes místicos.

Freqüentemente se levantam dúvidas sobre a saúde mental de xamãs, fundadores, ascetas e outros. Uma pessoa pode muito bem encontrar algum tipo de desordem mental (esquizofrenia, megalomania, histeria, etc.) em uma pessoa que afirma ser deus (como o fez Jesus Cristo) ou que fala com e em nome de deus (como Miki e Nao). Mas não tentarei aqui determinar se as duas mulheres são ou não doentes mentais, e muito menos se existem ou não espíritos, se é possível ou não a possessão por espírito. A crença na possessão e toda a coloração cultural em torno dela é o que me interessa. Onde existe tal crença, as pessoas fazem em geral distinção entre a loucura e a “verdadeira” possessão, e mais, têm termos diferentes para fazer tal distinção.

Os casos vistos neste artigo são exemplos de possessão “bem-sucedida”, uma vez que (I) as duas mulheres conseguiram sair do estado de “auto-alienação” e isolamento social e (II) tiveram seus status sociais positivamente alterados. Se assim não fosse, elas provavelmente teriam entrado num estado de loucura e aí permanecido ou vivido no limiar loucura/normalidade. Ou, ainda, elas teriam sido exorcizadas.

Nesse caso, Miki teria retornado à sua rotina de dona de casa piedosa dentro de uma família corporativa feudal, e Nao teria permanecido a viúva solitária e miserável.

O contato com a divindade, porém, deu uma guinada de 180 graus na vida delas. O “aspecto social” da possessão (como eu chamo os atos criativos e inovadores delas baseados na relação com a divindade) não se manifestou imediatamente depois da possessão inicial; elas não se tornaram imediatamente fundadoras reconhecidas e legitimadas. Em termos sociológicos, esse é um processo no qual os adeptos conferiram a elas qualidades extraordinárias, chamadas por Max Weber de “carisma” (isto é, elas eram vistas como tendo qualidades divinas e extraordinárias), à medida que se manifestaram poderes sobre-humanos, tais como curar doentes, profetizar, etc.

Essas duas mulheres tornaram-se fundadoras não somente por causa de suas personalidades carismáticas e capacidade de liderança, mas também porque (I) elas tinham poderes sobrenaturais como o de curar doentes; (II) elas tinham uma “mensagem relevante” inspirada por divindades muito particulares; e (III) elas manipulavam elementos públicos/culturais, especialmente elementos das religiões populares (*minkan shûkyô*), o que significa que elas criaram novas doutrinas a partir das crenças populares e as ensinaram de uma maneira compreensível a seus adeptos.

Meu postulado básico concernente à inovação cultural é que, em princípio, todo ser humano é capaz de apreender e modificar a cultura; todos nós somos “inventores” de cultura. Alguns indivíduos são mais inventivos, outros mais imitadores, outros mais perpetuadores, mas todos temos em princípio as mesmas potencialidades para criar, inovar, manipular elementos culturais. A faísca, a centelha da criação, é individual. Nesse sentido, a criação é um ato solitário. Mesmo as “criações” coletivas, grupais e/ou culturais, têm origem no indivíduo; mas não num indivíduo desgarrado da história. Os atos individuais, bem

como as categorias e representações culturais têm igualmente suas raízes no contexto social. Mas os indivíduos não devem ser vistos como entes passivos com relação ao sistema sociocultural.

Portanto, cada pessoa manipula diariamente símbolos convencionais de uma maneira idiossincrática, quer dizer, as convenções são refeitas em e por intermédio de cada indivíduo. Por outro lado, as ações das pessoas não são acontecimentos ao acaso: a manipulação, renovação, invenção e validação da cultura são moldadas pelas convenções culturais preexistentes. Quando digo que Nao e Miki “inovaram” parte da cultura japonesa, tenho em mente uma “via de mão dupla”: indivíduo interferindo na cultura e sendo influenciado pela mesma. O “idioma possessional” manipulado por essas duas mulheres pertence ao repertório da cultura japonesa, porém elas o manipularam de uma maneira peculiar e original.

Contrastando com esse refazer diário da cultura, os chamados “estados alterados de consciência” (visões oníricas, concentração, êxtase, transe, etc.) são modos especiais de conhecimento, bem como são meios de provocar mudanças na realidade sociocultural. Particularmente no contexto de mudança social, esses estados de consciência são entendidos como “respostas adaptativas” às situações de instabilidade. Lewis (1977) demonstrou a importância da possessão de espíritos em contextos de diferenças sexuais e/ou sociais. Pressel (1973), estudando a umbanda, enfatiza a importância da possessão por espírito para os indivíduos numa sociedade em desenvolvimento como o Brasil, que é marcado por grandes desigualdades sociais.

Como foi visto, a possessão foi um mecanismo importante também para Miki Nakayama e Nao Deguchi. A experiência possessional mudou a vida delas radicalmente e se tornou fonte de legitimação de seus movimentos religiosos. Em tais revelações religiosas, novos conteúdos são normalmente introduzidos no repertório religioso e cultural. Em alguns casos podem surgir “movimentos revitalizadores” reli-

giosos ou seculares (movimentos nativistas, milenaristas, de reforma, "cargo cults", comunidades utópicas, revoluções, etc), para usar a denominação de Anthony Wallace.

Miki e Nao manipularam elementos culturais preexistentes (mitos, danças, poemas, terapias, etc.) para criar seus próprios ensinamentos e visões de mundo. O ato inovador delas não consistiu de uma erradicação completa do "antigo" ou "tradicional", mas sim de uma inovação de parte da "tradição". Por fim, é preciso fazer notar que os casos de Miki e Nao ilustram bem o fato de que os "estados especiais de consciência" podem ser modos radicais de conhecimento, bem como meios de interferir na realidade sociocultural.

Para concluir o texto, é conveniente mencionar a tendência atual dentro da antropologia que não faz uma distinção tão radical entre o antropólogo e o "informante" e, assim, não subestima as capacidades criativas dos "informantes" ou "nativos". Nao Deguchi e Miki Nakayama têm virtualmente as mesmas capacidades ou potencialidades de todo ser humano para inovar a cultura: elas também são "inventoras de cultura". Enquanto as duas usufruíram os "estados especiais de consciência" para criar "novas" doutrinas religiosas, eu lanço mão de instrumentos teóricos de uma "ciência" chamada antropologia para completar uma tese ou um artigo. Enquanto elas dependeram basicamente de referenciais religiosos e manipularam materiais culturais preexistentes, eu faço uso de um referencial "científico" (ao menos como tentativa), ao manipular materiais publicados anteriormente.

## Notas

- 1 Este texto se baseia numa comunicação apresentada no grupo de estudo (Anthropology/Sociology PhD. Kenkyûkai) da International House of Japan, Tóquio, em 01/11/89, sobre minha tese de mestrado (Pereira, 1989). Eu a defendi na Universidade de Tóquio, Departamento de Antropologia Cultural, onde sou atualmente candidato a PhD.

- 2 A *Tenrikyô* (“Religião da Sabedoria Divina” ou “Ensino da Verdade Divina”) e a *Oomoto* (“A Grande Origem”) são classificadas pela maioria dos especialistas como *shin-shûkyô* (“novas religiões”) ou *shinkô-shûkyô* (“religiões surgidas recentemente”). Esses são termos japoneses utilizados para denominar os movimentos religiosos populares surgidos a partir do princípio do século passado até os dias de hoje. Essas duas religiões são muito importantes no cenário religioso japonês. Delas surgiram várias outras religiões: da *Tenrikyô*, por exemplo, surgiu a *Honmichi* (fundada por Aijiro Oonishi, 1881-1958); da *Oomoto*, a *Seichô-no-ie* (fundada por Masaharu Taniguchi, 1893-1985), a *Sekai Kyûseikyô* ou Igreja Messiânica (fundada por Mokichi Okada, 1882-1955) e outras. Ambas ingressaram no Brasil logo no primeiro estágio da imigração japonesa, precisamente na década de 20. A sede da *Tenrikyô* no Brasil se encontra em Bauru (SP) e a da *Oomoto* em Jandira (SP). Há inúmeros livros escritos sobre essas religiões, tanto em japonês como em línguas ocidentais. Para referência, citarei apenas Straelen, 1957; Ellwood Jr., 1982; Berthon, 1985; Itô, 1987.
  
- 3 O termo “possessão” é empregado aqui em concordância com sua utilização técnica dentro da antropologia, particularmente da escola britânica. Não há intenção alguma de dar-lhe um sentido pejorativo e limitado do tipo “possessão diabólica” ou “possessão maligna”.
  
- 4 O único filho homem e mais velho de Miki, Shûji, parece não ter compreendido a profundidade dos ensinamentos e intenções de Miki. Portanto, a pessoa que seria sua sucessora natural era sua filha mais jovem, Kokan, que a acompanhava e era tratada pelos adeptos de *Waikai Kamisama*, “Venerável Deusa Jovem”. Miki e Kokan usavam roupas vermelhas como símbolo da presença divina dentro delas. No entanto, Kokan se tornou a segunda mulher do marido de Oharu, sua própria irmã que tinha falecido. Por fim, o neto de Miki, Shinnosuke, tornou-se o primeiro *shimbashira* da *Tenrikyô*, após a morte da fundadora.
  
- 5 Em outras novas religiões japonesas, também há a sucessão pela linha feminina. Sayô Kitamura (1900-1967), fundadora da *Tenshō Kôtai Jingûkyô* (“Religião do Grande Santuário da Divindade Tenshō”), por exemplo, escolheu sua neta para sucedê-la. O que é freqüente, no entanto, é essa liderança feminina se desvanecer e se tornar uma liderança apenas nominal.

## Bibliografia

BARNETT, H. G.

1953 *Innovation: the basis of cultural change*, New York/Toronto/London, McGraw-Hill.

BERTHON, J.-P.

1985 "Oomoto – Espérance millénariste d'une nouvelle religion japonaise", *Cahiers d'Études et de Documents sur les Religions du Japon*, Paris, Atelier Alpha Bleue.

ELLWOOD JR., R. S.

1982 *Tenrikyo: a pilgrimage faith. The structure and meanings of a modern japanese religion*, Tenri, Nara, Oyasato Research Institute/Tenri University.

FUJII, M.

1975 "Gendai no Josei Kyosô" [As fundadoras das novas religiões da época contemporânea], in *Kindai no Josei Gunzô* [Grupo de mulheres da época moderna], Tokyo, Hyôron-sha, Kasahara editor.

HARDACRE, H.

s. d. *Gender and the millenium in Omoto kyodan: A modern Japanese religion*. Texto não publicado.

ITÔ, E.

1987 *Oomoto – A vida de Nao e Onisaburo Deguchi*. Tradução de SILVA, Benedicto, São Paulo, Verso/Associação Religiosa Oomoto do Brasil.

LEWIS, I. M.

1977 *Êxtase religioso: um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo*. Tradução de MADUREIRA, J. R. S. (do original inglês *Ecstatic religion*), São Paulo, Perspectiva.

NAKAMURA, K.

- 1981 “Revelatory experience in the female life cycle: a biographical study of women religionists in modern Japan”, *Japanese Journal of Religious Studies* 8/3-4:187-205, set/dez.

OBEYESEKERE, G.

- 1981 *Medusa's hair: an essay on personal symbols and religious experience*, Chicago/London, The University of Chicago Press, xiii-217.

PEREIRA, R. A.

- 1989 *Possession and cultural innovation: the religious experience of Nakayama Miki and Deguchi Nao*, Tóquio, pp. 189, dissertação, Universidade de Tóquio, Departamento de Antropologia Cultural (dez. 1988).

PRESSEL, E.

- 1973 “Umbanda in São Paulo: religious innovation in a developing society”, in BOURGUIGNON, E. (editor), *Religion, altered states of consciousness, and social change*, Columbus, Ohio State University Press, pp. 264-318.

STRAELEN, H.

- 1957 *The religion of divine wisdom: Japan's most powerful religious movement*, Kyoto, Veritas Shoin.

USUI, A.

- 1987 “Josei Kyôso no Tanjo” [The process of becoming a female religious founder], in *Shûkyô Kenkyû* [Journal of Religious Studies], vol. LXI-3:1-36, n° 274 (dez.), Tokyo, The University of Tokyo (Japanese Association for Religious Studies).

WILSON, B. A.

- 1985 *Power to the powerless: shamanism and the korean woman*, pp. 273, tese, Universidade de Winsconsin-Madison.

ABSTRACT: It's usual to consider religion as a conservative institution. Nonetheless, this article shows that it may also have a great transforming potential. The history of two Japanese religious founders, Miki Nakayama (1789 - 1887) and Nao Deguchi (1836 - 1918) is taken to discuss three levels of religious experience: (I) the person's personality reintegration level, (II) the person's social status change, and (III) this "transformed" person's chance of interfering or changing the sociocultural system. More than the change itself, what really matters here is the possibility of change created by special states of consciousness (possession, oneiric visions, hallucinations, etc.)

KEY WORDS: religion, Japan, possession.

Recebido para publicação em fevereiro de 1992.



## AAE na Amazônia<sup>1</sup>

*Peter Rivière*  
*Oxford University*

RESUMO: Neste trabalho, Peter Rivière trata das noções de transformação tal como presentes em narrativas míticas, cosmologias e práticas sociais das Terras Baixas da América do Sul. A natureza humana é vista como variada e complexa, o que é expresso simbolicamente por vestes, máscaras e ornamentos corporais, compreendidos, por sua vez, como meios para domesticar um componente “animal” essencial à natureza humana. As vestes e a decoração do corpo de cada indivíduo fazem a mediação entre o seu eu interior, a sociedade e o cosmos. São feitas referências aos Tiriyo, Kaiapó, Kaxuyana, Matsiguenga, Warau, Yanomami, Tukano e Piaroa.

PALAVRAS-CHAVE: transformação, animalidade, ornamentação corporal, mito, cosmologia, Terras Baixas da América do Sul.

Boglár (1984-85), ao escrever sobre a arte plumária da Amazônia, fez uma distinção entre um sistema de signos referente a posições sociais e um sistema de signos ideológicos. Seus conceitos são aplicáveis mais

---

Tradução de Inge Thieme; revisão técnica de Aracy Lopes da Silva.

amplamente, visto que os povos das Terras Baixas da América do Sul não usam somente penas, mas uma grande variedade de decoração e adornos para indicar status e valores sociais. Dois exemplos Jê ilustram isso: Turner (1969) e Vidal (1992) mostraram, com referência aos Kaiapó, como diferentes tipos de decoração e pintura corporal denotam estados e posições sociais, enquanto Seeger (1981) demonstrou como a importância que os Suyá atribuem à fala e à audição é enfatizada por discos de madeira colocados em lábios e orelhas. Eu, de minha parte, quero examinar algo ainda mais nebuloso, na medida em que não é sempre visível: o modo pelo qual as pessoas podem ser transformadas, ou se transformam, ao mudar sua pele ou vestimenta. Com base nessas considerações, pretendo examinar a relação entre as faces interna e externa do corpo, tomando-as como reflexos das modificações da natureza humana.

Os povos nativos da Amazônia vivem num mundo altamente transformacional, onde **as aparências enganam** (ou, como dizemos em inglês, *what you see is not necessarily what you get*). O título alude a isso. As aparências enganam no sentido de que podem ser colocadas ou retiradas como uma roupa, que esconde a realidade que encobre. O que pretendo fazer aqui é examinar certos exemplos concernentes à relação entre aparência externa e realidade interna; cada um deles ilustrará aspectos diferentes do problema.

Gostaria de iniciar com dois exemplos tirados de dois pólos extremos da Amazônia. O primeiro refere-se aos Kaxuyana, do Pará, falantes de uma língua Karíb, a respeito de quem Frikel (1971:139, nota 16) escreve:

“Alma”, no pensamento do índio, é a parte imortal do homem, mas não de todo espiritual ou imaterial. Esta parte imortal é [...] a pessoa ou o homem propriamente dito e que, dadas as circunstâncias, pode ser vista. O corpo humano é simplesmente um meio de manifestação, uma espécie de “vestimenta” que se recebe na hora do nascimento e se deixa ao morrer.

Mais além, a oeste, os Matsiguenga, do Peru, afirmam que “o corpo serve somente como uma espécie de cobertura ou vestimenta da alma livre” (Baer, 1992:81). Numerosos outros exemplos de idéias semelhantes poderiam ser citados, mas quero investigar mais profundamente um único caso. Os Tiriyo (Trio) parecem fornecer uma ilustração particularmente privilegiada de AAE. Depois de considerá-lo, quero perseguir certos temas aí levantados, pelo exame de outras regiões.

Alguns anos atrás, comentei que, para os Tiriyo, o problema da trindade é menos uma questão de como três podem ser um do que por que razões este problema não se coloca, segundo sua perspectiva. Vivem em um mundo transformacional do qual consideram ser a lagarta (que tratam com respeito e admiração) o símbolo arquetípico. Ao tentar obter explicações exegéticas de mitos, uma das primeiras lições que aprendi foi que era inútil procurar descobrir se um determinado personagem era um ser humano, um animal ou um espírito. A reação à questão “trata-se de um jaguar ou de um ser humano?” invariavelmente era de pura perplexidade, seguida de um comentário do tipo “era um homem, mas estava usando roupa de jaguar”.

Analisarei certos mitos logo a seguir, mas gostaria de enfatizar aqui que transformação não é somente algo que ocorre no tempo/espço mítico. Pertencem ao mundo cotidiano do qual, até certo ponto, os mitos também fazem parte. Consideremos, por exemplo, o seguinte incidente que me foi narrado: um índio me contou que, certa vez, foi caçar com um xamã prestigiado e poderoso. Atiraram num macaco-aranha, que ficou preso num galho bem acima do solo. O xamã pediu ao homem que se afastasse alguns passos e ficasse de costas para a árvore, sem olhar ao seu redor. O homem obedeceu, mas repentinamente escutou o ruído de um jaguar atrás de si. Olhou por sobre o ombro e viu um jaguar descendo da árvore com o macaco em suas presas. Assustado, fugiu, mas não havia se afastado muito quando escutou o xamã, que reclamava. Retornando, encontrou o xamã ao pé da árvore segurando o macaco em suas mãos.

Casos como esse simplesmente confirmam, para a maioria dos Tiriyó, suas suposições sobre o poder de transformação dos xamãs. Da mesma forma, identificar uma criatura qualquer como um ser real, ou um espírito usando as “roupas” daquele ser, vai depender dos resultados do próprio encontro, a menos que o indivíduo em questão seja um xamã capaz de ver, através do disfarce, a realidade interior do outro. O poder de ver o mundo invisível é a qualificação essencial do xamã Tiriyó: “ver é crer”, sob a condição de que sua vista seja suficientemente boa.

Gostaria agora de examinar dois mitos Tiriyó que apresentam incidentes bastantes semelhantes (cf. Koelewijn, 1987:65-70, 114-7). Em ambos, um jovem Tiriyó torna-se genro de uma criatura que, em um caso, é um jaguar e, no outro, uma águia. Em ambos os mitos, os pais da mulher provêem o jovem com as habilidades de caçador. No caso do jaguar, a parte relevante do mito é a seguinte:

Depois de ter ficado por algum tempo com sua esposa jaguar, o jovem recebeu sua roupa de jaguar [*jaguar clothes*] do seu sogro. O jaguar dispunha de tamanhos diferentes de roupa. Roupa para pegar anta, roupa para pegar queixada, roupa para pegar cervídeos, roupa para pegar aguti. Todas essas roupas eram mais ou menos diferentes e todas tinham garras. O jovem caçador vestiu essas roupas e foi caçar. [67]

O jaguar era um ser extraordinário, já que comia sua carne cozida e cultivava roças, porém esses detalhes serão examinados mais adiante. Depois de algum tempo, o jovem rapaz sente falta de sua parentela e quer retornar à sua casa, mas seu sogro quer que fique para pagar o “preço da noiva”. O jovem, porém, matando sua esposa e deixando para trás sua roupa de jaguar, consegue escapar e reverter à sua condição humana.

No outro mito, um jovem Tiriyó fica preso no alto de uma árvore, ao tentar capturar um filhote de águia. Quando a águia-mãe retorna, oferece-lhe sua filha como esposa e lhe dá também os meios para ca-

çar. Mais uma vez, isso vem na forma de vestimenta: ao jovem é ofertada uma roupagem de águia. Primeiro, ele recebe roupas que lhe permitem caçar pássaros e, mais tarde, lhe são dadas roupas melhores, para caçar macacos. Depois de um certo tempo, o jovem fica cansado das exigências de seus sogros e da dieta: ele tem de comer “carne praticamente crua”. Todavia, encontra dificuldade em escapar, apesar de pedir ajuda a vários pássaros. Finalmente, persuade uma arara a resgatá-lo e retorna para casa completamente humano.

Em ambos esses mitos a palavra “po”, o termo padrão Tiriyó para roupa, é usado para indicar a destreza com que os pais da esposa providenciam para que seu genro possa caçar para eles. Nos dois casos, também, é bastante claro que os jovens podem pôr e tirar suas roupas. Em outras palavras, eles podem esconder as respectivas máscaras de jaguar ou águia e reverter à natureza humana quando queiram.

Gostaria, agora, de abordar um outro mito (Koelewijn, 1987:118-20), no qual a transformação é muito mais profunda. Este refere-se a dois irmãos que são experientes tecelões. Devo observar aqui que a tecelagem no Nordeste das Terras Baixas sul-americanas não é simplesmente um trabalho ou habilidade práticos. Entre os Warau do delta do Orenoco, o tecelão principal é considerado como tendo poderes similares aos do xamã e entre os Ye'cuana a arte de tecer é parte do ordenamento cósmico.

No mito em questão, dois homens teciam cestas com desenhos de jaguar tão realistas que as cestas se transformavam, em certo sentido, em jaguares propriamente ditos. Os dois irmãos podiam, então, tirar o couro desses jaguares, com o que as cestas voltavam a ser cestas e os irmãos obtinham, assim, jogos de pele de jaguar. Quando vestiam essas peles, eles gostavam de ir caçar e eram bons na caça, apesar de anteriormente não o serem. O mais velho, atrás, aliás, tinha de repetidamente advertir o irmão mais moço para que não abatesse caça em demasia. O mais jovem ignorava essa advertência e um dia ele não

só matou um número excessivo de queixadas como também lambeu seu sangue cru. Em consequência, ele não conseguiu mais tirar suas roupas: elas grudavam nele e ele se tornou um jaguar, não só em aparência mas na realidade. Ele tentou atacar seu irmão mais velho, que o matou com um tiro. Depois, por remorso, este vestiu suas roupas de jaguar, bebeu o sangue e, por sua vez, transformou-se também em jaguar.

Nesse caso, a transformação do humano em animal se torna irreversível. A razão disso é dada explicitamente no mito: “ele se transformou completamente em jaguar, ele não era mais Tiriyó, porque ele lambeu sangue” (p. 120). Isto contrasta com os primeiros dois mitos referidos acima. No primeiro, o jaguar e presumivelmente o herói comeram sua comida cozida e este teve relativamente pouca dificuldade em retornar para casa em segurança. No segundo, em que o herói se queixa das águias comerem a carne “quase crua”, ele tem muito mais dificuldade em escapar.

Esses três mitos demonstram que se deve tomar cuidado para não praticar o comportamento alimentar animal, já que, no último mito, ocorre uma transformação permanente e os heróis não conseguem mais tirar sua roupagem de animal. Em outras palavras, é seguro vestir-se com a pele do animal, desde que a pessoa não se comporte demasiadamente como ele, animal. Isso, por sua vez, sugere que os humanos possuem, em essência, uma animalidade contra a qual devem se resguardar. Embora não seja minha intenção discutir vestimentas e adornos humanos neste trabalho, proponho considerar que esses são os sinais visíveis da condição humana, que, no entanto, escondem uma animalidade invisível. Esse aspecto constitutivo de cada pessoa pode literalmente vir à superfície, salvo mediante o recurso à proteção adequada. Adiante retomarei essa noção de uma animalidade básica, que é muitas vezes concebida como espreitando a natureza humana e que está pronta a revelar-se.

Refiro-me agora a um outro mito (Koelewijn, 1987:37-44), bastante complexo, do qual muitos traços permanecem, em meu entender, obscuros. Aqui, trata-se de um velho Tiriyó que não tinha filhos. Sua esposa havia adotado filhotes de todas as espécies de pássaros e animais, mas não havia sido bem-sucedida em criá-los. Por isso, o velho montou uma armadilha com a carcaça de uma anta que havia matado. Atraído pela carcaça, um bando de urubus-reis veio alimentar-se dela. Enquanto comiam, o Tiriyó pegou um de seus filhotes e correu para casa. Tudo indica que os pais urubus fossem espíritos (presumivelmente usando roupa dos urubus-reis), pois o Tiriyó os encontra quando está na pele de um xamã. Chegam ao consenso de que o Tiriyó deveria ficar com a criança, e o pai urubu lhe dá dois itens para entregar à criança: um é sua roupa de urubu-rei e o outro, um objeto misterioso, várias vezes descrito como parecendo um relógio e um pouco como um homem, ou, talvez, uma pedra com um pequeno receptáculo dentro. “Isto é”, diz o pai urubu, “o poder do meu filho, seu coração.” De alguma forma, a posse desse objeto ajuda-o a ser um Tiriyó e contrasta claramente com as roupas, que são relacionadas com sua natureza selvagem.

Não é de todo claro a que se está referindo aqui. Obviamente, não é ao coração físico como tal, apesar de o objeto ser visto como análogo a ele. É duro (metal ou pedra), e sua comparação com um relógio pode muito bem referir-se ao seu batimento que, ao que parece, é visto como semelhante ao do coração; ao mesmo tempo, tem algum aspecto humano. Embora me seja possível apenas opinar, parece-me que o contador da história procurava representar, nesse trecho, “a vida eterna”. Em outras palavras, trata-se de um coração feito de um material duro, pedra ou metal, que são os símbolos da eternidade e da imortalidade na sociedade Tiriyó. Essa interpretação é reforçada por um segundo mito (*ibid.*:45-6) ou, talvez, um episódio do mesmo mito, uma vez que envolve os mesmos personagens. Refiro-me à versão

Tiriyó do mito amplamente difundido que narra como as pessoas se tornaram mortais por responderem ao chamado da árvore em vez de responderem à pedra.

Retomemos, porém, o mito principal: de início, o filhote de urubu conserva seus hábitos de pássaro e dorme sentado sobre um galho. Lentamente, ele passa a dormir numa rede e a usar uma vestimenta, como fazem os seres humanos. Desde muito jovem, contudo, insiste em comer carne estragada. Quando está quase adulto, ele decide ir visitar seu pai urubu e, para tanto, veste sua roupa de urubu. Enquanto está ausente, falece o seu pai Tiriyó. Ao regressar, ele fica apenas pouco tempo, antes de ir-se para sempre. Durante esse tempo, ele tenta ensinar à sua mãe Tiriyó um canto espiritual que lhe permitirá manter sua alma e, assim, tornar-se imortal.

Nesse mito, é o espírito do urubu-rei (como penso que ele deveria ser chamado), dono do segredo da vida eterna, que se transforma tanto em pássaro como em homem. O importante aqui é que, a não ser no caso dos xamãs, os espíritos só podem revelar-se às pessoas usando aparência humana ou animal, ou seja, usando “roupa”, no dizer dos Tiriyó. Essa roupagem dá ao espírito uma aparência externa que, no entanto, continua escondendo sua verdadeira natureza, que é invisível, dura e eterna. Essa idéia parece bastante difundida. Retornando à mitologia Matsiguenga, por exemplo, encontraremos também “‘pessoas-urubu’ que tiram suas asas e aparecem sob a forma de seres humanos ou animais. Mais tarde, colocam novamente suas asas para voar para longe como pássaros” (Baer, 1992:92).

Gostaria de focalizar, agora, um pouco mais de perto o tema da dureza. Muitas vezes simbolizado por rochas e madeiras duras, é largamente associado, nas Terras Baixas da América do Sul, às noções de permanência, eternidade e imortalidade. Associa-se também com o mundo espiritual e, por um paradoxo interessante, com aqueles aspectos do ser humano que nós provavelmente consideraríamos os mais in-

tangíveis e etéreos – almas, nomes, etc. Além disso, no mito supra resumido, o “coração” da criança-urubu é descrito como sendo ou de metal ou de pedra –, o que poderia ser considerado como o cerne duro ou a força vital da pessoa e, neste caso, sua imortalidade. Esse contraste entre aquela essência dura, duradoura, interna e invisível e a aparência externa, suave e efêmera é, certamente, muito difundido na Amazônia. Por exemplo: a versão Yanomami do mito da perda da vida eterna trabalha exatamente este tema (cf. Wilbert & Simoneau, 1990: 375-6).

A versão desse mito Yanomami a que me refiro foi coletada junto ao subgrupo Sanumá e conta a sua origem. O herói cultural original pretendia criar os Sanumá a partir de árvores *poli*. Essas árvores são raras e muito esparsamente distribuídas; têm uma madeira muito dura e uma casca fina. O herói cultural mandou seu irmão mais novo buscar essa madeira, mas este, por preguiça, trouxe árvores *kodalinase*, que são comuns e têm uma madeira muito macia. Com estas últimas o herói talhou os Sanumá quando, na verdade, sua intenção era usá-la para fazer as *sucuris*, pois assim elas teriam vida curta. Ele queria que os Sanumá fossem como as árvores *poli*: capazes de viver um longo tempo e de rejuvenescer pela troca da pele, como as *sucuris*. Uma vez mais, encontramos a idéia de um cerne duro e duradouro com um revestimento externo que, neste caso, é renovável.

A idéia da renovação ou rejuvenescimento, associada à troca de pele, é também um tema comum em toda a Amazônia e – o que não surpreende – está muitas vezes associado também a cobras, particularmente a *sucuris*. Os Tukano oferecem um bom exemplo desse imaginário, altamente elaborado não só no mito como também na encenação ritual. A menstruação feminina, entendida como uma forma de troca de pele, é vista como meio de renovação, uma vez que o ciclo menstrual é considerado como a fonte da força vital feminina. Por isso é que as mulheres vivem mais que os homens e se recuperam das do-

enças mais rapidamente. Para as mulheres, esse ciclo de menstruação e restauração é natural e involuntário. No mundo masculino, seu equivalente são os meios culturais e voluntários que compõem o ciclo ritual. Nesses ritos, várias ações podem ser vistas como menstruações metafóricas ou mudanças de pele (Hugh-Jones, 1979, cap. 5).

O ritual Barasana da Casa *He* não só leva a uma troca de pele, como também transforma gradualmente a animalidade do recém-nascido em espiritualidade de homem adulto. Um bebê Barasana pertence ao lado dos animais e da natureza, enquanto homens adultos estão identificados com os espíritos e com o mundo *He*. No curso do ritual do *He*, realiza-se um retorno ao estado de não-diferenciação entre natureza e cultura, característico do passado ancestral. Isso se faz pela introdução da natureza no domínio da Casa e também pelo reencenamento da animalidade básica do homem por meio da aplicação de vestimenta ritual, feita de partes de animais e pássaros, sobre o corpo humano (Hugh-Jones, 1979:141-2).

Um último exemplo pode ser buscado entre os Piaroa, que distinguem uma “vida do pensamento” (*life of thought*) de uma “vida dos sentidos” (*life of the senses*). Enquanto os humanos possuem ambas, os deuses somente têm a primeira, e os animais, só a última. As crianças pequenas, tal como os animais, possuem apenas a “vida dos sentidos”, e a educação formal consiste em dominar os sentidos mediante o conhecimento que se adquire com a “vida do pensamento”. Pense-se nesta última como estando contida no corpo humano sob a forma de “contas da vida”. São representadas externamente por pinturas faciais circulares e cordões de contas cujos protótipos míticos foram feitos de granito. Overing descreve essas contas como sendo “as roupas internas do indivíduo”. As “contas da vida” são recheadas do poder dos deuses e esses poderes parecem estar associados também com dureza, pois são mantidos em caixas de cristal. Nesse caso, ao que tudo indica, há uma relação mais próxima entre o interior e o exterior, já

que Overing ressalta que existe uma correlação entre o número de contas usado pela pessoa e a quantidade de conhecimento pretendido ou de fato (Overing, 1988). Caberia também notar aqui que os Piaroa usam a noção de vestimenta para descrever a doença: assim, a paralisia é vista como resultado de um tecido feito de queixada selvagem que, à semelhança de uma tipóia, é enrolado na vítima (Overing, 1990).

Embora eu não pretenda tirar conclusões definitivas desse conjunto de casos arbitrariamente escolhidos (ao qual, aliás, muitos outros exemplos poderiam ser acrescentados), existem alguns aspectos de caráter geral que merecem ser destacados. Primeiro, o simples fato de que roupas e coberturas corporais na Amazônia, como em outros lugares, fornecem um meio para expressar a variedade e a complexidade da natureza humana, apesar de isso ser feito dos modos os mais diversos. Parece existir aqui a crença de que a natureza humana tem um componente "animal" que precisa ser socializado, domesticado ou civilizado, seja ritualmente, seja pela educação. Quando, como acontece no pensamento Tiriyo, os preceitos estabelecidos para o ser humano deixam de ser seguidos, há o perigo de reversão à animalidade.

Em segundo lugar (e isso já foi assinalado antes, muitas vezes), a cobertura externa do indivíduo estabelece uma mediação entre o ser interior e a sociedade. Turner (1969) mostrou que, entre os Kaiapó, a pele é o limite entre dois aspectos da personalidade humana: um, a pulsão pré-social, procedente da constituição biológica do indivíduo, e o outro, a consciência moral e intelectual baseada em princípios culturais. Existe aí, penso, um paralelo com o que falei antes, mas há, no contexto amazônico, um elemento complicador, a saber: o mundo altamente transformacional no qual vivem os povos nativos dali. Nunca é inteiramente seguro acreditar, como evidência, na impressão causada pelo primeiro olhar: é sempre melhor esperar e ver o que transparece. O comportamento é um indicador mais seguro do que a aparência.

## Nota

- 1 Este artigo é uma versão levemente revisada de um trabalho apresentado num colóquio de amazonistas e melanesianistas ocorrido na Conferência do Centro de Satterthwaite, da Universidade de Manchester, de 29 de abril a 1º de maio de 1994. O objetivo deste colóquio era explorar a base comum às duas regiões, e este trabalho, assim como o próprio colóquio, tem um caráter apenas exploratório e não chega a conclusões definitivas. Sou grato pelos inestimáveis comentários de outros participantes do colóquio.

## Bibliografia

BAER, G.

- 1992 "The one intoxicated by tobacco. Matsigenka shamanism", in LANGDON, E. J. M. e BAER, G. (orgs.), *Portals of power. Shamanism in South America*, University of New Mexico Press.

BOGLÁR, L.

- 1984-5 "The Indians and the birds: Amazonian feather-art", *Acta Ethnographica* (33):81-9.

FRIKEL, P.

- 1971 "A mitologia solar e a filosofia de vida dos índios Kaxuyana", *Estudos sobre línguas e culturas indígenas*, Brasília, Summer Institute of Linguistics, Edição Especial, pp. 103-42.

HUGH-JONES, C.

- 1979 *From the Milk river*, Cambridge University Press.

HUGH-JONES, S.

- 1979 *The palm and the pleiades*, Cambridge University Press.

KOELEWIJN, C.

- 1987 *Oral literature of the Trio Indians of Surinam*, Dordrecht, Foris Publications.

OVERING, J.

- 1988 "Personal autonomy and the domestication of the self in Piaroa society", in LEWIS, I. e JAHODA, G. (orgs.), *Acquiring culture*, London, Croom Helm.

1990 "The shaman as a maker of worlds: Nelson Goodman in the Amazon", *Man*, (25):602-19.

SEEGER, A.

1981 *Nature and society in Central Brazil*, Harvard University Press.

TURNER, T.

1969 "Tchikrin. A Central Brazilian tribe and its symbolic language of bodily adornment", *Natural history* (78):50-9, 70.

VIDAL, L.

1992 "Pintura corporal e arte gráfica entre os Kaiapó-Xicrin do Cateté", in VIDAL, L. (org.), *Grafismo Indígena: estudos de antropologia estética*, São Paulo, Studio Nobel/FAPESP/EDUSP, pp. 143-89.

WILBERT, J. e SIMONEAU, K.

1990 *Folk literature of the Yanomami Indians*, University of California Press.

ABSTRACT: In this paper, Peter Rivière, deals with Lowland South American notions of transformation as presente is mythic narratives and cosmologies as well as in social practices. Human nature is understood as varied and intricated, this condition being expressed by clothing and skin coverings. These, in turn, are means of domesticating an "animal" component essential and always present in human nature. The outer covering of the individual also mediates between the inner self, society and the cosmos. References are made to the Trio, the Kayapo, Kaxúyana, Matsigenka, Warao, Yanomamo, Tukano and Piaroa.

KEY WORDS: transformation, animality, body coverings, myth analysis, Lowland South America.

Recebido para publicação em agosto de 1994.



## **Diálogo entre Povos Indígenas: a Experiência de Dois Encontros Mediados pelo Vídeo**

*Dominique T. Gallois*

*Depto. de Antropologia – USP*

*Vincent Carelli*

*Coord. do Projeto Vídeo nas Aldeias – CTI*

**RESUMO:** O artigo propõe-se analisar o papel do vídeo na comunicação intercultural, a partir da interação que se estabelece entre grupos indígenas que se conheceram inicialmente por intermédio de imagens de vídeo e acabam se encontrando “na vida real”. A descrição dos dois encontros – respectivamente entre os Waiãpi (AP) e os Zo'e (PA) e entre os Gavião/Parkatêjê (PA) e os Krahô (TO) – contextualiza os documentários produzidos pelo projeto Vídeo nas Aldeias/CTI sobre estas experiências.

**PALAVRAS-CHAVE:** comunicação intercultural, representação, discurso étnico, etnografia, Timbira, Tupi.

A antropologia dos movimentos étnicos evidenciou que a forma mais eficiente de fortalecer a autonomia de um grupo é permitir que se reco-

nheça, demarcando-se dos outros, numa identidade coletiva. Nesse processo dinâmico, a revisão da própria imagem e a seleção dos componentes culturais que a constituem resultam de um trabalho de adaptação constante. A cultura – que não é feita apenas de tradições – só existe enquanto movimento alimentado pelo contato com a alteridade.

O projeto Vídeo nas Aldeias, do Centro de Trabalho Indigenista, foi idealizado no contexto do movimento de reafirmação étnica ao qual assistimos entre os povos indígenas do Brasil nas últimas décadas. Concebido como um programa de intervenção direta, parte da premissa de que as identidades indígenas são, hoje, mais disseminadas que exclusivas, construídas a partir de tradições fragmentadas e, sobretudo, a partir da assimilação de influências transculturais (cf. Marcus, 1991).

O vídeo representaria um instrumento de *comunicação* e um veículo de *informação* apropriado ao *intercâmbio* entre grupos que não só mantêm tradições culturais diversas, mas desenvolveram formas diferenciadas de adaptação ao contato com os brancos. Diversidade ainda maior pelo fato de estarem extremamente dispersos e isolados entre si, tendo raramente a possibilidade de se conhecer.

Neste artigo, procuramos avaliar como o projeto Vídeo nas Aldeias tem contribuído com este movimento de reafirmação étnica, colocando à disposição de povos indígenas a oportunidade de um diálogo adaptado às suas formas de transmissão cultural. Mesmo que a extensão dessa experiência ainda se limite a alguns povos,<sup>1</sup> ela constitui uma inovação significativa, tanto no panorama interno dos modos tradicionais de comunicação, quanto na conjuntura externa, bastante repressiva com relação aos direitos dos índios na área de comunicação.

A primeira parte do artigo enumera alguns mecanismos específicos da apropriação do vídeo pelos índios. A segunda parte trata dos desdobramentos desse processo, quando o intercâmbio estabelecido por intermédio do vídeo leva a encontros na vida real. Aconteceu com a visita que os Waiãpi fizeram aos Zo'e e nos encontros entre os Ga-

vião/Parkatêjê e os Krahô. Pretendemos ilustrar, no relato desses dois encontros, o processo de transformação de identidades específicas, no qual o vídeo teve um relevante papel mediador.

## **Apropriação do vídeo pelos índios**

### **Um instrumento de comunicação**

Os métodos audiovisuais representam certamente uma das modalidades melhor adaptadas ao diálogo entre povos que falam línguas tão diferenciadas quanto as etnias indígenas no Brasil. Por isso, assumimos que as distâncias geográficas, históricas e culturais que as separam poderiam ser transpostas pela circulação de imagens, por meio das quais os diferentes grupos se reconheceriam, para repensar e reorganizar tanto suas semelhanças quanto suas diferenças. Como descrever e avaliar os resultados dessa transposição?

Constata-se, em primeiro lugar, que o acesso ao vídeo amplia as possibilidades de comunicação, internas e externas, entre grupos indígenas. A experiência do projeto Vídeo nas Aldeias mostra que, quando colocados sob o controle dos índios, os registros em vídeo são principalmente utilizados em duas direções complementares: para preservar manifestações culturais próprias a cada etnia, selecionando-se aquelas que desejam transmitir às futuras gerações e difundir entre aldeias e povos diferentes; para testemunhar e divulgar ações empreendidas por cada comunidade para recuperar seus direitos territoriais e impor suas reivindicações.

No entanto, a experiência também comprova que a apropriação do vídeo pelos povos indígenas extrapola a função instrumental da comunicação. Os resultados obtidos estão menos na maior circulação de informações entre os povos, que na forma inovadora como esses grupos se apropriam delas. Tecnicamente, o vídeo modifica substan-

cialmente a produção e a transmissão de conhecimentos. Comparado com outros instrumentos de comunicação utilizados em programas de "resgate" cultural, a inovação que o vídeo representa tem uma dupla vantagem: sua apreciação passa pela imagem e sua apropriação é coletiva.

O primeiro ponto já é suficientemente conhecido para nos determos nele. Na comunicação entre povos que falam línguas indígenas, as imagens se impõem sociais. Elas abrem espaço para a circulação de características culturais que essas sociedades, inclusive, sempre manifestaram por meio de pinturas não verbais: as coreografias de suas danças, os adornos, o gestual característico de diferentes atividades. A simples visualização desses elementos, tão significativa quanto a compreensão lingüística, tem impactos próprios, auto-suficientes. Para compreendê-los, basta vê-los. Por ser concreta, por lidar com emoções, a imagem catalisa representações persistentes, presentes no imaginário de cada povo. Seu impacto sensorial permite que as imagens anteriores sejam reconstruídas, atualizadas e reflexadas de forma nova.

O fato de as imagens serem apreciadas coletivamente é outro aspecto que consideramos essencial. O vídeo potencializa a transmissão participativa, própria às sociedades de tradição oral. A difusão de imagens em vídeo nos países das aldeias favorece a continuidade na transmissão de símbolos próprios a cada cultura, na medida em que as imagens reiteradas por um não também vistas e refletidas por outros.

De acordo com Barth, para compreender esse processo, é necessário considerar as circunstâncias da evocação e fixação de informações nos memos individuais. Nas sociedades sem escrita, os meios de comunicação não verbais – a participação num ritual, os memos orais de vídeo – são determinantes, pela sua capacidade evocativa. Nessas formas de transmissão, é necessária a imagem culturalmente legítima é suficiente para que todos, na ocasião, possam compartilhar

do argumento e posteriormente completá-lo. Uma narrativa, um ritual, etc. não precisam ser descritos exhaustivamente, pois é na forma participativa de sua retransmissão que tomam sentido. Como sustenta Barth, *conhecimento silencioso é conhecimento morto*, pois o que importa culturalmente é sobretudo a forma como o conhecimento é transmitido (1987:xi).

Preocupado em diferenciar sociedades com ou sem escrita, Goody também enfoca os efeitos da alteração nos modos de comunicação. Afirma que,

no fim das contas, a cultura não é senão uma série de atos de comunicação. [Para avaliar a especificidade de cada cultura,] as diferenças no modo de comunicação são freqüentemente tão importantes quanto as diferenças no modo de produção, pois envolvem progressos nas possibilidades de armazenagem, na análise e na criação de conhecimento, assim como as relações entre os indivíduos envolvidos. [1988:47]

O acesso ao vídeo constituiria, então, uma inovação que interfere decisivamente na produção da cultura, justamente porque incentiva sua permanente reelaboração. Diálogos formais e informais, participação em rituais, visitas entre aldeias, são algumas modalidades tradicionais de comunicação existentes em praticamente todas as sociedades indígenas. Mas elas lidam com conteúdos culturais prefixados e previsíveis. Ao contrário, as sessões de vídeo são situações novas que permitem construir coletivamente conhecimentos diferentes, tanto em seu conteúdo como na forma em que são apropriados.

### **Informação a serviço da afirmação étnica**

Se o conteúdo dos conhecimentos apropriados por meio do vídeo muda, é porque, como afirma Goody, as sociedades tradicionais estão marcadas “não tanto pela ausência do pensamento reflexivo, como pela ausência de utensílios apropriados à meditação constru-

tiva” (1988:55). Como a escrita, o vídeo é um canal de informações que altera este quadro.

O acesso à informação trazida nas fitas permite que cada grupo recoloca sua posição particular no jogo mais amplo das relações interétnicas, confrontando-a com a de outros povos. De acordo com Goody, “é antes a forma como as alternativas são apresentadas” que deve ser enfatizada. Da mesma forma que a introdução da escrita estudada por este autor (1988:54), o acesso ao vídeo permitiria aos povos indígenas tomar consciência das diferenças e das alternativas. Uma etapa indispensável a qualquer processo de reafirmação étnica.

O sucesso dessa trajetória depende da dosagem de ingredientes, internos e externos, determinada pela particularidade de cada situação. Como argumenta Lévi-Strauss,

as diferenças são extremamente fecundas; o progresso só se verificou a partir das diferenças. Atualmente, o desafio reside naquilo que poderíamos chamar a supercomunicação – ou seja a tendência para saber exatamente, num determinado ponto do mundo, o que se passa nas restantes partes do Globo. Para que uma cultura seja realmente ela mesma e esteja apta a produzir algo de original, a cultura e os seus membros têm de estar convencidos de sua originalidade e, em certa medida, mesmo de sua superioridade sobre os outros. É somente em condições de subcomunicação que ela pode produzir algo. [1979:34]

Num texto anterior (Gallois & Carelli, 1993), ilustramos esse processo a partir da experiência entre os Waiãpi. Mostramos que a revisão da auto-imagem consiste basicamente numa reordenação do tempo e do espaço no qual cada grupo se situa. Novas continuidades são criadas, no tempo, porque as informações transmitidas pelo vídeo enriquecem a reflexão sobre a própria história do contato, reordenada de acordo com uma lógica que não diz respeito apenas à vivência de um grupo mas à de todos os índios conhecidos pelo vídeo. Ao confrontar sua própria experiência com a dos outros, as comunidades transpõem sentimentos preexistentes para idealizar uma nova síntese.

Novas continuidades são criadas no espaço, porque as imagens apresentam os povos indígenas em situações que conjugam aspectos da realidade que as tradições orais normalmente separam: características tecnológicas, lingüísticas e aparência física, posição de cada povo com relação aos brancos. A classificação sustentada, antes, em conceitos mítico-cosmológicos dá lugar a uma nova classificação, na qual semelhanças e diferenças entre os povos são determinadas não mais pelas categorias míticas, mas pela visão panorâmica da situação de contato diferenciada retratada nos vídeos de outros povos indígenas. O vídeo propiciaria, de forma única, uma consciência da mudança, indispensável para a formulação de ações visando ao controle do convívio interétnico.

### **Do intercâmbio ao encontro na vida real**

A circulação de documentos em vídeo entre aldeias permite a comparação e a integração das estratégias encontradas por outros grupos para seu relacionamento com setores diferenciados da sociedade nacional. Ao suscitar a reflexão crítica, também sugere novas formas de ação. Ou seja, como constata Marcus, para lutar pela sua autonomia, uma comunidade “não precisa fugir do mundo ou recorrer à autarquia” (1991).

No entanto, até o momento, esses resultados só foram considerados em seus aspectos especulativos. Para julgar a contribuição específica do projeto Vídeo nas Aldeias, falta considerar desdobramentos mais concretos do intercâmbio promovido pela circulação de vídeos. Escolhemos um de seus resultados mais interessantes: os encontros, na vida real, entre povos que se conheceram, inicialmente, por meio de imagens da TV. Contamos, a seguir, a visita que os Waiãpi fizeram aos Zo'e, povo recém-contatado na região do Cuminapanema. Em seguida, contamos o encontro entre dois grupos Timbira, os Gavião/Parkatêjê e os Krahô. O caráter restrito desses encontros e a preexis-

tência de afinidades culturais são aspectos essenciais para a avaliação que nos propomos realizar.

Destacamos a particularidade desta “micropolítica”, em oposição às formas de intercâmbio pan-indígenas, muito mais conhecidas. De fato, as ações normalmente consideradas como parâmetro para os ganhos do movimento indígena são a luta para a garantia de direitos territoriais ou a captação de apoios assistenciais mais efetivos. Os caminhos citados são as formas mais imediatas de comunicação e intercâmbio, resultantes das associações, das reuniões ou assembleias pan-indígenas. Estas modalidades, mais conhecidas da “macropolítica” indígena, obtêm seus ganhos na soma de múltiplas vozes. Por isso, sua descrição tende a diluir as identidades específicas dos povos envolvidos.

Como os encontros que relatamos a seguir, ao contrário daqueles, são restritos, os parâmetros para sua descrição e avaliação serão muito diferentes. Se, de acordo com Marcus, a identidade cultural só existe enquanto multiplicidade de fragmentos, cabe definir em quais circunstâncias eles se sobrepõem e se amalgamam (1991:205). Tomaremos esta sugestão como pauta para o relato dos encontros, que procura mostrar:

1. O caráter declaradamente interativo do projeto Vídeo nas Aldeias, que favoreceu diretamente o intercâmbio entre os povos Tupi e Timbira e intermediou as visitas. Assim, os relatos complementam os documentários que produzimos sobre os dois encontros (*A arca dos Zo'e e Eu já fui o seu irmão*, 1993), revelando aspectos de nossa interação com os índios que não são nem ditos, nem vistos nos filmes. Ao desvendar esta interação entre comunidades e observadores, destacamos as negociações envolvidas nos processos de afirmação étnica. Por exemplo, a maneira como os líderes que dirigiram os encontros – Waiwai, chefe Waiãpi, e Kokrenum, líder da Comunidade Parkatêjê – apropriaram-se de suas relações conosco para colocar em prática seus próprios programas culturais.

2. Em função disso, nossa descrição assume a perspectiva dos grupos com os quais temos, pessoalmente, maior envolvimento. O relato do primeiro encontro está centrado na perspectiva dos Waiãpi e o segundo, na dos Parkatêjê. Mas não deixamos de considerar as motivações variadas de cada grupo e procuramos dar conta de seus interesses divergentes, dando destaque, também, aos desencontros.

3. Na avaliação dos resultados, privilegiamos as expectativas formuladas pelos índios antes dos encontros. Razão pela qual focalizamos os temas que tiveram maior rendimento no diálogo: a sintonia no discurso mítico-histórico construída na relação entre os grupos Tupi, a participação conjunta dos Parkatêjê e dos Krahô nos rituais que sustentam a organização Timbira.

4. A descrição desta interação intertribal pretende mostrar que ela atende menos a uma política interna de “resgate” cultural que às necessidades de abertura impostas pela política externa de cada grupo. A relação que cada povo mantém, ou pretende manter, com outros índios foi construída em função das relações que mantém com os brancos. Por isso, os encontros são ilustrativos do movimento de construção de identidades “disseminadas” e “multilocalizadas” mencionado por Marcus (1991:205).

## **Waiãpi e Zo'e: um encontro mediado pelo mito**

Eu conheci vocês na televisão, por isso, quis conhecer sua aldeia [...] Ah! eu achei que vocês eram como nossos ancestrais, que estávamos vendo as imagens dos antigos! É! Vocês me fizeram lembrar tudo o que os antigos nos ensinaram [...] No futuro, ao rever suas imagens na televisão, vocês dirão: “Ah! É assim que viviam nossos ancestrais!”. Eu sei disso! Será assim, como estou explicando para vocês! [Waiwai, dez./1992]

Os índios Zo'e foram apresentados ao mundo, em 1989, como um dos raros povos "intactos" na Amazônia. Uma dezena de equipes de televisão, nacionais e estrangeiras, deslocaram-se ao Cuminapanema, no norte do Pará, para captar imagens dos últimos momentos de uma "raça em extinção", como afirmava uma reportagem da Manchete. Se suas técnicas "primitivas" e seu impressionante botoque labial foram vistos em cadeia nacional no Brasil e também por franceses, italianos, holandeses, australianos, etc., eles, os Zo'e, nunca haviam visto mais que duas dezenas de "outros".

Essa situação de isolamento unilateral é peculiar, na medida em que vem sendo promovida e mantida pelas agências de assistência, com vistas à preservação da cultura do grupo recém-contatado. Um isolamento forçado que contrasta com o interesse dos Zo'e em ter acesso ao mundo exterior em ritmo e segundo categorias de entendimento próprios.

A localização deste grupo numa área de refúgio evidencia que, durante décadas, procurou manter-se afastado tanto dos povos indígenas vizinhos, que consideram inimigos, quanto dos brancos, que conhecem por contatos intermitentes há várias décadas. Desde que optaram por estabelecer relações de convívio permanente com a Missão Novas Tribos, em 1987, e com a Funai, em 1991, os Zo'e têm curiosidade crescente em desvendar o mundo a sua volta. Até o momento, os únicos interlocutores com quem poderiam obter informações sobre o mundo de fora têm sido os agentes de assistência que se sucederam na área e, intermitentemente, nossa presença enquanto pesquisadores.

Longe de estarem num processo de desintegração cultural, os Zo'e estão vivendo uma fase certamente delicada, mas extremamente produtiva, de ampliação e revisão dos parâmetros tradicionais de sua própria existência e de suas relações com "outros". Um contexto que nos levou a planejar, a partir de uma proposta dos índios Waiãpi do

Amapá, um encontro entre esses dois povos, que falam dialetos próximos da família Tupi-Guarani e desejavam se conhecer.

Descrevemos esta experiência na perspectiva do diálogo que se estabeleceu entre dois povos que tiveram a oportunidade de construir, mutuamente, uma nova versão de suas relações históricas com os “outros”, brancos e índios.

## **Antecedentes**

### **Expectativas**

A iniciativa foi tomada pelos Waiãpi da aldeia Mariry. Eles haviam conhecido os Zo'e através de imagens em vídeo e manifestavam expectativas diversificadas para este encontro. Desde 1990, pediam insistentemente nosso apoio para realizar a viagem. Sua concretização foi favorecida pelas visitas intercaladas que vínhamos realizando, entre 1990 e 1992, nas duas áreas indígenas. Os índios solicitavam relatos pormenorizados sobre o modo de vida uns dos outros, ouviam fitas com músicas e discursos e trocavam artefatos. Enquanto aumentava, entre eles, o interesse para um encontro ao vivo, havíamos proposto à Funai um programa de “preparação ao contato”, que incluía a implantação de alternativas didáticas – ou seja, culturalmente compreensíveis – para que os Zo'e pudessem sair do isolamento. O encontro seria a primeira etapa desse programa.

Encontrados pela Funai em 1973, mas em contato há mais de duzentos anos, os Waiãpi já passaram pelo difícil aprendizado da convivência com os brancos, especialmente a fase inicial de dependência que os Zo'e estão vivendo hoje. Desde então, os Waiãpi têm reavaliado e reorientado estas relações: expulsando invasores de suas terras, assumindo a faiscação autônoma de ouro, investindo na relação formalizada com autoridades, interessando-se pelo controle de téc-

nicas (escola, mecânica, vídeo) antes exclusivas dos não-índios, etc. Esse movimento, que os leva a uma maior proximidade com o modo de vida dos brancos, é compensado pela preocupação crescente em afirmar algumas de suas particularidades culturais. A consciência da mudança é extremamente aguda por parte de chefes como Waiwai, que está sempre atento às alternativas que podem fortalecer seus argumentos.

Foi esta preocupação que levou Waiwai – e muitos outros Waiãpi – a se interessar por uma visita aos *índios novos* do Cuminapanema. Esse termo expressa o desejo de reimersão no modo de vida *dos antigos*, que os Zo'e representam. Ao mesmo tempo, Waiwai e os outros Waiãpi propunham repassar informações sobre si mesmos, sobre a existência de outros índios e, sobretudo, prevenir os Zo'e sobre as ameaças do mundo dos brancos que o grupo isolado estava aprendendo a conhecer.

As expectativas dos Zo'e, ao que tudo indica, não foram construídas enquanto demanda coletiva. Pediam aos Waiãpi trazer canas de flecha, porque seu principal flechal havia queimado; queriam penugem de mutum para fazer tiaras para as mulheres; desejavam ouvir ao vivo os cantos que haviam escutado no gravador... O caráter aparentemente imediatista dessas curiosidades revelava que o encontro com “outros” estava pautado pelo relacionamento vigente com agentes de assistência. Por isso, definiam de modo vago, ou contraditório, esses Waiãpi que os brancos lhes diziam ser “como eles”. Alguns haviam assumido que, se usassem arco e comessem macaco-quatá, seriam *amõ zo'e*, “outros nós”. Mas poderiam ser inimigos, tanto por sua procedência distante quanto pelas informações sobre a aparência dos Waiãpi, que não usam tembetá nem amarram os cabelos. Muitos, enfim, os identificavam apenas como um grupo local de brancos *kirahi*.

Ao contrário dos Waiãpi, levados a usar marcas de sua identidade para contrapor-se aos brancos, os Zo'e não se ressentem, ainda, da necessidade de um enfrentamento explícito mediante a ênfase de

seus traços culturais. Como suas relações com os brancos são basicamente delineadas pelo desejo de obter sua tecnologia e adotar sua aparência (usar roupa, cortar cabelo, etc.), as expectativas na visita dos Waiãpi estavam pautadas pela mesma lógica. Estavam curiosos em obter modelos diferentes, para fazer “como os brancos” ou “como os Waiãpi”... O encontro propiciou aos Zo’e descobertas e reflexões que alteraram este rumo, diversificando as alternativas possíveis. Assim, a questão que se colocaria imediatamente a ambos os grupos seria a redefinição dos seus “outros”, um processo que culminou na revisão das respectivas auto-imagens.

### **Vídeo na aldeia do Cuminapanema**

No início de dezembro de 1992, fomos buscar as seis pessoas escolhidas pela comunidade de Mariry para fazer a visita ao Cuminapanema: o chefe Waiwai, Kasiripina, sua esposa, Taema, suas duas filhas e um rapaz de 15 anos, Kaiapó. Permanecemos 13 dias na área do Cuminapanema. Estes transcorreram entre visitas aos diferentes pátios – onde os Waiãpi examinavam indiscretamente todos os pertences dos moradores –, passeios nas roças, projeções de vídeo e longas conversas com os líderes de grupos residenciais, que se destacaram como anfitriões oficiais do encontro. No meio da estadia, partimos quatro dias para uma pescaria. Na volta, ocorreu a iniciação de um rapaz que matara, pela primeira vez, uma anta. Na seqüência, assistimos a uma prestação cerimonial entre dois grupos locais que representava, também, uma iniciação ao canto.

Um dos aspectos mais instigantes na proposta deste encontro é que poderíamos não apenas observar e registrar o diálogo entre os dois grupos, mas participar dele, colocando à disposição dos índios uma fórmula didática cuja eficácia já havíamos comprovado em outras oportunidades: o vídeo.

As projeções, realizadas separadamente para os moradores de cada um dos cinco pátios da aldeia, iniciavam com a apresentação aos Zo'e de suas próprias imagens. Filmados por dezenas de cinegrafistas, esse material nunca lhes tinha sido apresentado. Apreciaram muito se reconhecer, individualmente. Mas, como havíamos percebido na experiência anterior com os Waiãpi, interessaram-se sobretudo pelas fitas dos "outros".

Em seguida, os Waiãpi apresentaram imagens de suas aldeias. Foram primeiro apreciadas de maneira personalística: os Zo'e queriam ver a esposa, o pai, a mãe e os irmãos de cada um dos visitantes. E, nas projeções seguintes, comentaram em detalhe as atividades dos Waiãpi, perscrutando todos os objetos de brancos que as fitas mostravam: panelas, espingardas, panos, miçangas, etc. Já os comentários dos visitantes Waiãpi iam no sentido contrário (explicar rituais, o serviço do caxiri, os instrumentos musicais) e foram atentamente ouvidos por alguns adultos, que discutiam diferenças. Foi neste contexto, por exemplo, que Jurusi, um dos anfitriões do encontro, pediu aos Waiãpi que deixassem de tocar flauta de osso de veado, um instrumento que os Zo'e consideram canal de agressões xamanísticas. Os Zo'e, ao contrário, pediam todos os objetos e cultivares (mudas de banana, de cunami, etc.) que apareciam nas imagens.

Como ocorre em todas as aldeias quando imagens de outros povos são projetadas pela primeira vez, os Zo'e reagiram identificando, em primeiro lugar, os aspectos da aparência que lhes permitiam definir esses "outros" como *amõ zo'e*. Entusiasmaram-se com os tembetás dos Kaiapó, dos Enauenê-Naue, que também usam estojos penianos, etc. Ao mesmo tempo, e por contraposição, identificavam como *kirahi* os índios que aparentavam semblante dos brancos. Fora estes aspectos, muito óbvios, do processo de identificação pela imagem, os Zo'e teceram explicações a respeito da possível origem de cada povo, em função de seu próprio universo mito-cosmológico.

## **Registrando o feedback**

Outro aspecto metodológico importante foi o registro autônomo da visita, realizado por Kasiripina, câmera da aldeia Mariry, treinado seis meses antes pelo CTI, em São Paulo. De acordo com a proposta de acompanhamento do encontro, era fundamental levar os Waiãpi para casa e assistir ao relato de suas impressões. Durante a viagem de retorno, entre Santarém e Macapá, copiamos todo o material filmado por Kasiripina, para apresentá-lo à aldeia Mariry, que assistiu às fitas com imenso entusiasmo.

Como era esperado, ali, o teor dos comentários mudaria em relação ao discurso que os Waiãpi desempenhavam diante dos Zo'e. Em casa, as divergências quanto ao comportamento dos Zo'e foram ditas de modo explícito, às vezes em tom de deboche. Mas, quando estava diante da câmera, Waiwai recuperava sempre suas críticas na forma de apreciações relativizadoras:

eles são assim porque é próprio de sua cultura; é bom que continuem observando o modo de ser de seus ancestrais; nós também fazíamos isso no passado, tampouco sabíamos nos comportar com os brancos, [etc.].

O feedback confirmava que a visita aos Zo'e representou para os Waiãpi uma oportunidade de repensar a própria trajetória, instigando novas reflexões que vieram somar ao debate das mudanças trazidas pelo contato e seu enfrentamento. Até hoje, o filme montado por Kasiripina, *Visita aos Zo'e* (90 min, 1993), continua sendo um dos mais apreciados nas sessões de vídeo das aldeias Waiãpi.

## Aproximações

### A chegada

Quando os Waiãpi desceram do avião, todos os moradores da aldeia da base Cuminapanema estavam na pista. Impressionados com este comportamento, totalmente diferente do seu, que recomenda atitudes comedidas no relacionamento entre pessoas que não se conhecem ou não se encontram há muito tempo, os Waiãpi se esforçavam para responder ao entusiasmo dos Zo'e. Mas, como afirmaram depois, foi sobretudo a nudez dos *índios novos* que os incomodou nos primeiros momentos. Waiwai dirigia enfaticamente a aproximação, para apressar as apresentações, e logo se afastar: “Sou índio também! Cheguei, vim visitá-los, somos iguais! Onde estão os chefes, quais são seus nomes?”

Os Zo'e, que entre si também observam códigos de distância social, assumiram, no momento da chegada, que os Waiãpi eram apenas “outros”, provavelmente brancos *kirahi*. Acolheram-nos como quaisquer visitantes, multiplicando os pedidos: “Trouxeram as flechas? Onde estão os arcos?” Esta era, efetivamente, sua principal expectativa na visita dos Waiãpi. Acabaram tomando o controle da recepção, dirigindo o diálogo para armas e técnicas de caça. Foi sua maneira de indagar a identidade dos Waiãpi.

### Vocês matam quata? E como matam?

O primeiro passo no reconhecimento mútuo foi constatar que ambos os grupos comem quata (o animal mais freqüentemente caçado e base de sua alimentação). Com isso, diferenciaram-se imediatamente dos brancos que, em sua grande maioria, recusam ingerir macacos. O segundo passo foi constatar que atiram no mesmo ponto. Durante toda a estadia, perdurou o diálogo sobre o tema: como e onde flechar anta,

onça, arara, aprofundada a comparação com os nomes dos órgãos a serem atingidos, os tipos de flecha, as posturas do caçador, as terapias propiciatórias, etc.

Rapidamente, os Zo'e perceberam que, mesmo que os Waiãpi soubessem dizer como se mata quata, eles não eram exímios flecheiros. Colocaram armas em suas mãos, mas os Waiãpi se esquivaram, tentando esconder que não usavam mais arco. Os Zo'e concluíram que eram *como os brancos* e usavam *fogão* (a espingarda). A confirmação não tardaria, quando dois arcos trazidos pelos Waiãpi racharam. No momento da chegada, a dúvida sobre a identidade dos Waiãpi – seriam *kirahi* ou seriam *outros zo'e*? – foi colocada à prova por outras evidências: as tangas vermelhas não foram logo percebidas como vestimenta distinta da roupa dos brancos; o uso de sandálias (e a branquidão dos pés, examinados com cuidado); o relógio de Kasiripina; sua câmera, etc. Em compensação, identificaram-se numa série de pequenos gestos, como colocar criança na tipóia, amarrar a rede, testar o arco... Mas um aprofundamento no reconhecimento mútuo só poderia se completar pela identificação lingüística.

### **Falamos a mesma língua**

Não se entenderam imediatamente, a não ser por gestos. Enquanto os Zo'e não pareciam preocupados, os Waiãpi pediam que repetissem todas as palavras. Quando chegaram a pronunciar alguns termos idênticos, ficaram muito felizes. Waiwai exclamou, aliviado: “Falamos a mesma língua, estamos nos entendendo!”

O entusiasmo diminuiu nos dias seguintes, quando diferenças fonológicas e lexicais se tornaram evidentes, obrigando uns e outros a repetir lentamente tudo o que se diziam. No final de uma semana, porém, atingiram bom nível de intercompreensão e puderam dispensar a tradução que Dominique fazia. Nessa altura, já dialogavam sobre

temas os mais diversos. De ambos os lados, foi nítido o esforço de memorizar e pronunciar palavras: não paravam de comparar, *mot à mot*, os termos nas duas línguas.

Mas esse esforço não teve a participação de todos os Zo'e. Os idosos aparentavam desinteresse em captar as minúcias do discurso dos Waiãpi. Na verdade, seguiam o padrão tradicional de comunicação dialógica, que não exige intervenção do ouvinte, mas apenas repetição. Os Waiãpi, que usam entre eles essa modalidade de discurso formal, esperavam, por parte de seus anfitriões, maiores intervenções, sobretudo quando lhes faziam perguntas, que não eram respondidas. A observação do ajustamento lingüístico entre os dois grupos revelou aspectos performáticos do diálogo intercultural. Era evidente que os Zo'e, pouco acostumados a dialogar em sua língua com "outros", observavam mais que os Waiãpi a forma tradicional. Só alguns conseguiram superar essa modalidade e intervir livremente na seqüência afirmação/repetição. Tornaram-se, por esse motivo, os principais interlocutores dos Waiãpi.

### **Divergências na etiqueta**

No cotidiano da visita, tanto os Zo'e quanto os Waiãpi manifestaram surpresa – e, às vezes, ligeira irritação – com o que julgavam ser desrespeito às suas respectivas etiquetas de conduta: modo de interpelar, formulação e resposta aos pedidos de troca, protocolo das refeições, etc. As críticas que se faziam mutuamente, atribuídas seja a falhas na interação, seja a atitudes culturalmente divergentes, eram formuladas discretamente; na frente uns dos outros, procuravam relativizar suas queixas. Waiwai tomava sistematicamente essa atitude quando estava diante da câmara, procurando valorizar a "autenticidade" dos Zo'e.

Inúmeros detalhes poderiam ser mencionados. O mais delicado na interação entre os dois grupos foi a obtenção da comida. De acordo

com os Waiãpi, seus anfitriões não lhe ofereciam alimentos como deveriam. Do ponto de vista Zo'e, eles foram considerados visitantes vorazes, além de sovinas. De fato, não paravam de pedir carne, ou massa de mandioca, fazendo ainda perguntas estranhas sobre o estado das mulheres que haviam tratado a carne: estavam ou não *com sangue*? Para evitar a presença de mulheres menstruadas, que poderiam comprometer sua formação xamanística, Kasiripina e sua família preparavam as refeições na casa do posto onde se hospedavam. Os Zo'e se precipitavam com a intenção de compartilhar a refeição e ficavam esperando serem chamados. Ao contrário, quando admitiram a lógica do estilo Zo'e de refeição, Waiwai e Kaiapó passaram a comer tudo o que lhe era oferecido nas casas que visitavam, mas nunca deixavam de perguntar sobre o estado das cozinheiras.

No decorrer da visita, ocorreram ajustamentos que fizeram passar os Waiãpi de visitantes como quaisquer outros para visitantes com status especial, que não assistem timidamente ao comportamento dos anfitriões, mas sim questionam sua postura. Assim, nos últimos dias, de uma parte e de outra, surgiram indagações mais abertas sobre atitudes que haviam inicialmente estranhado: a posição das mulheres menstruadas, a repartição da comida e, sobretudo, as promessas de presentes não cumpridas.

### **Trocas frustradas**

Em vários momentos, os Zo'e manifestaram sua frustração com os presentes oferecidos pelos Waiãpi. Seis arcos e uma dúzia de canas de flechas, uma dezena de penas de mutum, duas coroas de penas e raízes de cana de flecha, que foram distribuídas, na confusão da chegada, a quem pedia primeiro. Ao se despedir, Taema ofereceu suas redes às pessoas com quem tivera relacionamento mais próximo: um deles a havia perseguido durante dias para "reservar" uma delas...

Como era pouca coisa, os Zo'e pediam explicações a Dominique. Por que os Waiãpi não haviam trazido, em quantidade, as canas de flecha e a penugem de mutum que haviam encomendado, por seu intermédio, utilizando-se de desenhos? Estes se desculparam dizendo que haviam levado todas as suas flechas aos seus parentes, na Guiana Francesa. Na verdade, não haviam dimensionado o real isolamento dos Zo'e, que raramente têm possibilidade de encomendar objetos realmente desejados. Esta era uma – rara – oportunidade.

De sua parte, os Waiãpi não haviam previsto de antemão trazer para casa “lembranças” dos Zo'e. Mas, ao visitarem as casas, ficaram tão entusiasmados com a variedade e o acúmulo de artefatos que pediam e obtinham tudo o que desejavam. Escolheram arcos, flechas, arpões. Como é habitual na visita entre aldeias Waiãpi, também pediram cultivos: ramas de mandioca, sementes de cabaça, de algodão. Os Waiãpi apreciam ter em suas roças espécies variadas da mesma planta e, como estão perdendo esta diversidade devido à propagação de pragas ou à simples negligência, a riqueza das roças Zo'e os impressionou, reativando o desejo de ter plantações diversificadas, ao estilo dos antigos.

Até o momento da despedida, os Zo'e perseguiram os Waiãpi com pedidos minuciosamente descritos: desejavam este tipo de penugem e não aquela, insistiam em verificar se lembrariam de seus nomes... Isso levou o jovem Kaiapó a estabelecer, por escrito, uma lista de nomes com os respectivos pedidos.

Também surgiram pedidos durante as projeções de vídeo em que os Waiãpi apresentavam suas aldeias. Constatando a profusão de algodão, nas tipóias, cintos e adornos, os Zo'e pediram com insistência que os Waiãpi mandassem sementes; queriam também fibra de curauá, brotos de banana, raízes de cará, não porque os desconheciam, mas por simples curiosidade comparativa. Outra descoberta no vídeo foi o veneno de pesca *kunami*, cujo cultivo os Zo'e perderam recentemente. Os idosos ficaram entusiasmados em rever a planta, ao passo

que os jovens, pouco interessados nessa técnica antiga, só pediam anzóis e linhas de náilon.

Essas descobertas, explicitadas inicialmente na forma de pedidos, resultaram numa troca muito mais rica de saberes, levando à construção de uma relação de identidade que descreveremos a seguir.

## Identificações

### Comparando saberes e atitudes técnicas

A comparação de tecnologias foi o tema mais detalhadamente explorado no diálogo entre os Zo'e e os Waiãpi. É inviável reportar a minúcia das comparações, mas vale citar momentos do encadeamento temático, que permitem desvendar alguns de seus aspectos simbólicos.

*Na aldeia* – Como foi mencionado, a identificação estabelecida no momento da chegada se apoiou na similitude das técnicas de caça. O tema se generalizou em descrições minuciosas. Os visitantes inspecionaram todos os jiraus de armas, pediram para ver o conteúdo dos cofos de todos os homens, perguntaram nomes e matérias-primas de todos os tipos de projéteis e dos instrumentos para confeccioná-los. Mesmo que ainda façam uso de utensílios como o maxilar de queixada e de arcos e flechas, quando não têm mais munição, os Waiãpi perderam a destreza no seu manuseio. Por isso, seu entusiasmo estava menos em reconhecer os materiais e os objetos que a maneira como eram manipulados. Ficaram fascinados pelos gestos. O que estava sendo comparada era uma memória de atitudes corporais, uma identidade no gestual: o modo peculiar de girar a flecha para endireitá-la, a postura do joelho para esticar a corda do arco, etc.

Os Waiãpi examinaram também o equipamento feminino para o processamento da mandioca, a quantidade de recipientes de cerâmica, o tamanho dos torradores de farinha e, sobretudo, as pedras de

ralar, símbolo da tecnologia dos antigos. Taema, que experimentou a pedra, ficou emocionada em ralar “como sua avó fazia”. Uma sensação que todos os Waiãpi manifestaram, quando experimentavam a tecnologia dos índios isolados.

Os Zo’e, por seu lado, insistiam em saber se os Waiãpi usavam espingarda. Como as respostas destes continuavam evasivas, insistiram em medir sua capacidade de caçadores: perguntavam quantas antas cada um havia matado, quantas queixadas, quantas onças e onde as haviam acertado. Em todas as casas, essas perguntas se repetiram, desdobrando-se em longas enumerações.

Essas indagações levaram a outra ordem de comparações: os Waiãpi perguntavam a cada caçador Zo’e quem preparava a carne. Era sua maneira de pesquisar as relações sociais: da repartição e preparação da caça, chegavam à estrutura da família, do pátio, da aldeia. No início da visita, de fato, os Waiãpi comentaram que achavam confusas as relações entre os Zo’e: por que estes não usavam termos específicos para genro, para sogro? Onde estavam essas pessoas? Foi nesse contexto que o diálogo sobre técnicas de caça desembocou no mapa da aldeia e, dali, numa discussão sobre termos de parentesco e aliança, nomes próprios, etc. Os Waiãpi ensinaram os termos vocativos em sua língua, e os Zo’e, apreciando a novidade, brincavam de interpelar seus familiares – na maioria das vezes aleatoriamente – com esses vocábulos. O diálogo sobre esse tema, lançado pelos Waiãpi, não durou muito, a não ser entre Waiwai e Jurusi, que decorou toda a lista de termos.

**Na mata** – Durante a caminhada que realizamos para a pescaria, os Waiãpi encontraram novos motivos de entusiasmo. Estavam felizes por percorrer uma floresta tão *nova* quanto os seus donos. Foi a explicação de Waiwai para a comunidade de Mariry:

*A floresta do Cuminapanema está intacta, sua lama nova, suas águas limpas e os Zo’e andam nela como donos exclusivos, sem nunca encontrar rastros de invasores.*

A impressão de abundância foi confirmada pela identificação de árvores e de plantas reconhecidas pelos Waiãpi, mas sobretudo pela existência de espécies que eles não conheciam. Waiwai comparava nomes e utilizações. Ficou particularmente interessado por uma casca usada pelos Zo'e para provocar a gravidez de suas esposas. A mata dos Zo'e, além de estar intacta, lhes pareceu mais farta ou, como ele admitiu, melhor aproveitada. Por exemplo, os Waiãpi não usam o cipó-d'água, nem aproveitam a diversidade de frutas ou de mel que os Zo'e lhes mostraram.

As impressões surgidas no caminho foram reforçadas pelas observações que os Waiãpi fizeram nos acampamentos: admiraram o estilo dos tapiris, construídos só com folhas, sem esteios, os moquéns alimentados com a queima de troncos inteiros, o modo de limpar o peixe, diretamente no fogo. Todos esses detalhes eram reportados ao *tempo dos antigos*. Os Waiãpi também admiraram a liberdade com a qual os Zo'e circulam na floresta, sem roteiro prefixado. No primeiro dia de caminhada, nossos anfitriões mudaram três vezes o rumo e a escolha do lugar de pousada, e acabaram saindo de noite para pescar. Um domínio da floresta, na qual os Zo'e *andam sem medo*, invejado pelos Waiãpi. A experiência foi uma lição que Waiwai quis reportar aos jovens de sua aldeia, que hoje, segundo ele, são preguiçosos e medrosos.

Mas, ao mesmo tempo, os Waiãpi associaram esse comportamento aos *hábitos dos espíritos ajã* e o consideraram perigoso para quem não sabe controlar as forças sobrenaturais que se manifestam à noite. Os Zo'e foram desqualificados por *não terem pajé*, o que os deveria incitar a maiores cuidados com essas forças. Com medo, Waiwai acabou tendo um pesadelo, com premonições assustadoras, durante a primeira noite que passamos na mata.

Como não podia deixar de ser, a diferença de comportamentos incomodava. Waiãpi e Zo'e se criticaram mutuamente por atitudes consideradas perigosas. Assim, os Zo'e estranharam a disposição dos

Waiãpi para matar e comer jacaré. Para os Zo'e, o jacaré é associado à morte, de acordo com o mito da destruição da primeira humanidade, devorada pelos jacarés após o dilúvio (ver adiante). Dias depois de nossa volta à aldeia, quando surgiu um surto de gripe, Jurusi afirmou que a doença poderia ser conseqüência da matança de jacarés que os Waiãpi haviam feito no acampamento.

**Trocando fórmulas rituais** – Uma das principais expectativas dos Waiãpi era a de aprender as magias de caça dos índios isolados. A transmissão desses saberes é sempre restrita, e os Waiãpi já haviam se queixado de não ter obtido de outros índios (Wayana e Aparai do Tumucumaque, Waiãpi do Camopi) as fórmulas que garantem o sucesso na caça. Após alguns dias de insistência, o velho Apin ensinou a Waiwai um tratamento (-*po'ãñõ*) para atrair a anta no caminho do caçador. Waiwai ficou emocionado. Com esse novo modelo, ele obtinha um argumento para difundir novamente essas práticas, desprestigiadas em sua aldeia. O sucesso desse aprendizado redobrou quando, dias depois, o jovem Kurusiwie matou sua primeira anta e colocou em prática, ritualmente, o gesto e a fórmula ensinados por Apin, num cerimonial que culminou com sua iniciação enquanto caçador. Esse ritual, comum em toda a área das Guianas, consiste na aplicação de formigas *tapi'a'i*. Os adultos seguram os braços dos iniciandos numa panela de formiga. Começa-se pelo iniciando e em seguida, como medida profilática, impõe-se as formigas a todos os jovens da aldeia.

Enquanto o matador da anta passava pela prova à maneira Zo'e, Waiwai e o jovem Kaiapó confeccionaram dois aplicadores de formigas utilizados pelos Waiãpi. Intervindo no ritual de seus anfitriões, Waiwai aplicou as esteiras em todos os meninos que se apresentaram, propulsados por suas mães, entusiasmadas. Juntos, os Zo'e e os Waiãpi constataram que usavam as mesmas fórmulas propiciatórias para incentivar os rapazes à caça e as meninas a fiar algodão, a tecer e a suportar longas caminhadas.

As escarificações, praticadas regularmente pelos Zo'e, e que faz com que todos exibam sulcos profundos em seus braços e pernas, também impressionaram os Waiãpi. Essa prática, conhecida dos antigos, não é mais realizada, segundo Waiwai, porque *os jovens têm medo*. Para Waiwai, a oportunidade de relembrar ou aprender novas técnicas profiláticas representou um reforço importante no seu empenho pessoal para reativar práticas abandonadas pelos jovens Waiãpi, razão pela qual ele ficou extremamente orgulhoso de mostrar aos Zo'e imagens em vídeo do ritual *Saju'ã*, que ele havia organizado poucos meses antes, após anos de abandono.

### **Dialogando sobre mitos**

*A origem, no paraná* – Quanto mais elementos comuns os Waiãpi identificavam nos discursos e nas práticas simbólicas dos Zo'e, mais intrigados ficavam com a origem deste povo. Como poderiam ter uma aparência tão distinta e partilhar as mesmas crenças?

Kasiripina e Waiwai indagaram sistematicamente essa origem. Queriam saber se os Zo'e eram descendentes da mesma humanidade, criada pelo herói *Ianejar*, e qual tinha sido o percurso e os motivos de seu distanciamento do lugar de origem, que eles localizam na beira do rio grande, o *paraná*. Quais eventos os teriam desviado do padrão original que eles, Waiãpi, consideram representar?

Os Zo'e não corresponderam à expectativa dos Waiãpi, que esperavam ouvir um relato minucioso, como eles mesmos costumam contar, das etapas de sua fuga para o norte, no início dos tempos. Os Zo'e são diziam que eram originários daquela região mesmo, alguns referiam-se ao rio Erepecuru e outros, que seus antepassados estavam na beira do *paraná*. Os Waiãpi estranharam tanta imprecisão. Mas os Zo'e não entendiam a razão do estranhamento: na situao de isolamento em que vivem, sem consciência das ameaças que pesam sobre a integri-

dade de seu território, a questão de uma origem geográfica não constitui nem um problema, nem um argumento político. Ao contrário, o interesse que os Waiãpi demonstram em elaborar versões sempre atualizadas e globalizantes de sua história e da redução de seu território tradicional responde à necessidade de estar permanentemente em confronto com os brancos. Um enfrentamento conceitual que, sem dúvida, os Zo'e ainda terão de elaborar.

***O dilúvio e o fogo*** – Os Zo'e e os Waiãpi entraram em maior sintonia ao dialogar sobre a origem da humanidade. Como todos os povos de tradição Tupi, compartilham da crença num ciclo de sucessivas criações e destruições da humanidade, eliminada pelo dilúvio e pelo fogo.

Esses povos reconheceram, sobretudo, conceitos-chave no ciclo mítico: os termos para dilúvio e para fogo. E concordaram também com a salvação de dois eleitos que se protegeram do cataclismo subindo numa palmeira que cresceu até o céu e que desceu à medida que jogavam sementes.

Mas encontraram um ponto de discordância no modo de destruição da humanidade anterior. Se para os Waiãpi, ela foi simplesmente tragada pelo dilúvio e queimada pelo fogo, os Zo'e detalham com maior precisão como os homens foram devorados por um animal/conceito importante em sua cosmovisão: o jacaré.

Outra divergência dizia respeito ao episódio da recriação. Para os Waiãpi, os homens foram recriados pelo sopro de *Ianejar*, que ressuscitou alguns dos ancestrais sufocados pelo fogo. Para os Zo'e, o criador *Japu'ã* reconstruiu os homens a partir de seus ossos calcinados. Enquanto montava a ossada, o criador recolheu um pedaço de madeira e impôs aos homens seus tembetás, a marca mais evidente da identidade Zo'e.

Os diálogos registrados durante a visita e os comentários *a posteriori* de Waiwai possibilitam uma análise comparativa deste mito essencial à cosmologia Tupi. Indica, por exemplo, uma similitude básica no

peso dado à recriação e não à origem propriamente dita. Tanto os Waiãpi como os Zo'e focalizam o momento do ressurgimento da atual humanidade, com suas características contemporâneas, que voltará a ser destruída num próximo cataclismo. Por isso, um dos momentos mais emocionantes foi a sintonia com a qual determinaram o destino do fogo destruidor: caiu a oeste, um ponto cardinal que representa um destino, o lugar para onde os vivos vão, ao contrário dos mortos, dos inimigos, que ficam a leste. Esse diálogo evidenciou a maleabilidade dos conceitos fundamentais da cosmologia Tupi que, apesar de divergentes, são inteligíveis e reconhecidos por todos que participam dela.

*Os monstros* – Se a sintonia sobre o complexo Tupi do cataclismo e da recriação era, no fundo, esperada, ouvimos com surpresa o entendimento dos Zo'e e dos Waiãpi a respeito dos monstros que vivem nas matas distantes. Dialogaram a respeito do urubu-de-duas-cabeças, da cobra-tucano e da onça-de-duas-cabeças. Tanto os Waiãpi quanto os Zo'e reconhecem um número muito maior de animais desviantes da espécie, únicos, e por isso monstruosos. Mas só tiveram tempo de falar desses três exemplares.

A localização dos monstros constituiria, para ambos os grupos, verdadeiros limites do universo humano, além dos quais é perigoso se aventurar. Habitam a borda do mundo conhecido, fechando-o. Evidenciam uma cosmografia em expansão, cujos limites, geográficos e conceituais, dependem da experiência concreta. O fato de ver/ouvir, ou não, um monstro, abre ou fecha caminhos para o deslocamento dos homens numa determinada direção. Assim, para os Zo'e, o urubu-de-duas-cabeças não constitui mais um limite, pois foi morto pelos antigos. Para os Waiãpi, ao contrário, *uruvu-akã-mukoi* continua vivo, mas está relegado ao patamar celeste. Inversamente, para os Zo'e, a cobra-tucano, que atrai suas presas fazendo-se de pássaro e as estrangula quando passam perto dela, constitui um perigo iminente para

quem se perde na mata. Para os Waiãpi, este monstro foi morto e, conseqüentemente, deixou de representar um limite. A divergência interessou muito Waiwai, que reconsiderou o que sabia a respeito de *tukã-moi* e planejou conversar com os velhos de sua aldeia para confirmar os dizeres dos Zo'e.

Essas divergências podem ser analisadas na perspectiva da reelaboração dos limites do mundo que os índios sempre realizam após o contato com os brancos. Limites que se expandem mas continuam sempre marcados por figuras tradicionais: os monstros, tanto quanto os inimigos, são pilares imutáveis na cosmografia Tupi.

O segundo aspecto diz respeito à consciência que os Zo'e e os Waiãpi construíram juntos, de possuírem um saber esotérico: só eles, índios, conhecem a existência dos monstros e, por isso, podem aproveitá-los como arma contra os brancos. É a conclusão à qual chegaram Boi e Waiwai:

Vamos mandar todos os garimpeiros para a moradia da onça-de-duas-cabeças. Serão todos devorados.

– Sim, quando você encontrar garimpeiros, mande-os para lá, morrerão um após o outro e não terão tempo de avisar seus parceiros. Serão todos destruídos...

**Os inimigos** – Outro tema no diálogo entre Zo'e e Waiãpi foi a questão dos inimigos. Como foi lançado por eles, os Zo'e contribuíram com maior detalhamento, tanto em nível da descrição da aparência física dos inimigos, quanto de suas técnicas de guerra, ou de sua localização atual. Ficaram patentes diferenças na vivência guerreira de cada povo. Para os índios do Cuminapanema, a presença de inimigos não é apenas conceitual, como é atualmente para os Waiãpi.

Um dos pontos mais interessantes do diálogo sobre inimigos diz respeito, também, à concepção dos limites do universo dos Zo'e. Estes explicaram que não caçam nem constroem aldeias na direção nordeste, para evitar que os inimigos encontrem seus rastros e voltem a

agredi-los. Confirmava-se, assim, a posição de refúgio que este povo ocupa no interflúvio entre o Cuminapanema e o Erepecuru.

No mesmo sentido, as conversas entre os Zo'e e os Waiãpi confirmaram a associação entre proximidade de inimigos e agressões xamanísticas. Segundo os Zo'e, os inimigos "matam pelo cheiro", por isso não devem se aproximar da zona percorrida pelos *Apãm*. Ao contrário dessa forma de agressão a distância, característica da concepção Zo'e de inimigo, Waiwai descreveu o canibalismo dos *Apã* e a bravura das respostas dos Waiãpi. Os Zo'e, para quem a guerra é uma vivência mais próxima, costumam insistir mais sobre a bravura dos outros e sobre as perdas que eles sofreram.

Finalmente, cabe mencionar que, sob o impacto das falas dos Waiãpi a respeito de garimpeiros, os Zo'e passaram a fazer comparações entre inimigos e garimpeiros. Foi sua maneira de entender o discurso dos Waiãpi sobre as doenças resultantes da invasão de terras. Para os Zo'e, os garimpeiros, integrados ao sistema tradicional de agressões, matam "pelo cheiro e pelo barulho" de suas coisas.

***Manipulando mutuamente a aparência*** – Na seqüência do diálogo sobre inimigos, surgiu uma oportunidade interessante para os Zo'e manipularem a aparência dos Waiãpi que – coincidentemente – se parecem com os inimigos: cabelos soltos, urucum no rosto, etc. Por isso, sempre que podiam, os Zo'e tentavam amarrar os cabelos de seus visitantes, explicitando, às vezes, que assim seriam *como Zo'e*.

Os Waiãpi responderam a essa manipulação simbólica em outro sentido. Criticaram abertamente as roupas (calções, camisetas, meias, etc.) que alguns rapazes usam diariamente e sugeriram que, para serem "índios mesmo", deveriam usar tanga de pano vermelho e deixar crescer os cabelos, como faziam seus antepassados. Incentivar os Zo'e a usarem *kamisa pirã* não representou apenas a afirmação de uma marca étnica própria. Os Waiãpi fizeram a propaganda da tanga como medida necessária diante da nova situação de contato na qual os Zo'e estão inseridos. Waiwai fez um discurso nesse sentido:

Agora, eu vi que vocês andam nus mesmo, que os brancos não deram pano para vocês. Pergunto-me por que os brancos não deram pano! É porque eles acham certo vocês ficarem como estão, por isso não querem dar pano. Quando o pessoal da Funai voltar, vocês devem pedir pano. Eles são donos do pano, têm muito... Agora, não é mais como antigamente, como no tempo de seus antepassados, quando os brancos não vinham até suas aldeias, vocês podiam andar nus. Agora, não. Os brancos não usam tanga, usam roupa, só nós usamos tanga. Eu vim para explicar isso para vocês, não estou zombando de vocês...

Quando saímos da aldeia da base, alguns homens e algumas mulheres Zo'e haviam aderido à tanga. Mas os rapazes que usam, há alguns anos, roupas que a Funai, agora, recusa-se a lhes dar, continuavam remendando-as pacientemente, resmungando sobre a sovinice dos *kirahi*. Tangas ou calções são usados como adornos. Ao que tudo indica, o discurso da diferença que os Waiãpi fizeram em torno do uso de tangas foi absorvido pelos Zo'e como alternativa para uma situação menos política que estética.

### **A construção de uma aliança pautada em encontros passados**

Os Zo'e e os Waiãpi encontraram, com impressionante sintonia, um termo comum para expressar a relação de aliança que estavam construindo: *Ruwanam* em Zo'e, correspondente ao Waiãpi *Anam*. A expressão surgiu imediatamente como solução para a relação entre visitantes e anfitriões. *Ruwanam*, um termo relacional que significa, basicamente, “gente do mesmo povo”, “patrício” e, no contexto da história Waiãpi, “aliado” em conflitos contra inimigos: *Apam*. Quando souberam da existência dos Zo'e e, mais tarde, quando os encontraram, bastava aos Waiãpi encaixar esses novos *Anam* na rede de relações transmitidas pelos antigos.

É este esforço que Waiwai realizou, conjuntamente com seus principais interlocutores Zo'e. O primeiro passo consistia em recuperar o

local dos antigos encontros, que só poderia ter uma única direção, a oeste. Descreviam conjuntamente o local dos supostos encontros históricos: um grande flechal, visitado pelos antepassados de ambos os grupos. Só que, para os Zo'e, situa-se no rio Cuminapanema e, para os Waiãpi, no rio Inipuku... Nem uns nem outros mediram imediatamente a distância que separa suas áreas de ocupação (mais de 300 quilômetros em linha reta). Se os Waiãpi constataram depois que a distância inviabilizava esse encontro histórico, os Zo'e não dispõem ainda de parâmetros concretos para fazer essa avaliação. Mesmo assim, o diálogo prosseguiu e em nenhum momento abandonaram a procura de evidências para justificar que seus antepassados se conheciam.

Estava claro que os Zo'e manipularam esta "história" para justificar interesses do presente. Para provar que seus antepassados haviam visto os antigos Waiãpi, mencionaram características de sua vestimenta e os objetos que desejam, hoje, obter dos visitantes. Reproduziram também o canto que, supostamente, seus antepassados entoavam quando encontravam os Waiãpi: "Kiii! Os Waiãpi estão chegando, trazendo penas de mutum!"

A exegese construída pelos Waiãpi sobre sua eventual relação histórica com os índios isolados foi embasada em outros interesses. Tratava-se, para eles, de construir uma efetiva aliança entre grupos indígenas que têm uma mesma história de confronto com os brancos. Nela, os Waiãpi se colocam como os mais experimentados, que devem ensinar e dirigir os "índios novos" na sua aproximação com os brancos.

Em mais essa oportunidade, os Waiãpi situaram os Zo'e numa escala de tempo: "Estão hoje como os antigos aliados dos nossos avós." Uma constatação que encerra tanto um sentimento de admiração quanto de preocupação pela fragilidade dos seus aliados.

## Resultados

O proveito que os dois grupos Tupi tiraram do encontro levanta algumas questões significativas para avaliar essa estratégia de relações intertribais. Mais uma vez, constatamos que o resultado mais interessante está na manipulação do tempo e do espaço do contato, criando-se novas continuidades.

Ficou patente que os aspectos culturais debatidos entre os Zo'e e os Waiãpi foram selecionados em função das respectivas políticas de relacionamento com os brancos. Na perspectiva de ambos os grupos, a identificação se processou, inicialmente, a partir de elementos culturais genéricos que lhes permitiam se identificar como "índios" (comem os mesmos animais, partilham da mesma tecnologia, etc.) em oposição aos brancos.

Por outro lado, no enriquecimento progressivo da identificação mútua, o diálogo se estabeleceu a partir de referências não ao presente, mas ao passado. Comparavam a localização e os usos *dos antigos*, privilegiavam traços comuns que podiam ser atribuídos aos antepassados de ambos os grupos. Mas as diferenças evidentes na sua atual situação também foram manipuladas no eixo passado/presente.

Para os Waiãpi, o encontro representou uma viagem no tempo, em duas direções. A volta ao passado, já que os Zo'e representam os que detêm, ainda intactos, os conhecimentos e as práticas dos antigos. Um passo rumo ao futuro, por tudo que eles pretendiam "levar" aos isolados. No fundo, o exercício de política cultural desempenhado durante o encontro se concentrou na oposição entre tradicional/novo. Os Waiãpi valorizavam o primeiro termo, alertando os Zo'e sobre o perigo das técnicas novas que os ameaçam não apenas fisicamente, mas culturalmente, fazendo desaparecer suas tradições antigas. Os Zo'e, obviamente, estavam mais interessados em dominar o segundo termo, com todas as novidades que os Waiãpi podiam lhes trazer.

No momento, a única avaliação possível desse encontro se apóia na perspectiva dos Waiãpi. O impacto entre os Zo'e só poderá ser medido a mais longo prazo. Mas, sem dúvida, os resultados mais significativos da visita estão na abertura, conceitual, de seu universo. Um impacto que já pôde ser medido no ato do encontro, como mostramos neste relato.

De acordo com a proposta do projeto Vídeo nas Aldeias, a condução autônoma da relação interétnica é favorecida pela absorção de informações abrangentes sobre a situação de outros povos indígenas e sobre segmentos diferenciados da sociedade nacional. A compreensão gradativa da diversidade de intenções e de relações possíveis com diversas categorias de "outros" é um parâmetro indispensável para que um grupo indígena isolado possa controlar, em ritmo próprio, seu espaço de relacionamento num mundo, agora, mais amplo. Acreditamos que tanto a visita de falantes de uma língua semelhante quanto o uso do vídeo constituíram fórmulas didáticas adaptadas a este objetivo. Ao criar condições – mesmo que momentâneas – para que o grupo recém-contatado possa reelaborar os critérios de sua identidade, este encontro condensou um percurso, normalmente muito demorado.

## **Gavião e Krahô: um encontro mediado pelo ritual**

Daqui para frente, foi aberta uma estrada entre nós[...] Quando essa criança ficar grande, eles vão pensar: "Naquela época ninguém se conhecia, só se ouvia o nome de Krahô, só se ouvia o nome de Parkatêjê, mas nunca tinham se encontrado, se falado. Mas aqueles dois velhos tinham cabeça e abriram a estrada. [Diniz, líder Krahô, set./1992]

Outro encontro mediado pelo projeto Vídeo nas Aldeias reuniu dois grupos Timbira que, até então, só se conheciam através das imagens de vídeo: os Gavião/Parkatêjê, do Pará, e os Krahô, de Tocantins.

À diferença dos Waiãpi e dos Zo'e, que efetivamente dependem de nosso apoio para dar continuidade à visita que promovemos entre eles, os Parkatêjê e os Krahô já estão dando seqüência ao intercâmbio, de modo autônomo. Seu encontro irá se ampliar, em breve, com a visita aos Ramkokamekra/Kanela, no Maranhão.

Nosso interesse na avaliação desta experiência e de seus desdobramentos situa-se em dois níveis. Em nível local, identificar o impacto cultural que o evento representou para os Parkatêjê e, numa perspectiva mais global, as alternativas que este intercâmbio na vida real possibilita para um novo relacionamento entre os grupos Timbira. Mesmo que o encontro tenha efetivamente aberto relações mais duradouras entre a “comunidade Parkatêjê” e os Krahô, seu desdobramento mais evidente está na oportunidade que, através dessa “estrada”, cada grupo encontrou para refletir e reorientar seus próprios problemas. “O esforço de um grupo na afirmação cultural da diferença só tem realmente significado para si próprio, para a organização interna do grupo e para a sua auto-imagem” (Azanha, 1987).

Nessa perspectiva, relatamos aqui o ponto de vista dos Parkatêjê e, principalmente, de seu líder, Kokrenum. O encontro com grupos Timbira que preservam suas tradições foi um dos caminhos que ele imaginou e teve, ao longo de muitos anos, o ânimo de perseguir. A descrição enfoca os antecedentes e o atual contexto em que se deram as visitas: o modo como os Parkatêjê negociam sua identidade, num processo que envolve diferenças importantes entre os grupos locais de Mãe Maria e do Maranhão e, sobretudo, entre gerações. Envolve também a participação direta de membros do CTI e do projeto Vídeo nas Aldeias, mediadores com os quais Kokrenum conta para negociar, internamente e externamente, seu plano de recuperação cultural.

As contradições e dificuldades inerentes a esse processo nos parecem um ponto de partida interessante. A identidade Parkatêjê se constrói a partir de fragmentos e contradições, em meio a uma trajetória

de acomodação ao mundo branco. O sucesso desse processo não dependeria justamente do movimento constante que essas contradições impõem?

## **Antecedentes**

### **Antecedentes históricos**

Os Parkatêjê do sul do Pará integram hoje três diferentes grupos – o de Itupiranga, o de Tucuruí e o do Maranhão – que foram contatados em 1957, 1961 e 1974, respectivamente. A experiência de contato dos dois primeiros grupos foi particularmente traumática. Dizimados pelo contágio, a perda de todos os idosos e de mais de oitenta por cento de sua população resultou num sentimento de derrota que os levou a entregar aos brancos, logo após o contato, todas as crianças que tinham ficado órfãs.

Um a um, os grupos Parkatêjê foram sendo transferidos para o castanhal Mãe Maria, na região de Marabá, onde trabalharam durante uma década num regime forçado, coletando castanha para o SPI. Os funcionários reprimiam suas manifestações culturais, que atrapalhavam a produção e eram tachadas de “brincadeiras de índio preguiçoso”. A falta de mulheres indígenas obrigou alguns Parkatêjê a se casar com mulheres brancas.

No início dos anos 70, seu estado de desânimo e suposta resignação e sua aparência de “caboclos aculturados” levaram o antropólogo Da Matta a prever sua breve extinção enquanto grupo culturalmente diferenciado.

No entanto, os abusos cometidos pelo SPI, e depois pela Funai, criaram uma revolta que os motivou a empreender uma longa luta para reconquistar o direito de gerir suas vidas e os recursos de seu território. Sob a liderança de Kokrenum, os Parkatêjê obtiveram sua auto-

nomia econômica e política, no contexto de uma das regiões mais conturbadas da Amazônia (Ferraz, 1990). Nessa época, eles começaram a repatriar parte daquelas crianças que haviam sido criadas entre os brancos e receberam o reforço revitalizador do último grupo Gavião, recentemente contatado no Maranhão, que veio se juntar a eles. Abriu-se, então, um espaço para reavaliar os impactos que este movimento de auto-afirmação no mundo dos brancos havia deixado em suas vidas. À perda da memória tribal somava-se um processo acelerado de descaracterização, especialmente visível na perda da língua materna.

### **Um plano de resgate cultural**

A aldeia Mãe Maria voltou progressivamente a ser animada pelos jogos de flecha, que envolvem sobretudo os homens maduros. As corridas de tora atraem os jovens, que as apreciam por seu caráter de “competição esportiva”, esperando figurar na “galeria de campeões” da aldeia. Kokrenum, um dos poucos cantadores sobreviventes, lidera pessoalmente a realização de alguns ritos do acervo tradicional, que ele conhece e se esforça por enriquecer. Ele empreendeu um longo trabalho de reafirmação cultural, que tem os jovens como alvo principal. Estes devem ser “remodelados” a partir da retomada, conjunta, do uso da língua materna e da vida cerimonial.

A questão da língua se revelou a mais difícil. Como reverter o processo de abandono da língua materna a favor da difusão da língua portuguesa que, durante anos, havia representado uma opção de convivência interétnica? Uma opção que se impôs, inclusive, ao grupo do Maranhão, o último a ser contatado, por força do jogo de relações de subordinação que mantém, em vários níveis, com o grupo de Kokrenum. Tratados como “bravos”, porque recém-contatados, e não sabendo se relacionar com os brancos, o ideal era dominar a língua dos brancos tanto quanto os “mansos” de Mãe Maria. Passaram, então, a

criar as crianças em português, numa fase em que os outros Parkatêjê estavam iniciando o processo inverso, procurando resgatar o uso de sua língua materna.

### **A imagem como garantia da memória**

A idéia de recorrer às imagens para dinamizar a difusão da cultura Parkatêjê surgiu em 1978, quando eles adquiriram uma câmera super-8 para as festas e os embates com agências governamentais. Mas esta tentativa se revelou frustrante pela dificuldade de manipular e projetar este tipo de película.

Em 1986, descobriram as imagens de rituais Kaiapó e Krahô, levadas até eles pelo projeto Vídeo nas Aldeias. Kokrenum se entusiasmou imediatamente e pediu a colaboração do CTI para registrar o ritual de iniciação Pemp, realizado e filmado em 1987. Logo a seguir, o CTI treinou um câmera indígena, que deu seqüência ao trabalho de documentação.

Ciente de que a transmissão de um ritual se dá ao longo de vários anos e temeroso de que sua morte interrompa inesperadamente este processo, Kokrenum contava com este registro para garantir a memória dos rituais e permitir sua futura retransmissão. “Aquele que quiser aprender a cantar como eu, ele olha a TV e sabe o que fazer” (Kokrenum, 1987).

O registro das tradições prosseguiu no decorrer desses anos. Tal como eles haviam assistido aos Nambiquara retomarem a furação do beijo diante da câmera de vídeo, Kokrenum promoveu a furação de beijo de todos os jovens, e o câmera da aldeia documentou esse momento histórico. Mas, hoje, Kokrenum se queixa porque a maioria dos rapazes retirou os botoques labiais pouco depois do rito, deixando os furos cicatrizarem.

## **A influência do mundo branco sobre os jovens**

Em seus discursos, Kokrenum sempre relaciona a falta de entusiasmo dos jovens pelas tradições ao peso que o mundo dos brancos tem sobre eles, seja devido à sua veiculação pelas emissoras de TV do Sul do país, seja pela proximidade da cidade. Ele percebe claramente o impacto das novelas sobre os padrões de comportamento adotados pelos jovens, padrões opostos àqueles que ele tenta implantar na comunidade. Por isso, lamenta que os jovens “só querem andar bem vestidos para chamar a atenção das mulheres, namorar muito cedo e, quando casam, só querem ter dois ou três filhos”.

Há vários anos, os forrós foram proibidos na aldeia, porque induziam os jovens a tomarem bebidas alcoólicas. Certa vez, enraivecido porque a maioria o deixara cantando sozinho de madrugada no pátio, Kokrenum quebrou o maracá, pegou um machado e derrubou as travessas de futebol do centro do pátio, fazendo com elas uma grande fogueira. Mas só recentemente os próprios jovens resolveram suspender o futebol por dois anos, porque “o velho estava para endoidar”.

Nos embates permanentes que tem com os jovens, o *velho* usa argumentos drásticos:

Vocês não querem ser índio, vocês só querem acompanhar o branco, seu filho vai acompanhar você e como é que isso vai acabar? Até vão casar com branco, aí não tem mais jeito, você já é branco, acabou, não vai ter mais direito de ser índio!

## **À procura dos Timbira tradicionais**

Desde sua recuperação, e para evitar a todo custo o casamento com mulheres brancas, os Parkatêjê partiram à procura de esposas e aliados junto aos grupos Timbira mais próximos do Maranhão. Saíam de caminhão, atravessavam o Tocantins e estabeleciam contatos com os

Gavião de Amarante e os Krinkati de Montes Altos. Essa aproximação resultou em alguns casamentos com índias que vieram se fixar em Mãe Maria.

Mas esses contatos não preenchiam os objetivos buscados por Kokrenum, que não encontrava entre os Timbira mais próximos a vida tradicional que ele pretendia resgatar para sua aldeia. Ali, ele só revia a descaracterização que ele condenava entre os seus: o uso de bebidas alcoólicas e as desavenças internas, os rituais substituídos por forrós ou por cerimônias impostas pelos brancos, como a “festa do Dia do Índio” .

Por intermédio dos membros do CTI, que trabalham com os Kanela, de Barra do Corda, e os Krahô, do estado do Tocantins, Kokrenum sabia desde muito tempo que esses grupos ainda realizavam um rito importante no ciclo de iniciação, comum a vários grupos Timbira, chamado Ketoayê, que ele sonha em assistir. Ele guarda a referência deste ritual – o nome e as cantigas – desde sua infância, quando foi realizado pelos Parkatêjê pela última vez. Mas Kokrenum era muito pequeno e faltam-lhe elementos para executá-lo: a coreografia das danças, a encenação inicial e final da festa. Mesmo sabendo que, provavelmente, a versão deste ritual praticada pelos outros Timbira difira da versão Parkatêjê, Kokrenum alimenta a esperança de poder recompor a memória deste rito.

### **Buscar longe o modelo do ritual**

Vale a pena mencionar que, nessa busca, interferem também razões de política interna. Os Gavião do Maranhão, que vieram se juntar ao grupo de Kokrenum em 1974, poderiam contribuir muito para o resgate da memória ritual, já que mantêm um corpo ainda integrado de tradições e, sobretudo, demonstram interesse em criar a partir de suas reminiscências. Mas, para não desequilibrar o jogo de relações de poder esta-

belecidas entre os dois grupos, essa alternativa não pode ser levada adiante.

Este grupo não tem autoridade para definir o conteúdo de um ritual coletivo na “comunidade Parkatêjê”. Seus membros são autorizados a cantar suas cantigas para conservá-las “para si”, mas os cantos e as coreografias devem ser assinados por Kokrenum. Sua autoridade passa, além de toda a padronização da vida comunitária, pela versão que ele impuser ao grupo no ritual. E é desta responsabilidade que surge o drama de Kokrenum. Ele hesita em desempenhar um cerimonial recriado por ele, justamente pelo receio de ver sua versão criticada pelo grupo do Maranhão.

Por essas razões, o modelo de uma vida ritual integrada deve ser procurado entre os grupos Timbira mais distantes, como os Krahô e os Kanela. Estes grupos, apesar de terem sido contatados pelos brancos há mais de trezentos anos, permaneceram mais isolados, o que lhes permitiu conservar uma vida cerimonial intensa. Nesse contexto, eles passaram a representar para os Parkatêjê o elo perdido da tradição.

### **As imagens dão o último impulso**

A partir de 1987, os Parkatêjê tiveram acesso às imagens da vida ritual Krahô, incluindo o registro de um Ketoayê realizado na aldeia Galheiro, em 1989. A perspectiva de um intercâmbio “ao vivo” com os Timbira mais tradicionais atizou o sonho de Kokrenum de encontrar um modelo para o Ketoayê que ele poderia reproduzir em Mãe Maria, para fazer “funcionar” a comunidade.

Em 1991, articulamos o convite para que os Parkatêjê tomassem parte neste rito de iniciação que os Krahô da aldeia Rio Vermelho iam realizar. Estes aprovaram imediatamente a idéia de receber os índios do Pará, famosos por sua “riqueza”. No entanto, o convite – transmitido por telefone – não foi suficiente, e Kokrenum hesitou em se lan-

çar numa estrada desconhecida. Alegando afazeres cotidianos, eles não compareceram. Documentamos o ritual e mandamos uma fita de vídeo para Mãe Maria. Krokrenum ficou maravilhado ao assisti-la e se arrependeu de ter perdido a oportunidade. “Nunca imaginei que pudesse existir ainda hoje uma aldeia festejando como os meus avós faziam, a próxima eu não perco!”

Em 1992, uma nova oportunidade se apresentou para participarem de outro ritual de iniciação – o Katuti – e, desta vez, o CTI se encarregou de produzir a viagem ao longo dos 800 quilômetros que separam Mãe Maria da aldeia Rio Vermelho.

## **As visitas nas duas aldeias**

### **O primeiro encontro, só para jovens**

O convite foi recebido com entusiasmo redobrado, dado o “jejum” absoluto (de jogo de flechas, corridas de tora, etc.) pelo qual passara a aldeia de Mãe Maria no último ano, devido ao luto pela morte do filho mais velho de Kokrenum. A festa dos Krahô marcou o fim do resguardo.

Obviamente, os mais entusiastas eram os mais velhos. Mas Kokrenum impôs, como sempre, as suas prioridades. Barrou os homens maduros, com exceção de dois de seus companheiros e de alguns representantes do grupo do Maranhão, e embarcou cinquenta jovens e quatro moças no caminhão. Segundo ele:

esses jovens são desse jeito mesmo, quer sempre acompanhar branco, quer andar bem vestido, toda coisa bem ajeitada. Então eu achei que devia levar só a rapaziada para ver o movimento dos Krahô, como eles andam, como eles usam as brincadeiras deles. Porque eles estão segurando a natureza deles. Levar os jovens para ver se eles acreditam na minha conversa, para ver se a gente retorna a pensar como antes.

Os Krahô os receberam calorosamente. A visita, que durou cinco dias, foi documentada em vídeo por Raimundo, o câmera de Mãe Maria. Na volta, este material foi exibido diariamente, por vários meses consecutivos. Consumido com voracidade pelos homens e pelas mulheres maduras, especialmente aqueles que não tinham embarcado no caminhão.

### **Apreciações de Kokrenum: a aparência e a língua**

Em primeiro lugar, foi grande a felicidade de Kokrenum, ao confirmar que, realmente, os Parkatêjê e os Krahô são dois povos “irmãos”:

Eu entendia o que eles estavam dizendo, eu entendia como é a cantiga deles. É a mesma coisa, tal como a nossa, não tem diferença. A linguagem é a mesma, o pensamento deles também é o mesmo daqui. Parece que eles são irmãos, são uma família daqui mesmo.

Outro aspecto que ele elogiou muito na sua avaliação da viagem foi a aparência “indígena” de seus anfitriões no que diz respeito à roupa: as mulheres usam um pano amarrado na cintura e o torso nu; os homens, apenas um calção, e os iniciandos ficam totalmente nus no momento do cerimonial. Ao mostrar as imagens dos Krahô no pátio de sua aldeia, Kokrenum passou a fazer uma campanha para que as mulheres tirassem suas blusas, e várias aderiram.

Mas Kokrenum ficou especialmente fascinado ao ver que todos os Krahô, inclusive as crianças, expressam-se em sua língua materna, além de falarem português muito melhor do que os Parkatêjê. Ainda mais impressionante foi ver que meninas de 7 ou 8 anos sabem todas as cantigas “até mais do que uma velha [...] eles sempre estão usando a linguagem deles, eles são interessados, gostei de ver, até eu estava com vergonha”.

Kokrenum referia-se aos obstáculos que, há vários anos, dificultam o programa de recuperação da língua em sua aldeia. Todos os adul-

tos incorporaram o seu discurso, mas, na prática, continuam falando em português com as crianças, inclusive ele, Kokrenum. Os jovens, quando criticados, não deixam de recolocar a responsabilidade nos mais velhos, que, afinal, os criaram assim.

No ginásio da aldeia Mãe Maria, foi incluído há dois anos o ensino da língua materna no currículo. Mas Kokrenum se mostra cético em relação aos resultados deste programa. Segundo ele, se os jovens tivessem interesse em aprender, eles “aprenderiam ouvindo os velhos conversar”. E cita como exemplo os funcionários da Funai entre os Kaiapó que, mesmo não alfabetizados, falam fluentemente a língua. “O próprio filho daqui não fala, vai ter que aprender na aula. Se não aprende a falar, você acha que vai aprender a escrever? Eu acho muito difícil!”

### **Os jovens Parakatêjê também sentem vergonha**

O encontro com os Krahô, sem dúvida nenhuma, teve para os jovens Parakatêjê um efeito pedagógico muito mais impactante que a escola. Bira, por exemplo, um rapaz que foi criado na cidade e recentemente retornou a Mãe Maria, sentiu-se feliz por estar entre aqueles “parentes”, mas também se sentiu envergonhado por entender muito pouco do que eles diziam.

Mesmo sendo cedo para avaliar o efeito a longo prazo que esta visita (e as outras que se seguirão) terá sobre os jovens de Mãe Maria, ficou evidente que eles ficaram marcados pelos novos pontos de referência que essa experiência lhes trouxe. No início, eles se fecharam entre si, percorrendo a aldeia como se estivessem visitando outra cidade, e tomavam banho no rio como se estivessem na praia de Marabá.

A grande expectativa dos jovens de Mãe Maria eram as corridas de toras, um dos poucos elementos da cultura tradicional que os entusiasma. Estavam ansiosos para medir forças com os Krahô. Expectativa esta frustrada pois, logo após a chegada, Diniz, o chefe dos Krahô,

pediu a Kokrenum que dividisse a sua turma em dois grupos equilibrados de corredores, que foram integrados aos dois “partidos” do ritual – o partido do Papa-mel e o do Gavião. Esta é a maneira tradicional dos Timbira receberem aldeias convidadas para uma festa, prática que acabou satisfazendo os jovens Parkatêjê, que se sentiram, assim, muito mais integrados ao ritual.

A visita despertou-os para outra realidade nova e ambígua: o choque com o despojamento e a “pobreza” dos Krahô que, em contrapartida, vivem numa aldeia limpa, à beira de um rio lindo onde se pode banhar, o que contrasta com a situação de insalubridade em que vivem em Mãe Maria. Todos esses elementos lhes proporcionaram a oportunidade de uma auto-avaliação crítica. É o que Bira expressa em seu depoimento:

Eu só não fiquei muito satisfeito com o nosso pessoal porque eles tiveram assim uma participação como se fosse na cidade, todo mundo vestido, todo mundo com tênis. A gente não devia fazer uma coisa dessas!

### **Modelos divergentes para a vida comunitária**

Logo na chegada à aldeia Krahô, Kokrenum fez um discurso, em português, explicando que tinha trazido todos os jovens para que eles pudessem entrar em contato com uma realidade mais tradicional. Ao longo de toda a estadia, ele foi descrevendo para Diniz toda a trajetória do seu povo, desde os primeiros contatos, e o modelo de sociedade que ele estabeleceu em sua aldeia, uma “comunidade socialista fechada”, na qual ele administra todos os recursos e todos os trabalhos são coletivos.

De fato, ele dirige pessoalmente todas as atividades de sua comunidade. A circulação interna de dinheiro foi banida, assim como qualquer forma de “pagamento” entre os membros da aldeia. Com os juros dos recursos obtidos com as indenizações de grandes companhias, Kokrenum abastece uma cantina que distribui alimentos para todos,

conforme suas necessidades. Objetos de maior valor (fogão, geladeira, etc.) são obtidos mediante pedidos pessoais, os quais ele vai atendendo conforme as conveniências do jogo político.

Só recentemente, devido à pressão de muitos insatisfeitos, ele passou a dar uma “mesada” para cada família comprar roupa, cigarros, etc. Mas ele chegou a ameaçar de cancelar o programa de ensino da língua, porque este envolvia pagamento de salários aos monitores indígenas. Evidentemente, esse sistema não tem nada a ver com a realidade Krahô, na qual a unidade de produção é a família e a distribuição de bens responde ao modelo tradicional, definido pelo parentesco e pelas agremiações cerimoniais. A chefia também não tem esse caráter centralizador, e seu poder se restringe a apenas algumas esferas, como a coordenação dos rituais e a política externa.

### **Desencontros: a galinha e os presentes da festa**

Essas vivências e esses modelos tão diversos de vida comunitária levaram, na prática, a alguns desentendimentos. Por exemplo, Kokrenum ficou furioso quando, ao pedir uma galinha a uma mulher, foi cobrado e teve de pagar.

Outro desentendimento ocorreu no momento final, quando o líder Krahô fazia a distribuição dos “presentes da festa” às aldeias visitantes, que são recompensadas pela sua atuação nas corridas e nas cantorias. Os Krahô haviam reunido, como dádivas, um conjunto de objetos que eles consideram de valor: cortes de pano, colares de miçangas, tigelas e talheres usados, um par de sapatos de salto alto, espingardas “por fora”. Quando Kokrenum olhou para aquele conjunto de “coisas de branco”, não conseguiu conter a sua decepção. Os Parkatêjê esperavam receber “presentes de índio”: colares de sementes de tiritica, cestos, esteiras. Kokrenum então reagiu fazendo alusão ao desentendimento anterior, do episódio da galinha:

Eu tou quase não aceitando, mas vou aceitar assim mesmo, na marra [...] Se você quer me dar presente, me dá. Mas se você quer trocar com as coisas, eu não quero, não, porque é feio. Eu não sou branco, não!

Para não desmerecer a decepção dos Parkatêjê, Diniz, o líder Krahô, deu razão a Kokrenum e fez um discurso para os seus não se comportarem como “pedintes”, para não envergonhá-lo, etc. Era, na verdade, um discurso *pro-forma*, que pouco expressa a perspectiva dos Krahô, que consideram normal pedir, já que os Parkatêjê são tão mais ricos do que eles.

### **Os Parkatêjê retribuem o convite**

Oito meses depois, ao chegarmos a Mãe Maria para dar continuidade ao programa de intercâmbio entre os Parkatêjê e outros Timbira, pensávamos articular uma visita aos Kanela. Mas logo percebemos que o que eles realmente desejavam, de imediato, era retribuir o convite dos Krahô e mostrar que eles também sabiam realizar ritos tradicionais. Os homens maduros do Maranhão já haviam tecido adornos de algodão, e os jovens se exercitavam na corrida para estar em forma quando os Krahô chegassem.

Em maio de 1993, Kokrenum mandou um caminhão buscar seus convidados no Rio Vermelho. Os Krahô, efetivamente, não teriam recursos para empreender esta viagem até o Pará. Pouco mais de setenta Krahô embarcaram no caminhão, que levou todas as pessoas importantes da aldeia e suas famílias. Para decepção dos jovens Parkatêjê, não vieram as moças que eles haviam namorado no “caminho da tora”, no último encontro. Como em Mãe Maria não há parceiras para todos, alguns alimentavam a expectativa de reencontrá-las.

Assim que os Krahô chegaram, Kokrenum apresentou sua aldeia ao chefe Diniz: a cantina, a escola, a usina de arroz, as roças coletivas, mostrando, afinal, que tudo o que ele havia contado sobre a organi-

zação de sua comunidade era uma realidade. Os Krahô, por sua vez, mudaram logo a representação que faziam dos Parkatêjê: o acesso fácil ao dinheiro, os carros, o caminhão, as roupas, as casas de alvenaria, enfim, índios “quase brancos”. “Eu pensava que eram brancos, mas não. Os brancos têm os usos deles e nós temos os nossos”, afirmou João Krahô.

### **A contrapartida no ritual e nos presentes**

Os Parkatêjê se prepararam para receber os Krahô em grande estilo: todas as mulheres tiraram suas blusas e se pintaram. Kokrenum havia pedido que cada família separasse roupas usadas para presentear seus “primos pobres”. Cada um receberia em sua casa aqueles com os quais tivesse estabelecido uma relação de simpatia durante a visita ao Rio Vermelho.

No primeiro dia, de madrugada e à noite, os Krahô ocuparam o pátio de Mãe Maria dando seu *show* à parte. Os anfitriões, delicadamente, lhes fizeram sentir que haviam sido convidados a participar de um ritual Parkatêjê. Tal como Diniz havia feito com Kokrenum, este pediu aos Krahô que se dividissem em dois grupos de corredores, que foram integrados aos partidos da festa em curso: o partido da Arara e o partido do Gavião. E as mulheres Parkatêjê do partido da Arara pintaram os Krahô integrados a este partido, o mesmo acontecendo com a turma do Gavião.

Os Parkatêjê tentaram, com certo orgulho, ensinar aos Krahô a jogar flecha, uma das poucas tradições que os Parkatêjê conservam e que os Krahô abandonaram há muito tempo. Não deu certo, porque os Krahô não conseguiram puxar o arco.

Neste segundo encontro, quando os Krahô também puderam descobrir o modo de ser dos Parkatêjê, começou a se dar um real intercâmbio cultural, construído em torno da participação em cerimônias

tradicionais. Eles compararam as formalidades nas corridas de tora, as diferenças nos cantos, nos rituais. Diniz sugeriu que, na próxima festa, os Parkatêjê seguissem a etiqueta de chegada, que não fora respeitada nesta oportunidade, mas é habitual entre os Krahô e outros grupos Timbira do Maranhão. Em vez de chegar diretamente de caminhão no pátio, deveriam permanecer na noite anterior a distância da aldeia, aguardando a preparação da comida e a recepção na manhã seguinte.

Além da festa propriamente dita, os Parkatêjê mais velhos mostraram o canto da “cabeça de onça”, se emocionaram e quase choraram ao contar aos Krahô como era sua vida no tempo que eles eram “bravos no mato”. Em longas conversas, Kokrenum relatou toda a saga recente e violenta de seu grupo, sua recuperação, o modelo de sociedade imposto à mão de ferro, com posições muito bem definidas com relação ao futuro. Diniz ficava impressionado com o conteúdo das conversas e dizia: “O senhor tem uma cabeça muito organizada!”

A visita durou cinco dias e, na noite final, Kokrenum preparou uma reunião na qual ele discursou pela primeira vez em sua língua. Pediu que cada um dos Krahô se apresentasse, dizendo seu nome; em seguida, os Parkatêjê fizeram o mesmo. De maneira que todos aqueles que reconhecessem seus nomes no outro grupo teriam com este uma relação de parentesco automaticamente estabelecida. Os demais construíram seus laços de parentesco com os membros do outro grupo mediante o parentesco com cada um dos chefes, que estabeleceram entre si a relação de irmãos. Para concluir, Diniz afirmou que o intercassamento era bem-vindo e que, “na próxima festa, nós vamos se misturar no pátio e ser uma família só”.

## Perspectivas

### O encontro de um modelo ritual que “funciona”

Nas duas oportunidades em que se encontraram, os líderes Diniz e Kokrenum enfatizaram a necessidade de organizar as festas em função de uma divisão em “partidos” que integrem os visitantes aos membros da aldeia anfitriã. Não poderia “funcionar” de outro jeito. É exatamente esta vivência compartilhada da divisão social e cosmológica Timbira que representou o impacto mais importante do encontro. Como Kokrenum e Diniz concluíram, juntos, nesta lógica é impossível ser um grupo à parte. Toda a vida Timbira se articula a partir do ritual, que não é somente uma “brincadeira”. É sobretudo o momento em que se explicitam os papéis sociais, definindo para o indivíduo o seu campo de relações. Entre os Gavião, todo este campo de relações se encontra retraído (Azanha, 1987). Kokrenum encontrou, na sua interação com os Krahô, um novo impulso para voltar a “funcionar” a sociedade: isto implica manter as divisões e, por conseguinte, a vida cerimonial. A garantia de funcionamento estaria, inclusive, no espaço ampliado de relações que o encontro promoveu.

O fato de este modelo ter sido confirmado conjuntamente durante o encontro entre os Krahô e os Parkatêjê terá repercussões de longo prazo. Entre os Timbira, como entre outros Jê, os estrangeiros têm seu lugar na estrutura cerimonial, são integrados ao ritual, permitindo que a aldeia continue sendo um microcosmo, no qual a totalidade do mundo exterior é introjetada. É por isso que, em Mãe Maria, a comunidade Guarani e os brancos que convivem ou visitam regularmente os Parkatêjê acabam sendo levados a entrar nas “brincadeiras”.

É pelas mesmas razões que tanto os Krahô quanto os Parkatêjê se emocionaram ao se misturarem nos “partidos” das festas que ofereceram uns aos outros. Como todos os rituais de iniciação, estes mo-

mentos favorecem a criação de relações de identidade muito fortes, que passam justamente pelo sentimento de pertencer a grupos delimitados, que estabelecem claramente a diferença entre o que está dentro e o que está fora. Naquele momento, eles abriram aquilo que mais tarde eles chamaram de “uma estrada entre nós”. A realidade construída para o futuro dos dois grupos seria a de “uma mesma família”.

### **Outras perspectivas de futuro**

A avaliação desse encontro não pode deixar de mencionar que a aliança entre os grupos Timbira se apóia em contradições evidentes nas expectativas de futuro de cada grupo. Como mencionamos no caso do encontro entre os Waiãpi e os Zo'e, os Parkatêjê e os Krahô privilegiam de modo diferente os termos da comparação passado/presente e da oposição índio/branco a partir dos quais procuram se identificar mutuamente. Os interesses dos Krahô estão mais voltados para o acesso ao dinheiro e aos bens dos brancos, que os Gavião dominam, ao passo que estes se entusiasmaram com a perspectiva de “resgate” das tradições ostentadas pelos Krahô. Apontam para vias opostas, configuradas historicamente pelos problemas a que cada grupo tem se confrontado nas suas relações com os brancos.

É a diferença de rumos, porém, que garante a continuidade do intercâmbio. Alguns jovens Krahô de Rio Vermelho já se instalaram em Mãe Maria para ter acesso à escola de segundo grau. Em troca, eles se tornaram “cantadores” e animam os jogos de flecha da aldeia. Por outro lado, Kokrenum já pode contar com a realização de um velho sonho: ele poderá assistir a um Ketoayê que os Krahô prometeram realizar em breve.

## **O papel do vídeo na comunicação intercultural**

As perspectivas abertas pelos encontros intertribais descritos neste texto levam, de certa forma, à mesma avaliação. Além das semelhanças básicas, decorrentes da base cultural que os dois grupos Tupi e os dois grupos Timbira compartilham, esses quatro povos vivem momentos históricos e expectativas muito diversas. As identificações estabelecidas entre eles se deram na perspectiva de cada grupo, que defendia, individualmente, seus interesses nos encontros. E, sobretudo, conseguiram, apesar das contraposições com os outros, confirmar estes interesses divergentes. Como havíamos sugerido de início, os resultados desses intercâmbios evidenciam que a interação entre os grupos se processou menos em função de uma demanda de “resgate” de tradições que de uma política de enfrentamento mais eficiente ao mundo dos brancos. Uns em relação aos outros, cada grupo foi manipulando sua relação com o passado em função de sua demanda do futuro. O que parece ser o sonho de uma viagem no passado é, na verdade, uma forma de ancorar melhor o futuro que, inevitavelmente, está pautado pela convivência com os brancos.

Mais uma vez, constatamos que os índios estão muito mais preocupados em apostar no futuro – demonstrando seu dinamismo cultural – que com a simples preservação de traços culturais que nós filtramos como “autênticos”, em referência à imagem idealizada e genérica de índio que continua sendo propagada pela grande mídia. É este dinamismo que o projeto Vídeo nas Aldeias procura incentivar. Implantar um monitor de vídeo numa aldeia é, no conceito comum, uma revolução tecnológica. Um curto-circuito direto da cultura oral para os meios audiovisuais, sem passar pela escrita. Potencializa processos tradicionais de transmissão de conhecimento, especialmente pelo caráter circunstancial e coletivo da apropriação das informações no momento das projeções.

Construir, utilizando-se da mídia audiovisual, informações para o público leigo ou para o círculo restrito dos especialistas, representa certamente uma experiência valiosa para a reflexão antropológica. Mais interessante ainda é construí-las com e para os sujeitos da pesquisa: as comunidades indígenas. Retorno, feedback, antropologia interativa ou compartilhada, como pregava Jean Rouch, são princípios muitas vezes declarados, mas raras vezes concretizados. O que as comunidades estudadas, fotografadas e filmadas esperam da interação que estabelecem com antropólogos não são, apenas, as fotos, os filmes editados ou as teses prontas. Entretanto, é esta forma mecânica de retorno que a maior parte dos etnólogos concebe e pratica. O projeto de vídeo do CTI se propõe a inverter e enriquecer esta relação.

A preservação de imagens<sup>2</sup> significativas para a memória dos povos indígenas só ganha sentido quando colocadas à disposição desses povos, para que eles, enquanto sujeitos de seu futuro, as utilizem no processo de revisão de suas identidades. A manutenção das culturas e o futuro diferenciado desses povos dependem muito mais de sua criatividade nos processos de reconstrução, adaptações e seleções de sua memória que da continuidade de um passado retratado em imagens de arquivo.

Por essas razões, o programa de vídeo do CTI não se limita a “devolver” materiais uniformes para todas as aldeias em que atua, mas procura atender às demandas específicas dos índios em relação às informações sobre o mundo que está a sua volta e que desejam conhecer, além de apoiar concretamente a eficácia de suas redes de comunicação interna, etc. O caráter experimental assumido pelo projeto, especialmente por meio do incentivo de encontros como os descritos neste texto, procura evitar duas armadilhas habituais na rotinização dos programas de comunicação ditos “alternativos”: responder de forma mecânica e homogênea e limitar-se a fórmulas didáticas. Nossa experiência evidencia que o “retorno” que temos a oferecer aos índios é o

*retorno do olhar*. E a troca que se estabelece, por meio da mídia audiovisual, é exatamente produzir conhecimento, de um lado e do outro. Produzir o encontro entre modos de ver e de pensar, para ampliar as possibilidades de comunicação, de identificação ou de confronto.

São Paulo, outubro de 1993 a abril de 1995.

## Notas

- 1 Desde a primeira experiência realizada entre os índios Nambiquara (MT) em 1986, o programa Vídeo nas Aldeias atingiu outros povos, em função das relações acumuladas pela equipe do CTI, que mantém contatos seguidos com algumas comunidades: os Gavião/Parkatêjê e os Kaiapó (PA), os Krahô (TO), os Canela (MA), os Xavante e os Enauenê-Nauê (MT), os Terena (MS) e os Waiãpi (AP). Atualmente, cerca de 15 aldeias dispõem de equipamentos de vídeo e de arquivos de imagens, regularmente enriquecidos com os novos registros realizados nas constantes visitas da equipe do CTI às aldeias. Cada comunidade tem suas curiosidades e interesses específicos. Os documentos destinados às videotecas das aldeias são produzidos sob forma de resumos especiais, incluindo a seleção de informações (da TV ou de outros documentários em vídeo) encomendadas por cada grupo sobre questões que desejam conhecer.
- 2 Ao longo dos últimos anos, o CTI acumulou um arquivo de imagens representativo de uma dezena de povos indígenas; este arquivo, que contém valiosos fragmentos da memória desses povos, destina-se às comunidades indígenas. Guardar um acervo como este em São Paulo apenas para garantir a imagem diferenciada destes povos “no futuro” seria simples “arquivismo”: já temos, nas bibliotecas e nos museus, milhares de testemunhos de seu passado que, porém, lhes permanecem inacessíveis.

## Bibliografia

AZANHA, G.

1987 *Os Gavião frente a si: vídeo e reflexão*, Projeto para o Concurso Ford/Anpocs, dat.

BARTH, F.

1987 "Cosmologies in the making: a generative approach to cultural variation in inner New Guinea", Cambridge Studies, *Social Anthropology*, vol. 64:98.

CARELLI, V.

1993 "Vídeo nas Aldeias: um encontro dos índios com sua imagem", *Tempo e presença*, vol. 270:35-40, CEDI, julho/agosto.

Centro de Trabalho Indigenista

1994 *Projeto Vídeo nas Aldeias: o encontro dos índios com sua imagem*, (projeto apresentado ao CNPq), dat.

FERRAZ, I.

1990 Résistance Gavião: d'une frontière à l'autre, *Ethnies*, vol. 11-2:81-100.

GALLOIS, D. T. & CARELLI, V.

1993 "Vídeo nas Aldeias: a experiência Waiãpi", *Cadernos de campo*, vol. 2, FFLCH/USP.

1995 "Vídeo e diálogo cultural", *Revista de antropologia visual*, UFRS (no prelo).

GOODY, J.

1988 "Alfabetismo, crítica e progresso do conhecimento", in *Domesticação do pensamento selvagem*, Ed. Presença, Lisboa, pp.46-62.

LÉVI-STRAUSS, C.

- 1979 "Pensamento primitivo e mente civilizada", in *Mito e significado*, Lisboa, Edições 70.

MARCUS, G.

- 1991 "Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade, no final do século XX a nível mundial", *Revista de antropologia*, São Paulo, vol. 34:197-221.

ABSTRACT: The article analyses the role of video in intercultural communication from the interaction that is established among indigenous groups which met each other by video images, afterwards, they ended up meeting personally, "in real life". The description of two of these encounters, between Waiãpi (AP) and Zo'e (PA), and between Gavião/Parkatêjê (PA) and Krahô (TO), provides context to the documentaries produced by the project Vídeo nas Aldeias/CTI about these experiences.

KEY WORDS: intercultural communication, representation, ethnic discourse, ethnography, Timbira, Tupi.

Recebido para publicação em abril de 1995.



# Resenhas



**Sally Price.** *Primitive art in civilized places.* The University of Chicago Press, Chicago and London, 1989.

Vera Penteado Coelho  
Museu de Arqueologia e Etnologia – USP

Em nosso século, os contatos do mundo ocidental com os povos primitivos vêm se intensificando cada vez mais. Mas até que ponto nós compreendemos esses povos? Ou, mais precisamente, até que ponto suas realizações artísticas são acessíveis para nossa apreciação? Sally Price dedica um livro à resposta dessas perguntas.

O livro, escrito com agudo senso crítico, tem observações penetrantes, sempre entrecidas com tiradas de humor muito fino e citações que revelam os preconceitos e mal-entendidos de nossos artistas, antropólogos, estudiosos de arte e público leigo a respeito da arte primitiva.

Mesmo quando tratam de fornecer definições de “primitivo” que sejam politicamente corretas, muitos especialistas deixam transparecer que no fundo consideram esses povos como inferiores sob algum ponto de vista. Embora muitas vezes evitem usar o termo “primitivo”, por considerá-lo depreciativo, não conseguem deixar, de alguma maneira, de considerar que a designação se refere a seres que não são iguais a nós.

No primeiro capítulo, Sally Price desmitifica o que chama a mística da *connoisseurship*. Volta-se especialmente contra as idéias de Kenneth Clark, para quem existe um senso do gosto que está universalmente presente em todas as pessoas. O gosto, segundo Clark, é independente da moda e da classe social. Tanto quanto o sentido da qualidade, o gosto não pode ser adquirido; ele é inato e inconsciente. Clark cita a si próprio como exemplo: com a idade de sete anos, “sentiu” estar diante de grandes obras de arte quando olhou pela primeira vez um conjunto de estampas japonesas cujo valor artístico só foi reconhecido pelo público muito tempo depois. Outros pensadores e colecionadores compartilham dessa visão intuitiva, descrevendo suas reações diante de obras de arte em termos que lembram a iluminação religiosa dos místicos. A força na crença dessas iluminações leva a uma autoconfiança

ilimitada, como a de Kenneth Clark, que nunca duvidou da infalibilidade de seus próprios julgamentos. Como divulgador da história da arte por meio de livros escritos de maneira fácil e principalmente de programas de televisão, Clark gostava de acreditar que qualquer um poderia participar das alegrias da apreciação artística. A partir dessas idéias foi construído todo um edifício de *connoisseurship*, cuja autoridade é aceita pela maioria, e contra a qual Price se rebela com justa razão.

A primeira e importante testemunha em favor dessa não-aceitação é Roy Sieber, que afirma que a história do gosto é uma história de atitudes que se substituem constantemente, que não são cumulativas e que não são nem inevitáveis nem infalíveis. Ao contrário do que afirmam os *connoisseurs*, Price vê os julgamentos estéticos como produtos de tempo e lugares específicos. Antecipando a afirmação de Marshall Sahlins, de que “não existe uma percepção imaculada”, Bordieu afirma que o “olho é um produto da história, reproduzido pela educação [...] não há amor à primeira vista quando alguém se encontra com uma obra de arte”. E, segundo Boas, o “olho que vê é um órgão da tradição”.

Uma outra posição em favor de Price é a de Alsop, que escreveu a respeito das falsificações em arte: se existisse essa visão mística, o público que se interessa por arte não poderia ser enganado por grandes falsificadores cujas obras iludem museus, *marchands* e estudiosos por tanto tempo e que só podem ser desmascarados mediante exames cuidadosos e longas *expertises*.

Em seguida, Price passa a apontar alguns pontos de vista que trazem implícita a idéia de que a arte se origina nas profundezas da alma do artista. Henry Moore, por exemplo, afirma que a principal ligação da arte primitiva é com o elementar [...] que sua simplicidade vem dos sentimentos intensos e imediatos [...] e que sua qualidade mais marcante é sua intensa vitalidade. Edmund Carpenter contesta: por mais que um povo se apresente nu, por mais que sua situação seja atormentada, ninguém vive uma vida “elementar”, “simples”, “direta”, “mediata”. Um dos enganos acerca dos artistas primitivos é que se imagina que eles expressem seus sentimentos livres de qualquer comportamento aprendido. Pensamos neles como sobreviventes puros de nossa inocência perdida, remanescentes da infância da humanidade, mergulhadores das profundezas de nosso inconsciente.

André Malraux observou uma vez que o estudo da arte primitiva é uma exploração do “lado sombrio do homem”. Muitos estudiosos modernos vêem os artistas primitivos como executores de rituais bárbaros, sangrentos, ligados à morte e a uma sexualidade sem freios. Nesse ponto não se distanciam muito de antigos missionários que viam nas cerimônias dos povos colonizados manifestações do poder diabólico.

Vejam alguns exemplos.

Paul Wingert, que influenciou muitos historiadores da arte, nota a existência de numerosas sociedades, práticas e cerimônias centradas em torno de fortes tradições, muitas vezes de natureza repugnante ou mesmo prejudicial para não-participantes. Para confeccionar objetos de arte, os primitivos usam muitas vezes matérias-primas repulsivas.

Kenneth Clark comparando uma escultura grega com uma africana explica que ambos os objetos “representam espíritos; mensageiros de outro mundo – isto é, de um mundo de nossa própria imaginação. Para a imaginação do negro ele é um mundo de medo e escuridão, pronto para infligir horríveis punições à menor quebra de um tabu. Para a imaginação helenística, é um mundo de luz e confiança, no qual os deuses são como nós, somente mais bonitos, e descem à Terra para ensinar aos homens a razão e as leis da harmonia”.

A maioria dos autores citados salienta que as obras de arte foram geradas pelo medo e feitas com o propósito de provocar medo; elas são diretamente ligadas à feitiçaria e expressam monstruosidades.

A sexualidade é um outro aspecto da imagem do homem primitivo. Jacques Maquet, por exemplo, afirma que “as figurinhas ancestrais africanas são normalmente representadas nuas, com os órgãos sexuais mostrados abertamente. Isto é surpreendente pois a nudez dos adultos é praticamente desconhecida na África”. Contra isso Sally Price argumenta que “qualquer pessoa que considerar a pouca freqüência da nudez no mundo ocidental, e depois passar para as ilustrações de qualquer livro de história da arte ocidental (talvez começando com Giorgione e Tiziano, e passando para Courbet, Ingres, Manet e Renoir e finalmente chegando a alguns Picassos), a estatuária africana poderia bem perder um pouco de sua novidade como meio erótico. Algo mais que a própria arte deve estar inspirando o tipo de reação expressa por Maquet”.

Os exemplos dos livros são inúmeros, mas têm algo de comum: não são oriundos de consulta às fontes, isto é, aos próprios artistas primitivos, mas representam aquilo que se considera como projeções. Não passam de interpretações nossas de uma arte que conhecemos mal e sobre a qual jogamos todos as idéias preconcebidas, na maioria desfavoráveis.

Em última análise, não é dada ao artista primitivo a oportunidade de explicar e esclarecer o que quer que seja a respeito de suas obras. Os estudiosos de arte primitiva acreditam, pretensiosamente, poder explicar as obras sem receber nenhuma informação sobre o contexto em que elas foram feitas. E, se são desprezadas essas informações, também o são as que se referem ao artista: a maioria liga a idéia de arte primitiva à de anonimidade – chega-se mesmo a acreditar que, se não for produzida por um autor desconhecido, a obra de arte não pode ser considerada como primitiva.

Isso leva a negar o conceito de que a arte primitiva possa ser algo dinâmico, sujeito a mudanças: se ela é feita por uma massa anônima de pessoas que repetem e copiam sempre umas às outras, então se está implicitamente negando que possa haver nesse contexto indivíduos criativos capazes de renovar a produção artística. A partir desse ponto de vista, a arte primitiva não sofreria mudanças no tempo.

Mas, se o artista não é valorizado, por outro lado, há exemplos surpreendentes de que o fato de uma obra ou coleção ter pertencido a determinada pessoa traz para ela um valor adicional. O “pedigree” da obra, no contexto da nossa própria cultura, vale mais do que seus certificados de procedência.

Mesmo sem serem compreendidas, e longe de serem devidamente apreciadas, nem por isso essas obras de arte deixam de ser cuidadosa e avidamente procuradas.

Grande parte do pessoal que trabalha em museus concorda com a idéia de que é missão da nossa sociedade guardar e conservar a arte primitiva, já que os próprios povos que a produzem não encaram isso como algo que valha a pena.

Em nome da memória artística e do estudo da antropologia, muitos estudiosos do passado não hesitaram em infringir normas éticas e mesmo a realizar operações bastante arriscadas. Muitas peças de arte primitiva foram parar em museus por meio de vias muito pouco ortodoxas, pelas mãos de sábios

famosos, cujos depoimentos pessoais (estorrecedores em muitos casos) são citados por Price.

Quando apresentada em um museu de arte, uma peça etnográfica é vista de acordo com padrões estéticos nossos. “Em outras palavras, para aquilo que parece melhor aos olhos melhor informados. Não se consegue realizar o ato impossível de colocar-nos dentro da mentalidade dos artistas primitivos nem se tenta reviver um sentido para o sangue e a magia que originalmente estavam em sua posse.”

Há quem advogue a “descontextualização” em nome da melhor apreciação do objeto enquanto obra de arte.

E há também museus que se recusam a expor somente as mais belas peças de sua coleção, por querer a todo preço realizar uma obra etnográfica (muitos diriam científica) sem serem confundidos com uma galeria de arte.

As fronteiras entre obra de arte e artefato etnográfico nem sempre são definidas claramente; o que ocorre em muitos museus e galerias é uma separação arbitrária das duas categorias, que conforme sua situação recebem tratamentos diferentes.

Considera-se que a obra de arte “fala por si só” e que para entendê-la basta contemplá-la (às vezes usando-se técnicas orientais de meditação, como apregoa Jacques Maquet) sem necessidade de nenhuma explicação adicional.

Sem conhecer nada acerca dessa obra, e rejeitando qualquer esclarecimento sobre ela, é de se esperar que surjam gigantescos mal-entendidos. Julgar uma obra que não pertence à nossa cultura de acordo com nossos próprios padrões estéticos equivale, segundo Price, a avaliar uma obra de Miró de acordo com critérios estéticos de Michelângelo.

Encerra o livro um pequeno relato acerca das aventuras e desventuras da arte dos Maroon do Suriname uma vez em contato com o mundo civilizado dos turistas, museus e galerias de arte. Trata-se de mais um exemplo, ilustrado com ironia e perspicácia, de que vemos a arte primitiva não como ela é, e de acordo com a mentalidade e contexto de seus criadores, mas de acordo com nossas idéias preconcebidas e fantasias exageradas.

Sem fazer um apelo explícito, Price clama por justiça em relação a esses artistas que nossa visão estereotipada teima em ignorar: deixemo-los explicar sua arte, para poder apreciá-los em toda a sua plenitude. Eles merecem!



**Robert Murphy.** *The body silent.* Henry Holt and Co., New York, 1987.

Vera Penteado Coelho  
Museu de Arqueologia e Etnologia – USP

Robert Murphy é um antropólogo muito conhecido no Brasil, sobretudo graças a seus trabalhos entre os índios Mundurucu. Desta vez, ele faz o relato de uma aventura diferente: a história de uma longa doença que o deixou totalmente paralisado e que mudou sua vida e sua carreira. Ele compara seu ingresso no mundo das pessoas doentes a uma viagem a terras longínquas, feita com espírito semelhante àquele que Lévi-Strauss descreve em *Tristes trópicos*.

Um dos fatores que mais contribui para a originalidade do livro é que seu autor é ao mesmo tempo sujeito e objeto da pesquisa. Há nessa obra uma narração autobiográfica que dá conta de sua carreira e da evolução de sua enfermidade, sem omitir aspectos de sua vida pessoal. Junto com uma espécie de auto-análise, é feito um balanço do pensamento e das atitudes de nossa cultura em relação a vários tipos de marginalidade. Como antropólogo, o autor não está mais se referindo ao Outro. Sua atenção agora concentra-se em si mesmo e nos demais doentes, que já não são vistos como seres remotos, mas como muito próximos.

Sua análise da posição dos doentes em nossa sociedade é lúcida e sua postura diante de seus próprios sentimentos é sincera, corajosa e revela sangue-frio. Os doentes ocupam uma posição liminar tanto entre nós como entre os primitivos; não são considerados pelas pessoas sadias como seres humanos completos. Muitos povos primitivos encaram a doença como a consequência de uma violação da ordem. Entre os Navaho, as cerimônias de cura tentam restabelecer o equilíbrio entre o doente e o Cosmos, e os adivinhos Azande da África acreditam que a origem da doença está no fato de o paciente ter quebrado o protocolo ritual. Entre os Mundurucu, acredita-se que a mãe pode deixar uma criança doente, se comer peixes sem escamas enquanto estiver amamentando. Essas transgressões representam ameaças ao Cosmos, ao equilíbrio social. Ainda entre os Mundurucu, acredita-se que quebras da

saúde e da ordem da sociedade são feitas por indivíduos malignos “que têm raiva de todo mundo”. A identificação da doença com a desordem não é, entretanto, específica dos povos primitivos. Ela é universal na imaginação humana e, assim, pode muito bem ser encontrada em nossa própria sociedade. Murphy nota que a mente humana busca impor sistemas com alguma espécie de ordem em todas as suas atividades. Discordando de Lévi-Strauss, que vê nessa necessidade de ordem uma tendência biológica hereditária, Murphy considera-a uma imposição do instinto de autopreservação; a ordem é necessária porque graças a ela podemos prever os acontecimentos. E, no entanto, uma pessoa doente ou fisicamente incapaz representa uma ruptura nesse almejado equilíbrio. Nossa sociedade não quer incorporá-la; não está preparada para isso. Evita mencionar a doença; teme ferir a suscetibilidade do doente, referindo-se a seu estado; tem dificuldade em integrá-lo à vida produtiva; o doente ameaça sua harmonia.

As observações de Murphy vão desde os problemas enfrentados pelos quadriplégicos, ou tetraplégicos, no trabalho até suas aflições na vida social, como, por exemplo, as agruras de uma pessoa que está em cadeira de rodas e que é convidada a um coquetel: numa festa em que todos estão de pé, é terrível para alguém que está fisicamente abaixo da estatura dos demais participar de uma conversa ou fazer-se ouvir.

A segregação dos fisicamente incapazes é comparada à dos iniciados nas sociedades primitivas, conforme descrição de Victor Turner. Todas as pessoas que vão passar de um status para outro na sociedade atravessam um período intermediário, chamado liminar, no qual ela não é mais classificada e ainda não está classificada definitivamente. Um exemplo da dificuldade de enquadrar o deficiente físico em uma determinada categoria é o do violinista I. Perlman. Viajando frequentemente, mas sem deixar sua cadeira de rodas, ele nota que os funcionários das companhias de aviação sempre se dirigem a seu acompanhante e nunca a ele, mesmo quando querem saber seu destino. Para eles, se uma pessoa é fisicamente deficiente, ela deve ter também alguma deficiência mental. Murphy compara a passividade e a submissão do doente que está recebendo tratamento médico à do neófito submetido aos ritos de iniciação nas tribos primitivas. Não há, em ambos os casos, lugar para rebeldia ou para não-aceitação das regras de um jogo imposto; é impossível

escapar de uma situação que o indivíduo não inventou. Entretanto, o número de deficientes físicos parece estar aumentando, ao mesmo tempo em que vêm à tona suas reivindicações por um mundo mais justo, que possa receber suas contribuições e incorporá-los como membros efetivos da comunidade, libertando-os da absurda situação de liminaridade à qual se vêm condenados.

A descoberta de uma doença incurável leva à confirmação das idéias de pensadores como Simone de Beauvoir e Merleau-Ponty, que se recusam a ver o ser humano como um composto de duas unidades distintas: o corpo e a alma. Para que a mente possa executar o que planeja, é necessário o intermédio de um organismo, que, para muitos, não funciona a contento. Perceber suas próprias limitações e incapacidades traz sentimentos muito fortes: culpa, vergonha e raiva – a raiva semelhante à do homem primitivo que procura um feiticeiro responsável por sua infelicidade.

Na qualidade de antropólogo bastante influenciado por Lévi-Strauss, Murphy constata estar de certa maneira fora das relações sociais porque, como fisicamente incapaz, fica também à margem das relações de reciprocidade. Murphy, tendo desistido de estudar povos longínquos, passa a ter como centro de suas preocupações todas essas pessoas fisicamente muito próximas, mas que são encaradas por todos como pertencentes a um universo muitíssimo distante. O intenso treinamento que teve durante toda a sua vida na observação do “outro” é usado não mais para povos da Amazônia, mas para americanos de inteligência normal ou superior que não podem se incorporar à vida das assim chamadas pessoas normais. Murphy adota nesses estudos uma atitude objetiva, que nunca chega à frieza, nem aos sentimentos que os povos de língua inglesa chamam de *self-pity* e *self-compassion* em relação aos quais nutrem sempre um grande desprezo. Entender esse novo objeto da antropologia e, em consequência, tentar contribuir para a melhoria da vida desse “povo” são objetivos plenamente alcançados nesse livro. Para antropólogos, médicos e para o público em geral é um *insight* obrigatório a respeito da nossa cultura.



**Luiz Eduardo Soares.** *O rigor da indisciplina. Ensaios de antropologia interpretativa.* Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 272 p.

Lilia K. Moritz Schwarcz  
Depto. de Antropologia – USP

Resenhar uma coletânea de textos é sempre uma triste sina: muitas são as entradas, inúmeras as possibilidades de diálogo. Com efeito, por mais que Luiz Eduardo Soares, em seu recente *O rigor da indisciplina*, evite a definição “coletânea” e prefira entender seu livro como um “relato provisório de um trabalho em andamento”, a própria escrita impressa tende a formalizar idéias que, em sua forma original, poderiam lembrar conversas desinteressadas, palestras sem um tom definitivo.

Mas, não fiquemos no lamento, já que o autor faz desse tipo de proposta não um exercício de retórica, mas um estilo particular, um convite ao leitor para interagir. De fato, o pretense informalismo dos ensaios encobre um profundo rigor teórico e uma gama ampla de questões, que se de um lado referem-se diretamente à antropologia, de outro, são pertinentes às ciências humanas como um todo.

Na verdade, *O rigor da indisciplina* não peca pela limitação e exígua abrangência dos temas abordados. As três partes que compõem o livro alinhavam diferentes objetos, questões e estudos apresentados em momentos diversos da carreira de Luiz Eduardo. Na primeira parte destacam-se os ensaios mais teóricos, que procuram enfrentar dilemas vivenciados pela antropologia contemporânea, que se debate entre o relativismo e o universalismo, entre perspectivas iluministas e abordagens românticas. O segundo bloco de artigos traz, com originalidade, o contexto da prosa literária e etnográfica, e a tônica dos ensaios não é a busca de definições finais, mas o desafio de desfiar objetos diferentes e aceitar um certo encantamento diante da literatura. O terceiro e último conjunto de textos destina-se aos ensaios sobre religião; as “novas seitas” – o Santo Daime, o misticismo ecológico – são aqui caracterizadas enquanto “movimentos culturais de experimentação” e não apenas como marcos de uma espécie de crise de racionalidade ocidental.

Nesse caso, o desafio é entender essa nova consciência religiosa, essa atração recente pela fé religiosa “que vem tomando indivíduos de classe média, em geral com acesso a bens culturais razoavelmente sofisticados”. É interessante notar que Luiz Eduardo se nega a fazer coro ao ceticismo corrente e procura nesse fenômeno um sinal de vitalidade, uma forma de “indagação que rompe com a indiferença” reinante. Vale a provocação.

Mas, se muitas são as entradas, talvez seja possível retomar uma delas de forma tão “inconclusiva” quanto o projeto do autor. No âmbito de uma disciplina como a antropologia, que ficou conhecida — sobretudo antes dos trabalhos de Lévi-Strauss — por sua pequena tradição teórica, é de grande importância um trabalho como esse, que procura sistematizar um “jogo que ainda não acabou”, uma partida que está apenas no intervalo do primeiro tempo.

Além disso, frente à voga imprecisa da pós-modernidade que colocou em questão o estatuto da verdade, assim como a hegemonia das antigas e estabelecidas teorias antropológicas (que acabaram caracterizadas enquanto modelos holísticos cujos vínculos com a realidade eram sobretudo frágeis), pouco espaço sobrou para a afirmação de novos modelos de interpretação.

A relevância da análise de Luiz Eduardo está justamente em, por um lado, anunciar os termos de uma dicotomia que marcou e quase paralisa o trabalho antropológico e, por outro, tentar pensar em formas de mediação. Entre o antropólogo tradutor e o cientista decifrador de códigos, os modelos universais e a perspectiva relativista, o empirismo e o estruturalismo, talvez existam ainda alguns espaços comuns que permitam interagir subjetivismo e objetivismo, diacronia e sincronia.

Porém, é preciso às vezes “cutucar”, assim como faz tão bem o autor. Se é instigante refletir sobre os impasses dessa antropologia contemporânea, que vive a rebelião de seus objetos e se vê obrigada a repensar seus marcos de origem e a autoridade do sujeito de conhecimento, é também evidente que o movimento no texto de Luiz Eduardo leva o leitor a supor uma espécie de final feliz, de certa forma balizado pela hermenêutica. O círculo hermenêutico merece, segundo o autor, um lugar especial no interior desse debate, já que se localiza “entre hipóteses universalistas e a atribuição de sentido a fenômenos fragmentários ou unidades culturais particulares”.

Não se trata aqui de questionar a seleção de um modelo, mesmo porque Luiz Eduardo não elege um alvo e exclui os demais, mas de questionar uma certa crítica “ao inimigo de plantão”: o modelo estrutural. Com relação a esse paradigma, o autor supõe um consenso que não parece tão óbvio, como seus ensaios teóricos deixam transparecer: “Há hoje um razoável consenso entre os antropólogos de que as posições universalistas conhecidas são lacunares e precárias na melhor das hipóteses”. Com efeito, os argumentos universalistas aparecem descritos como vulneráveis, da mesma maneira como Luiz Eduardo admite não precisar “comprovar” esse tipo de afirmação.

As considerações acima são, no entanto, antes um desabafo do que um juízo. Afinal, toda a preocupação de *O rigor da indisciplina* não está em classificar, mas antes em buscar um projeto de tradução que dê conta ao mesmo tempo da diferença e da unidade, e que possibilite a tradução de culturas mutuamente transparentes.

Trata-se, enfim, de buscar um alargamento do universo da razão, no qual a diferença não seja vista como “desvio” ou “falta”, e se descubra a unidade entre as diferenças. Nesse sentido, ultrapassadas as dicotomias tradicionais, talvez seja hora de perceber, como diz o autor, que “o jogo prossegue” e que não adianta achar um juiz e responsabilizá-lo pelos percalços da partida.

Enfim, se existe algo central nesse livro, em meio a considerações de certa forma periféricas, é que Luiz Eduardo teve a coragem de sistematizar o que é só indagação, colocando uma vidraça para o arremesso das primeiras pedras e, dessa maneira, ajudando a animar um debate teórico em geral pouco efetivo entre os antropólogos.



**Marina de Mello e Souza.** *Parati. A cidade e as festas.* **Rio de Janeiro, UFRJ, 1994, 261 p.**

Lilia K. Moritz Schwarcz  
Depto. de Antropologia – USP

O que se diz por aí é que “no Brasil tudo acaba em festa”. Crises políticas e econômicas, mortes e desastres, esportes e vitórias; enfim, qualquer momento parece bom para uma nova comemoração. No entanto, uma coisa é afirmar o fato e constatar a sua vigência. Outra, totalmente diferente, é problematizar a sua existência, pensar nos seus contornos culturais e sociais. Com efeito, ora caracterizadas como momentos de alienação coletiva, ora como espaços de manifestação do mais ingênuo folclore, as diferentes festas populares têm sido objeto de desprezo ou de mera curiosidade. No entanto, talvez seja o momento de refletir sobre a permanência dessas festas e sobre uma certa singularidade nacional, aliada a essa “mania de tudo comemorar”. De certa maneira é esse o universo teórico do trabalho de Marina de Mello e Souza sobre Parati, que, na melhor tradição antropológica, escolhe o particular para chegar ao geral. Partindo de uma perspectiva interdisciplinar e trabalhando com um material eclético — entre documentos, entrevistas e observação participante —, Marina percorreu um século da história da pequena Parati, que, apesar de se assemelhar a um idílico paraíso esquecido pelo tempo, revelou-se uma cidade dinâmica em sua capacidade de adaptação às vicissitudes históricas.

Parati foi sobretudo uma cidade colonial, transformando-se em pólo irradiador durante o período da mineração, quando assumiu um papel importante no controle de circulação do ouro. Foi só com a aguardente e, no século XIX, com o apogeu do café, que o vilarejo alcançou maior prosperidade. Localizada de forma equidistante entre São Paulo, Rio de Janeiro e Minas Gerais, Parati esteve integrada aos diferentes sistemas de exploração econômica, apesar de sempre ocupar uma posição subordinada e de menor projeção. No entanto, foi justamente o seu relativo iso-

lamento que mais contribuiu para o desenvolvimento de tradições e de rituais enraizados.

Com efeito, partindo do relato dos moradores de Parati, a autora descobriu “uma cidade das festas”, onde o “festar”, muito mais do que uma exibição turística, apresenta-se como uma atividade que constantemente recobre, retoma e cria uma identidade local. É por meio das festas que passado e presente encontram-se entrelaçados, visíveis na permanência das tradições, assim como nas mudanças a ela incorporadas.

Momento de encontro entre a memória coletiva e a individual, entre o sagrado e o profano, as festas guardam uma seqüência ritual — entre novenas, missas, procissões e folguedos —, que se mantém basicamente inalterada, apesar das adaptações a que se vêem sujeitas. Trabalhando com a realidade polifônica das festas populares de Parati, a autora revela como, apesar de seu caráter cíclico e regular, esses eventos acabam representando momentos de ruptura: a comunidade renova seus laços com o sagrado, mas também reforça seus laços sociais; exalta sua fé religiosa, mas encontra espaço para o lazer e para o divertimento. Espaço para a realização do ritual religioso e para o ritual da fofoca, o final de uma grande festa — como a da Semana santa, a do Divino, a da Padroeira ou a de são Benedito — significa, também, o início de outro processo e a organização de um novo evento.

Muito se poderia dizer sobre as várias festas que homenageiam santos e louvam a Deus, ou mesmo sobre o papel das irmandades. Mais importante é, no entanto, destacar questões presentes neste estudo particular, mas que levam a repensar as festas cívicas nacionais. Na verdade, o problema central é como lidar com as tradições sem cristalizá-las e transformá-las em folclore; ou então como introduzir as mudanças sem desconhecer velhos costumes históricos. Entre a permanência e a mudança, o melhor seria ficar com os dois. É nesse sentido que as festas enquanto rituais coletivos ocupam um local destacado no imaginário popular. Acionam o particular e o coletivo, a memória individual e o contexto, em um jogo de poucos perdedores. O grande mérito desse livro é, portanto, mostrar, por meio de um estudo metódico, como lutar por uma “tradição pura” é um falso problema, assim como advo-

gar em favor de mudanças racionais que se imporiam sobre as “mentalidades atrasadas” de nossos festeiros nacionais.

*Parati* ilumina um tema, e um grande mal-entendido: o de supor que a entrada na modernidade significa a supressão dos rituais e léxicos particulares. É só levando a sério essa nossa mania de “festar” que se pode entender uma certa história cultural particular, que se escreve com muitas mudanças e inúmeras permanências.



**Maxine L. Margolis.** *Little Brazil: imigrantes brasileiros em Nova York.* Campinas, Papyrus, 1994. Trad. de Luzia A. de Araujo e Talia Bugel, 452 p.

Sydney Antonio da Silva  
Pós-graduando do Prolam – USP

Em momentos em que a questão da emigração passa a ser objeto de estudo das ciências sociais, e particularmente da antropologia, surge oportunamente o trabalho da antropóloga americana Maxine L. Margolis sobre os brasileiros em Nova York, corroborando assim para suprir a carência de estudos sobre este fluxo migratório, o qual tem suscitado inúmeras questões pelas suas dimensões e características.

O trabalho de Margolis não tem a pretensão de ser um estudo sobre a imigração brasileira para os Estados Unidos, mas quer ser um estudo de um caso particular, que é a presença brasileira na cidade de Nova York, que se tornou significativa e visível nos últimos anos.

Na tentativa de explicar esse fluxo migratório, a autora parte do pressuposto de que tal fluxo não é um fenômeno isolado, mas faz parte de um processo mais amplo, que é a globalização da imigração internacional. Nesse sentido, segundo a autora, as teorias tradicionais de explicação “empurra-puxa” já não dão conta de um fenômeno mundial de tal magnitude, porque não se considera fatores macroestruturais que permeiam estes movimentos migratórios globais. Desta forma, segundo ela, é necessário considerar tanto os fatores que estimulam as decisões individuais de emigrar, quanto os fatores macroestruturais, que englobam aspectos econômicos, como a oferta de mão-de-obra barata e geralmente qualificada nos países industrializados, como também o alívio de pressões políticas e econômicas que este excedente de mão-de-obra poderia provocar nos países em fase de industrialização, como é o caso do Brasil.

Considerando a dificuldade de se estudar populações com grandes contingentes de indivíduos ilegais, como é o caso dos brasileiros, a autora utiliza-se de um procedimento metodológico que possibilita a construção de um

*corpus* não aleatório, utilizando-se da técnica de pesquisa bola-de-neve, a qual faz uso da própria rede de amigos e parentes dos informantes para a construção de um *corpus*.

Desta forma, a amostra construída pela autora revela elementos curiosos deste movimento migratório, cujas características fundamentais são: a constituição etária do grupo, a sua origem social, o nível de qualificação profissional, a inserção dos mesmos no mercado de trabalho e a questão da identidade.

A pesquisa revelou que a população brasileira em Nova York é indiscutivelmente jovem, sendo que 36 por cento tinham menos de trinta anos. Quanto à composição racial, constatou-se que 83 por cento dos mesmos incluídos no universo da pesquisa eram brancos. Em relação a sua origem social, a pesquisa revelou que uma porcentagem bem maior da amostra de Nova York pertence à classe média, média baixa, e uma porcentagem bem menor deles é da classe trabalhadora, ou baixa, em oposição aos brasileiros em sua terra natal. Da mesma forma, eles são bem mais preparados que os seus compatriotas, uma vez que 46 por cento frequentaram a universidade e, destes, 31 por cento concluíram a graduação.

No entanto, segundo a autora, esses imigrantes realizam trabalhos muito aquém de suas qualificações profissionais, ocupando empregos do setor secundário do mercado de trabalho, o setor de serviços – como garçons, engraxates, motoristas, domésticas, *go-go dancers*, etc. –, o qual paga baixos salários e emprega mão-de-obra clandestina.

Esses dados levaram a autora a concluir que a imigração produz uma ruptura na estrutura de classes, uma vez que brasileiras que aqui eram patroas, lá se tornaram empregadas domésticas. No entanto, a autora constata que para o imigrante esta nova realidade constitui apenas um momento de sua vida, uma vez que no nível das representações as diferenças sociais continuam a existir entre eles e são remarcadas no cotidiano por imigrantes da elite e da classe média pelo uso de várias expressões preconceituosas, tais como: eles “não têm formação educacional”, nem “boas maneiras”, referindo-se aos brasileiros de um nível social mais baixo.

Outra questão relevante que emergiu em seu trabalho é a forma como esses imigrantes são identificados em Nova York, ou seja, os americanos frequen-

temente os identificam como hispânicos. Esta confusão étnica se deve, segundo a autora, à ignorância dos americanos em relação ao Brasil. Por outro lado, os brasileiros se sentem ofendidos quando são identificados como hispânicos, isto porque esta categoria está relacionada a pessoas desqualificadas e pobres, enquanto os brasileiros se consideram qualificados e pertencentes a uma classe social superior à deles.

Desta forma, o trabalho da autora traz à tona questões relevantes, como a construção de uma nova identidade, a questão da classificação social que a migração não conseguiu romper, pelo menos no nível do simbólico. Além destas questões colocadas pela autora, outras, a meu ver, ainda carecem de um aprofundamento maior, como o significado destes movimentos emigratórios para um país que era considerado o país do futuro, passando a ser um a mais entre os exportadores de mão-de-obra, como também de conflitos sociais. Neste sentido, o trabalho de Margolis é um estímulo para que novas pesquisas venham a enriquecer o debate de tão importante e atual problemática.



## INSTRUÇÕES PARA COLABORADORES

Para a publicação de artigos, resenhas e traduções, a Revista aceitará trabalhos nacionais e internacionais que estejam em concordância com as preocupações da Antropologia.

### 1. Quanto aos artigos:

· devem conter aproximadamente 30 laudas e encaminhados em 2 cópias impressas e em disquete (processador de texto Word para Windows, Word para DOS), contendo, também, resumos e palavras-chave em português e em inglês.

· os originais serão submetidos à avaliação de dois relatores. A partir desses pareceres, a Comissão Editorial julgará a viabilidade de sua publicação. Os nomes dos relatores permanecerão em sigilo, omitindo-se também os nomes dos autores perante os relatores.

· as notas devem ser numeradas em ordem crescente e digitadas no final do texto. As menções a autores, no decorrer do texto, devem ser citados: (sobrenome do autor, data) ou (sobrenome do autor, data:página). Ex.: (Montero, 1983) ou (Montero, 1983:245). Diferentes títulos do mesmo autor publicados no mesmo ano serão identificados por uma letra depois da data. Ex.: (Lévi-Strauss, 1967a), (Lévi-Strauss, 1967b)

· a bibliografia deve ser apresentada no final do texto, obedecendo o seguinte padrão:

a) *no caso de livros*: sobrenome (em caixa alta), nome do autor; ano de publicação, título do livro em itálico, local, editora, edição. Ex.:

DA MATTA, R.

1976 *Um mundo dividido: A estrutura social dos índios Apinayé*, Petrópolis, Vozes.

b) *no caso de coletânea*: sobrenome (em caixa alta), nome do autor; ano de publicação, título do texto entre aspas, in sobrenome (em caixa alta), nome do organizador (org.), título do livro em itálico, local, editora, edição, página inicial-página final. Ex.:

VIDAL, L.

1992 “Pintura corporal e arte gráfica entre os Kaiapó-Xicrin do Cateté”, in VIDAL, L. (org.), *Grafismo Indígena: estudos de antropologia estética*, São Paulo, Studio Nobel/FAPESP/EDUSP, pp. 143-89.

c) *no caso de artigo*: sobrenome (em caixa alta), nome do autor; ano de publicação, título do artigo entre aspas, título do periódico em itálico, local, número do periódico:página inicial-página final, mês da publicação, editora. Ex.:

MARCUS, G.

1991 “Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade, no final do século XX a nível mundial”, *Revista de Antropologia*, São Paulo, vol. 34:197-221.

d) *no caso de tese acadêmica*: sobrenome (em caixa alta), nome do autor; ano de publicação, título da tese em itálico, local, número de páginas, dissertação (mestrado) ou tese (doutorado), instituição. Ex.:

ANTERO, M.

1993 *Identidades negras no Brasil contemporâneo*, São Paulo, pp. 150, dissertação, USP.

## **2. Quanto às resenhas:**

· As resenhas críticas e informativas devem ter em média 6 laudas.

## **3. Quanto às traduções:**

· Será publicada apenas uma tradução por número de revista.

## **4. Os artigos devem ser enviados para:**

Revista de Antropologia  
Departamento de Antropologia - USP  
Caixa Postal 8105  
05508-900 - São Paulo - SP





*REVISTA DE ANTROPOLOGIA*



Endereço para correspondência:

Revista de Antropologia

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

Caixa Postal 8105

05508-900 – São Paulo – Brasil

Preço do Volume:

Brasil: R\$ 10,00

Exterior: U\$ 15,00

Pede-se permuta.

Pidese canje.

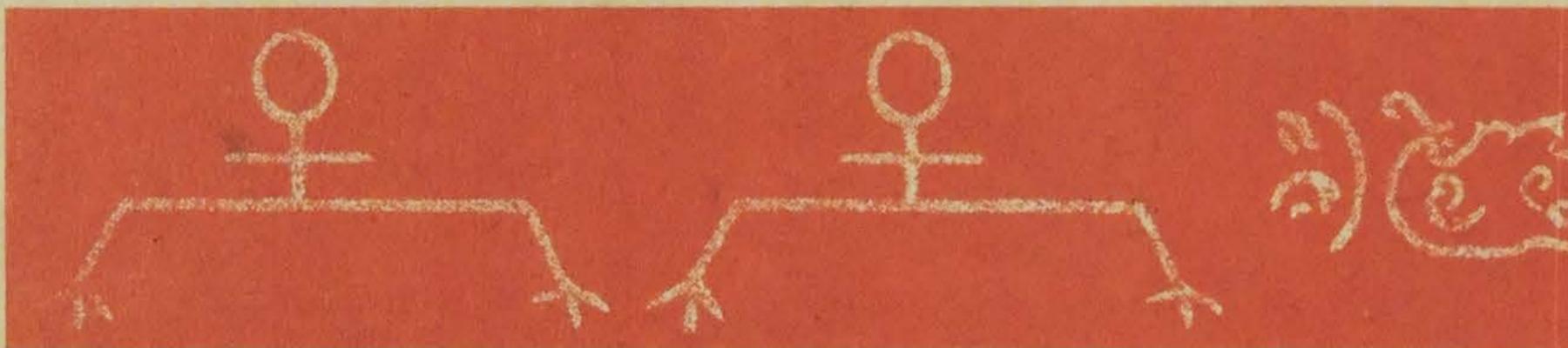
On demande l'échange.

We ask for exchange.

Man bittet um Austausch.

Si richiede lo scambio.

Impressa em 1995.



REVISTA FINANCIADA COM RECURSOS DO

*Programa de Apoio a Publicações Científicas*

**MCT**



**CNPq**



**FINEP**