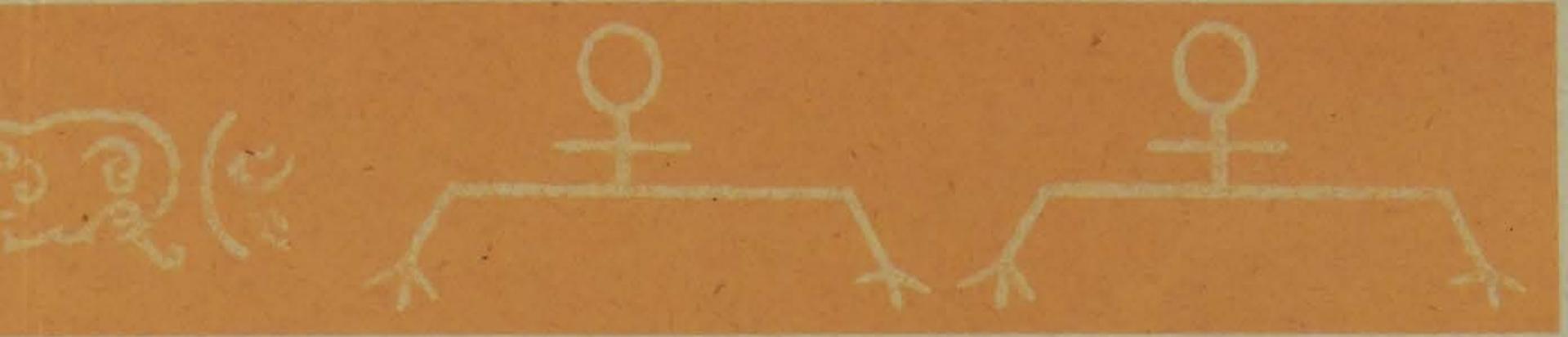


VOLUME 39 n° 1

1996



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. Dr. José Guilherme Cantor Magnani

## 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 39 nº 1

SÃO PAULO  
1996

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

Editoração eletrônica: M. Beatriz Marques Bellintani

Revisão: Regina de Fátima Gonçalves Pereira

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

ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA – O Trabalho do Antropólogo: Olhar, Ouvir, Escrever.....	13
ROSANA GUBER – Antropólogos Nativos em la Argentina. Análisis Reflexivo de un Incidente de Campo .....	39
MÁRCIO GOLDMAN – Uma Categoria do Pensamento Antropológico: A Noção de Pessoa .....	83
MARCOS LANNA – Reciprocidade e Hierarquia .....	111
RAFAEL BASTOS – Musicalidade e Ambientalismo na Redescoberta do Eldorado e do Caraíba: uma Antropologia do Encontro Raoni-Sting.....	145
MÁRCIO MEIRA – A Língua Geral como Identidade Construída ..	191
OSWALDO RAVAGNANI – Os Primeiros Aldeamentos na Província de Goiás: Bororo e Kayapó na Estrada do Anhangüera .....	221
ARI PEDRO ORO – Fronteiras Religiosas em Movimento no Cone-Sul.....	245

## Resenhas

<i>Pierre Fatumbi Verger: um viajante perdido em pleno século XX.</i> (Lilia K. Moritz Schwarcz) .....	267
Alexandro Machado Namen. <i>Botocudo: uma história de contato.</i> (Clarice Cohn) .....	273
Dominique Tilkin Galois. <i>Mairi Revisitada – a reinteração da fortaleza de Macapé na tradição oral dos Waiãpi.</i> (M. Denise Fajardo Pereira).....	279

## Contents

ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA – The Anthropologist's Work: Looking, Listening and Writing .....	13
ROSANA GUBER – Native Anthropologists in Argentina: Reflexive Analysis of a Fieldwork Incident .....	39
MÁRCIO GOLDMAN – A Category of Anthropological Thought: the Notion of Self .....	83
MARCOS LANNA – Reciprocity and Hierarchy .....	107
RAFAEL MENEZES BASTOS – Musicality and Environmentalism at the Rediscovery of Eldorado and the Caraiba: an Anthropology of the Raoni-Sting Encounter .....	145
MÁRCIO MEIRA – The “Língua Geral” as a Constructed Identity .....	191
OSWALDO RAVAGNANI – The First “Aldeamentos” in the Province of Goiás: the Bororo and the Kayapo on Anhangüera's Road .....	221
ARI PEDRO ORO – Religious Borders on the Move in the South Cone .....	245

# Artigos



# **O Trabalho do Antropólogo: Olhar, Ouvir, Escrever**

*Roberto Cardoso de Oliveira*  
*Unicamp*

RESUMO: O Olhar, o Ouvir e o Escrever são destacados pelo autor como constituindo três momentos especialmente estratégicos do *métier* do antropólogo. Através de exemplos concretos fornecidos pela etnografia, procura-se mostrar como cada um desses momentos pode aumentar a sua eficácia no trabalho antropológico, desde que sejam devidamente tematizados pelo exercício da reflexão epistemológica. Se o Olhar etnográfico, tanto quanto o Ouvir, cumpre sua função básica na pesquisa empírica, é o Escrever, particularmente no gabinete, que surge como o momento mais fecundo da interpretação; e é por meio dele – quando se textualiza a realidade socio-cultural – que o pensamento se revela em sua plena criatividade.

PALAVRAS-CHAVE: etnografia, interpretação, textualização.

## Introdução

Pareceu-me, na oportunidade desta conferência, que um antropólogo, dirigindo-se a uma platéia de cientistas sociais, poderia falar um pouco sobre a especificidade de seu *métier*, particularmente quando, na realização de seu trabalho, articula a pesquisa empírica com a interpretação de seus resultados.<sup>1</sup> Nesse sentido, o subtítulo escolhido – é necessário esclarecer – nada tem a ver com o recente livro de Claude Lévi-Strauss, *Regarder, Écouter, Lire* (Plon, 1993), ainda que nesse título eu possa ter me inspirado, ao substituir apenas o *Lire* pelo *Écrire*, o Ler pelo Escrever. Porém, aqui, ao contrário dos ensaios de antropologia estética de Lévi-Strauss, trato de questionar algumas daquelas que se poderiam chamar de principais “faculdades do entendimento” sociocultural que, acredito, sejam inerentes ao modo de conhecer das ciências sociais. Naturalmente que ao falar nesse contexto de faculdades do entendimento, é preciso dizer que não estou mais do que parafraseando, e com muita liberdade, o significado filosófico da expressão “Faculdades da Alma”, como Leibniz assim entendia a percepção e o pensamento. Pois, sem percepção e pensamento, como então podemos conhecer? De meu lado, ou do ponto de vista de minha disciplina, a Antropologia, quero apenas enfatizar o caráter constitutivo do Olhar, do Ouvir e do Escrever na elaboração do conhecimento próprio das disciplinas sociais, i.e., daquelas que convergem para a elaboração daquilo que um sociólogo como Anthony Giddens muito apropriadamente chama de “teoria social” para sintetizar com a associação desses dois termos o amplo espectro cognitivo que envolve as disciplinas que denominamos Ciências Sociais (Giddens, 1984). Rapidamente, porquanto no espaço de uma conferência não pretendo mais do que fazer aflorar alguns problemas que comumente passam despercebidos não apenas para o jovem pesquisador em Ciências Sociais, mas algumas vezes também para o profissional maduro, quando este não se debruça para as questões epistemológicas que condicionam a investigação empírica tanto quanto a cons-

trução do texto, resultante da pesquisa. Desejo, assim, chamar a atenção para três maneiras – melhor diria, três etapas – de apreensão dos fenômenos sociais, tematizando-as (o que significa dizer: questionando-as) como algo merecedor de nossa reflexão no exercício da pesquisa e da produção de conhecimento. Tentarei mostrar como o “Olhar, o Ouvir e o Escrever” podem ser questionados em si mesmos, embora num primeiro momento possam nos parecer tão familiares e, por isso, tão triviais, a ponto de nos sentirmos dispensados de problematizá-los; todavia, num segundo momento – marcado por nossa inserção nas ciências sociais –, essas “faculdades” ou, melhor dizendo, esses “atos cognitivos” delas decorrentes, assumem um sentido todo particular, de natureza epistêmica, uma vez que é com tais atos que logramos construir o nosso saber. Assim sendo, procurarei indicar que, enquanto no Olhar e no Ouvir “disciplinados” – a saber, disciplinados pela disciplina – se realiza nossa “percepção”, será no Escrever que o nosso “pensamento” se exercitará da forma mais cabal, como produtor de um discurso que seja tão criativo quanto próprio das ciências voltadas à construção da teoria social.

## O Olhar

Talvez a primeira experiência do pesquisador de campo (ou no campo) esteja na domesticação teórica de seu olhar. Isso porque, a partir do momento em que nos sentimos preparados para a investigação empírica, o objeto sobre o qual dirigimos o nosso olhar já foi previamente alterado pelo próprio modo de visualizá-lo. Seja qual for esse objeto, ele não escapa de ser apreendido pelo esquema conceitual da disciplina formadora de nossa maneira de ver a realidade. Esse esquema conceitual, disciplinadamente apreendido durante o nosso itinerário acadêmico (daí o termo disciplina para as matérias que estudamos), funciona como uma espécie de prisma por meio do qual a realidade observada sofre um processo de refração – se me é permitida a imagem. É certo que isso não é

exclusivo do Olhar, uma vez que está presente em todo processo de conhecimento, envolvendo, portanto, todos aqueles atos cognitivos, que mencionei, em seu conjunto. Mas é certamente no Olhar que essa refração pode ser mais bem compreendida. A própria imagem óptica – refração – chama a atenção para isso.

Imaginemos um antropólogo iniciando uma pesquisa junto a um determinado grupo indígena e entrando numa maloca, uma moradia de uma ou mais dezenas de indivíduos, sem ainda conhecer uma palavra do idioma nativo. Essa moradia de tão amplas proporções e de estilo tão peculiar, como, por exemplo, as tradicionais casas coletivas dos antigos Tükúna do Alto Solimões, no Amazonas, teria o seu interior imediatamente vasculhado pelo “Olhar etnográfico”, por meio do qual toda a teoria que a disciplina dispõe relativamente às residências indígenas passaria a ser instrumentalizada pelo pesquisador, isto é, por ele referida. Nesse sentido, o interior da maloca não seria visto com ingenuidade, como uma mera curiosidade diante do exótico, porém com um olhar devidamente sensibilizado pela teoria disponível. Tendo por base essa teoria, o observador bem preparado, enquanto etnólogo, iria olhá-la como um objeto de investigação previamente já construído por ele, pelo menos numa primeira prefiguração: passaria, então, a contar os fogos (pequenas cozinhas primitivas), cujos resíduos de cinza e carvão indicariam que em torno de cada um deles estiveram reunidos não apenas indivíduos, porém “pessoas”, portanto “seres sociais”, membros de um único “grupo doméstico”; o que lhe daria a informação subsidiária que pelo menos nessa maloca, de conformidade com o número de fogos, estaria abrigada uma certa porção de grupos domésticos, formados por uma ou mais famílias elementares e, eventualmente, de indivíduos “agregados” (originários de um outro grupo tribal). Saberá, igualmente, a totalidade dos moradores (ou quase) contando as redes dependuradas nos mourões da maloca dos membros de cada grupo doméstico. Observará, também, as características arquitetônicas da maloca, classificando-a segundo uma tipologia de alcance planetário sobre estilos de residências, ensinada pela literatura etnológica existente.

Tomando-se, ainda, os mesmos Tükúna, mas em sua feição moderna, o etnólogo que visitasse suas malocas observaria de pronto que elas se diferenciavam radicalmente daquelas descritas por cronistas ou viajantes que, no passado, navegaram pelos igarapés por eles habitados. Verificaria que as amplas malocas, então dotadas de uma cobertura em forma de semi-arco descendo suas laterais até o solo e fechando a casa a toda e qualquer entrada de ar (e do olhar externo), salvo por portas removíveis, acham-se agora totalmente remodeladas. A maloca já se apresenta amplamente aberta, constituída por uma cobertura de duas águas, sem paredes (ou com elas precárias); e, internamente, impondo-se ao olhar externo vêm-se redes penduradas nos mourões, com seus respectivos mosquiteiros – um elemento da cultura material indígena desconhecido antes do contato interétnico e desnecessário para as casas antigas, uma vez que seu fechamento impedia a entrada de qualquer tipo de inseto. Nesse sentido, para esse etnólogo moderno, já tendo ao seu alcance uma documentação histórica, a primeira conclusão será sobre a existência de uma mudança cultural de tal monta que, se de um lado veio a facilitar a construção das casas indígenas, uma vez que a antiga residência exigia um esforço muito grande de trabalho, dada a sua complexidade arquitetônica, por outro lado veio afetar as relações de trabalho (por não ser mais necessária a mobilização de todo o clã para a edificação da maloca), ao mesmo tempo em que tornava o grupo residencial mais vulnerável aos insetos, posto que os mosquiteiros somente poderiam ser úteis nas redes, ficando a família à mercê deles durante todo o dia. Observava-se, assim, literalmente, o que o saudoso Herbert Baldus chamava de uma espécie de “natureza-morta” da aculturação. Como torná-la viva, senão pela penetração na natureza das relações sociais?

Retomando o nosso exemplo, veríamos que para se dar conta da natureza das relações sociais mantidas entre as pessoas da unidade residencial (e delas entre si, em se tratando de uma pluralidade de malocas de uma mesma aldeia ou “grupo local”), somente o Olhar não seria suficiente. Como alcançar apenas pelo Olhar o significado dessas relações sociais

sem conhecermos a nomenclatura do parentesco, por meio da qual poderemos ter acesso a um dos sistemas simbólicos mais importantes das sociedades ágrafas e sem a qual não nos será possível prosseguir em nossa caminhada? O domínio das teorias de parentesco pelo pesquisador torna-se, então, indispensável. Para chegar, entretanto, à estrutura dessas relações sociais, o etnólogo deverá se valer, preliminarmente, de um outro recurso de obtenção dos dados. Vamos nos deter um pouco no Ouvir.

## **O Ouvir**

Creio não ser ocioso mencionar que o exemplo indígena, tomado como ilustração do Olhar etnográfico, não pode ser considerado como sendo incapaz de gerar analogias com outras situações de pesquisa, com outros objetos concretos de investigação. O sociólogo ou o politólogo por certo terão exemplos tanto ou mais ilustrativos para mostrar o quanto a teoria social pré-estrutura o nosso olhar e sofisticada a nossa capacidade de observação. Julguei, entretanto, que exemplos bem simples são geralmente os mais inteligíveis. E, como a Antropologia é a minha disciplina, continuarei a me valer dos seus ensinamentos e de minha própria experiência profissional com a esperança de, assim fazendo, poder proporcionar uma boa noção dessas etapas, aparentemente corriqueiras da investigação científica. Portanto, se o Olhar possui uma significação específica para um cientista social, o Ouvir também o tem.

Evidentemente tanto o Ouvir quanto o Olhar não podem ser tomados como faculdades totalmente independentes no exercício da investigação. Ambos se complementam e servem para o pesquisador como duas muletas (que não nos percamos com essa metáfora tão negativa...) que lhe permitem caminhar, ainda que tropegamente, na estrada do conhecimento. A metáfora, propositadamente utilizada, permite lembrar que a caminhada da pesquisa é sempre difícil, sujeita a muitas quedas... É nesse ímpeto de conhecer que o Ouvir, complementando o Olhar, participa das

mesmas precondições deste último, na medida em que está preparado para eliminar todos os ruídos que lhe pareçam insignificantes, i.e., que não façam nenhum sentido no *corpus* teórico de sua disciplina ou para o paradigma no interior do qual o pesquisador foi treinado. Não quero discutir aqui a questão dos paradigmas; pude fazê-lo em meu livro *Sobre o pensamento antropológico* (1988b), e não temos tempo aqui de abordá-la. Bastaria entendermos que as disciplinas e seus paradigmas são condicionantes tanto de nosso Olhar quanto de nosso Ouvir.

Imaginemos uma entrevista por meio da qual o pesquisador sempre pode obter informações não alcançáveis pela estrita observação. Sabemos que autores como Radcliffe-Brown sempre recomendaram a observação de rituais para estudarmos sistemas religiosos. Para ele, “no empenho de compreender uma religião devemos primeiro concentrar atenção mais nos ritos que nas crenças” (Radcliffe-Brown, 1973). O que significa dizer que a religião podia ser mais rigorosamente observável na conduta ritual por ser ela “o elemento mais estável e duradouro” se a compararmos com as crenças. Porém isso não quer dizer que mesmo essa conduta, sem as idéias que a sustentam, jamais poderia ser inteiramente compreendida. Descrito o ritual, por meio do Olhar e do Ouvir (suas músicas e seus cantos), faltava-lhe a plena compreensão de seu “sentido” para o povo que o realizava e a sua “significação” para o antropólogo que o observava em toda sua exterioridade.<sup>2</sup> Por isso, a obtenção de explicações, dada pelos próprios membros da comunidade investigada, permitiria se chegar àquilo que os antropólogos chamam de “modelo nativo”, matéria-prima para o entendimento antropológico. Tais explicações nativas só poderiam ser obtidas por meio da “entrevista”, portanto, de um Ouvir todo especial. Mas, para isso, há de se saber Ouvir.

Se aparentemente a entrevista tende a ser encarada como algo sem maiores dificuldades, salvo, naturalmente, a limitação lingüística – i.e., o fraco domínio do idioma nativo pelo etnólogo –, ela torna-se muito mais complexa quando consideramos que a maior dificuldade está na diferença

entre “idiomas culturais”, a saber, entre o mundo do pesquisador e o do nativo, esse mundo estranho no qual desejamos penetrar. De resto, há de se entender o nosso mundo, o do pesquisador, como sendo ocidental, constituído minimamente pela sobreposição de duas subculturas: a brasileira, no caso de todos nós em particular; e a antropológica, aquela na qual fomos treinados como antropólogos e/ou cientistas sociais. E é o confronto entre esses dois mundos que constitui o contexto no qual ocorre a entrevista. É, portanto, num contexto essencialmente problemático que tem lugar o nosso Ouvir. Como poderemos, então, questionar as possibilidades da entrevista nessas condições tão delicadas?

Penso que esse questionamento começa com a pergunta sobre qual a natureza da relação entre entrevistador e entrevistado. Sabemos que há uma longa e arraigada tradição na literatura etnológica sobre a relação. Se tomarmos a clássica obra de Malinowski como referência, vemos como essa tradição se consolida e, praticamente, trivializa-se na realização da entrevista. No ato de ouvir o “informante”, o etnólogo exerce um “poder” extraordinário sobre o mesmo, ainda que ele pretenda se posicionar como sendo o observador mais neutro possível, como quer o objetivismo mais radical. Esse poder, subjacente às relações humanas – que autores como Foucault jamais se cansaram de denunciar –, já na relação pesquisador/informante vai desempenhar uma função profundamente empobrecedora do ato cognitivo: as perguntas, feitas em busca de respostas pontuais lado a lado da autoridade de quem as faz (com ou sem autoritarismo), criam um campo ilusório de interação. A rigor, não há verdadeira interação entre nativo e pesquisador, porquanto na utilização daquele como informante o etnólogo não cria condições de efetivo “diálogo”. A relação não é dialógica. Ao passo que, transformando esse informante em “interlocutor”, uma nova modalidade de relacionamento pode (e deve) ter lugar.<sup>3</sup>

Essa relação dialógica, cujas conseqüências epistemológicas, todavia, não cabem aqui desenvolver, guarda pelo menos uma grande superioridade sobre os procedimentos tradicionais de entrevista. Faz com que os

horizontes semânticos em confronto – o do pesquisador e o do nativo – se abram um ao outro, de maneira a transformar um tal “confronto” num verdadeiro “encontro etnográfico”. Cria um espaço semântico partilhado por ambos os interlocutores, graças ao qual pode ocorrer aquela “fusão de horizontes” (como os hermeneutas chamariam esse espaço), desde que o pesquisador tenha a habilidade de ouvir o nativo e por ele ser igualmente ouvido, encetando um diálogo teoricamente de “iguais”, sem receio de estar, assim, contaminando o discurso do nativo com elementos de seu próprio discurso. Mesmo porque acreditar ser possível a neutralidade idealizada pelos defensores da objetividade absoluta é apenas viver numa doce ilusão... Trocando idéias e informações entre si, etnólogo e nativo, ambos igualmente guindados a interlocutores, abrem-se a um diálogo em tudo e por tudo superior, metodologicamente falando, à antiga relação pesquisador/informante. O Ouvir ganha em qualidade e altera uma relação, qual estrada de mão única, numa outra, de mão dupla, portanto, uma verdadeira interação.

Tal interação na realização de uma etnografia, envolve, em regra, aquilo que os antropólogos chamam de “observação participante”, o que significa dizer que o pesquisador assume um papel perfeitamente digerível pela sociedade observada, a ponto de viabilizar uma aceitação senão ótima pelos membros daquela sociedade, pelo menos afável, de modo a não impedir a necessária interação. Mas essa observação participante nem sempre tem sido considerada como geradora de um conhecimento efetivo, sendo-lhe freqüentemente atribuída a função de “geradora de hipóteses”, a ser testadas por procedimentos nomológicos – estes sim, explicativos por excelência, capazes de assegurar um conhecimento proposicional e positivo da realidade estudada.

No meu entender, há um certo equívoco nessa redução da observação participante e a empatia que nela tem lugar, a um mero processo de construção de hipóteses. Entendo que tal modalidade de observação realiza um inegável ato cognitivo, desde que a compreensão (*Verstehen*) que lhe

é subjacente capta aquilo que um hermeneuta chamaria de “excedente de sentido”, i.e., aquelas significações (por conseguinte, dados) que escapam a quaisquer metodologias de pretensão nomológica. Voltarei ao tema da observação participante na conclusão desta exposição.

## O Escrever

Mas se o Olhar e o Ouvir podem ser considerados como os atos cognitivos mais preliminares no trabalho de campo (trabalho que os antropólogos se acostumaram a se valer da expressão inglesa *fieldwork* para denominá-lo), é seguramente no ato de Escrever, portanto na configuração final do produto desse trabalho, que a questão do conhecimento se torna tanto ou mais crítica. Um livro relativamente recente de Clifford Geertz, *Trabalhos e vidas: o antropólogo como autor*, infelizmente, ao que eu saiba, ainda não traduzido para o português, oferece importantes pistas para desenvolvermos esse tema.<sup>4</sup> Geertz parte da idéia de separar e, naturalmente, avaliar, duas etapas bem distintas na investigação empírica: a primeira, que ele procura qualificar como a do antropólogo “estando lá” (*being there*), isto é, vivendo a situação de estar no campo; e a segunda, que se seguiria àquela, corresponderia à experiência de viver, melhor dizendo, trabalhar “estando aqui” (*being here*), a saber, bem instalado em seu gabinete urbano, gozando o convívio com seus colegas e usufruindo tudo o que as instituições universitárias e de pesquisa podem oferecer. Nesses termos, o Olhar e o Ouvir seriam parte da primeira etapa, enquanto o Escrever seria parte inerente da segunda.

Devemos entender, assim, por Escrever o ato exercitado por excelência no gabinete, cujas características o singularizam de forma marcante, sobretudo quando o compararmos com o que se escreve no campo, seja ao fazermos nosso diário, seja nas anotações que rabiscamos em nossas cadernetas. E se tomarmos ainda Geertz por referência vemos que, na maneira pela qual ele encaminha suas reflexões, é o Escrever “estando

aqui”, portanto fora da situação de campo, que cumpre sua mais alta função cognitiva. Por quê? Devido ao fato de iniciarmos propriamente no gabinete o processo de textualização dos fenômenos socioculturais observados “estando lá”. Já as condições de textualização, i.e., de trazer os fatos observados (vistos e ouvidos) para o plano do discurso, não deixam de ser muito particulares e exercem, por sua vez, um papel definitivo tanto no processo de comunicação interpares (i.e., no seio da comunidade profissional), quanto no de conhecimento propriamente dito. Mesmo porque há uma relação dialética entre o comunicar e o conhecer, uma vez que ambos partilham de uma mesma condição: a que é dada pela linguagem. Embora essa linguagem seja importante em si mesma, como tema de reflexão, haja vista aquilo que poderíamos chamar de “guinada lingüística” (ou *linguistics turn*), que perpassa atualmente tanto a filosofia como as ciências sociais, o aspecto que desejo tratar aqui, se bem que de modo muito sucinto, é unicamente o da disciplina e de seu próprio idioma, por meio do qual os que exercitam a antropologia (ou, mesmo, qualquer outra ciência social) pensam e se comunicam. Alguém já escreveu que o homem não pensa sozinho, num monólogo solitário, mas o faz socialmente, no interior de uma “comunidade de comunicação” e “de argumentação” (Apel, 1985). Ele está, portanto, contido no espaço interno de um horizonte socialmente construído (no caso o da sua própria sociedade e/ou de sua comunidade profissional). Desculpando-me pela imprecisão da analogia, diria que ele se pensa no interior de uma “representação coletiva”: expressão essa, afinal, bem familiar ao cientista social e que, de certo modo, dá uma idéia aproximada daquilo que entendo por “idioma” de uma disciplina. Como podemos interpretar isso em conexão com os exemplos etnográficos?

Diria inicialmente que a textualização da cultura, ou de nossas observações sobre ela, é um empreendimento bastante complexo. Exige que nos despojemos de alguns hábitos de escrever, válidos para diversos gêneros de escrita, mas que para a construção de um discurso que esteja disciplinado por aquilo que se poderia chamar de “(meta)teoria social” nem sem-

pre parecem adequados. É, portanto, um discurso que se funda numa atitude toda particular que poderíamos definir como antropológica ou sociológica. Para Geertz, por exemplo, poder-se-ia entender toda etnografia (ou sociografia, se quiserem) não apenas como tecnicamente difícil, uma vez que colocamos vidas alheias em “nossos” textos, mas, sobretudo, por esse trabalho ser “moral, política e epistemologicamente delicado” (Geertz, 1988b). Embora Geertz não desenvolva essa afirmação, como seria de se desejar, sempre podemos fazê-lo a partir de um conjunto de questões.

Penso, nesse sentido, na questão da “autonomia” do autor/pesquisador no exercício de seu *métier*. Quais as implicações dessa autonomia na conversão dos dados observados (portanto, da vida tribal, para ficarmos com nossos exemplos) no discurso da disciplina? Temos de admitir que mais do que uma tradução da “cultura nativa” na “cultura antropológica” (i.e., no idioma de minha disciplina), o que realizamos é uma “interpretação” que, por sua vez, está balizada pelas categorias ou pelos conceitos básicos constitutivos da disciplina. Porém, essa autonomia epistêmica não está de modo algum desvinculada dos dados (quer de sua aparência externa, propiciada pelo Olhar, quer de seus significados íntimos ou do “modelo nativo”, proporcionados pelo Ouvir). Está fundada neles, em relação aos quais tem de prestar contas em algum momento do Escrever. O que significa dizer que há de se permitir sempre o controle dos dados pela comunidade de pares, i.e., pela comunidade profissional. Portanto, sistema conceitual, de um lado, e, de outro, os dados (nunca puros, pois – já numa primeira instância – construídos pelo observador desde o momento de sua descrição)<sup>5</sup> guardam entre si uma relação dialética. São interinfluenciáveis. Sendo que o momento do Escrever, marcado por uma interpretação “de” e “no” gabinete, faz com que aqueles dados sofram uma nova “refração”, uma vez que todo o processo de escrever, ou de “inscrever”, as observações no discurso da disciplina está contaminado pelo contexto do *being here*, a saber, pelas conversas de corredor ou de restaurante, pelos debates realizados em congressos, pela atividade docente, pela pesquisa de

biblioteca ou *library fieldwork* (como jocosamente se costuma chamá-la) etc, etc, enfim pelo ambiente acadêmico.

Examinemos um pouco mais de perto esse processo de textualização, tão diferente do trabalho de campo. No dizer de Geertz (1988b), seria perguntar o que acontece com a realidade observada no campo quando ela é embarcada para fora? (“*What happens to reality when it is shipped abroad?*”). Essa pergunta tem sido constante na chamada antropologia pós-moderna – um movimento que vem tendo lugar na disciplina a partir dos anos 60 e que, malgrado seus muitos equívocos (sendo, talvez, o principal a identificação que faz da objetividade com a sua modalidade perversa, o “objetivismo”), conta a seu favor o fato de trazer a questão do texto etnográfico como tema de reflexão sistemática, como algo que não pode ser tomado tacitamente como tende a ocorrer em nossa comunidade profissional (cf. Cardoso de Oliveira, 1988a). Apesar de Geertz poder ser considerado o verdadeiro inspirador desse movimento, que reúne um extenso grupo de antropólogos, seus membros não participam de uma posição unívoca eventualmente ditada pelo mestre.<sup>6</sup> A rigor, a grande idéia que os une, ademais de possuírem uma orientação de base hermenêutica, inspiradas em pensadores como Dilthey, Heidegger, Gadamer ou Ricoeur, é se colocarem contra o que consideram ser o modo tradicional de se fazer antropologia, e isso, ao que parece, com o intuito de rejuvenescer a antropologia cultural norte-americana, órfã de um grande teórico desde Franz Boas.

Que pontos poderíamos assinalar, ainda nesta oportunidade, nos conduzem à questão central do texto etnográfico? Texto, aliás, que bem poderia ser sociográfico, se pudermos estender, por analogia, para aqueles mesmos resultados a que chegam os cientistas sociais, não importando sua vinculação disciplinar. Talvez o que torne o texto etnográfico mais singular, quando o comparamos com outros devotados à teoria social, seja a articulação que ele busca fazer entre o trabalho de campo e a construção do texto. George Marcus e Dick Cushman chegam a considerar que a etnografia poderia ser definida como “a representação do trabalho de

campo em textos” (Marcus & Cushman, 1982). Mas isso tem vários complicadores, como eles mesmos reconhecem. Vou tentar indicar alguns, seguindo esses mesmos autores, além de outros que, como eles (e, de certo modo, muitos de nós atualmente), buscam refletir sobre a peculiaridade do Escrever um texto que seja controlável pelo leitor, e isso na medida em que distinguimos tal texto da narrativa meramente literária. Já mencionei, momentos atrás, o diário e a caderneta de campo como modos de escrever que se diferenciam claramente do texto etnográfico final. Poderia acrescentar, seguindo os mesmos autores, que também os artigos e as teses acadêmicas devem ser considerados “versões escritas intermediárias”, uma vez que na elaboração da monografia (esta sim, o texto final) exigências específicas devem ou deveriam ser feitas. Vou simplesmente mencionar algumas, preocupado em não me alongar muito nesta conferência.

Desde logo uma distinção cabe ser feita entre as monografias clássicas e as modernas. Enquanto as primeiras foram concebidas de conformidade com uma “estrutura narrativa normativa” que se pode aferir a partir de uma disposição de capítulos quase canônica (Território, Economia, Organização Social e Parentesco, Religião, Mitologia, Cultura e Personalidade etc), as segundas, as monografias que podemos chamar de modernas, priorizam um tema, através do qual toda a sociedade ou cultura passam a ser descritas, analisadas e interpretadas. Gosto de dar como um bom exemplo de monografias deste segundo tipo a de Victor Turner, sobre o processo de segmentação política e a continuidade observáveis em uma sociedade africana (cf. Turner, 1957), uma vez que ela expressa com muita felicidade as possibilidades de uma apreensão holística, porém concentrada num único grande tema, capaz de nos dar uma idéia dessa sociedade como uma entidade extraordinariamente viva. Essa visão holística, todavia, não significa retratar a totalidade de uma cultura, mas somente ter em conta que a cultura, sendo totalizadora, mesmo que parcialmente descrita, sempre deve ser tomada por referência.

Um terceiro tipo seria o das chamadas “monografias experimentais” ou pós-modernas (defendidas por Marcus & Cushman), mas que, neste

momento, não gostaria de tratá-las sem um exame crítico preliminar que me parece indispensável, pois iria envolver precisamente minhas restrições àquilo que vejo como característica dessas monografias: o desprezo que seus autores demonstram relativamente à necessidade de controle dos dados etnográficos, tema, aliás, sobre o qual tenho me referido diversas vezes, quando procuro mostrar que alguns desenvolvimentos da antropologia pós-moderna resultam numa perversão do próprio paradigma hermenêutico. Essas monografias chegam a ser quase intimistas, impondo ao leitor a constante presença do autor no texto. É um tema sobre o qual tem havido muita controvérsia, mas, infelizmente, não posso aprofundá-lo neste momento.<sup>7</sup>

Porém, o fato de se escrever na primeira pessoa do singular – como parecem recomendar os defensores desse terceiro tipo de monografia – não significa necessariamente que o texto deva ser intimista. Deve significar simplesmente – e nisso creio que todos os pesquisadores podem estar de acordo – que o autor não deve se esconder sistematicamente sob a capa de um observador impessoal, coletivo, onipresente e onisciente, valendo-se da primeira pessoa do plural: “nós”. É claro que sempre haverá situações em que esse “nós” pode ou deve ser recorrido pelo autor. Mas ele não deve ser o padrão na retórica do texto. Isso me parece importante porque, com o crescente reconhecimento da pluralidade de vozes que compõem a cena de investigação etnográfica, essas vozes têm de ser distinguidas e jamais caladas pelo tom imperial e muitas vezes autoritário de um autor esquivo, escondido no interior dessa primeira pessoa do plural. A chamada antropologia polifônica, na qual teoricamente se daria espaço para as vozes de todos os atores do cenário etnográfico, remete sobretudo, no meu entendimento, para a responsabilidade específica da voz do antropólogo, autor do discurso próprio da disciplina, que não pode ficar obscurecido (ou seja substituído) pelas transcrições das falas dos entrevistados. Mesmo porque, sabemos, um bom repórter pode usar tais transcrições com muito mais arte...

Um outro aspecto do processo de construção do texto que quero crer seja importante resgatar ainda nesta exposição, antes de a darmos por terminada, é mostrar que, apesar das críticas, esse terceiro tipo de mono-

grafia traz uma inegável contribuição para a teoria social. Marcus & Cushman observam, relativamente à influência de Geertz na antropologia, que, com ele, a “etnografia tornou-se um meio de falar sobre teoria, filosofia e epistemologia simultaneamente ao cumprimento de sua tarefa tradicional de interpretar diferentes modos de vida”(1982:37). Evidentemente que no elevar a produção do texto ao nível de reflexão sobre o Escrever, a disciplina está orientando sua caminhada para aquelas instâncias metateóricas que poucos alcançaram realizar. Talvez o exemplo mais conhecido dentre os antropólogos vivos seja o de Lévi-Strauss e no âmbito de seu método estruturalista, ainda que de reduzida eficácia na pesquisa etnográfica. Com Geertz e sua antropologia interpretativa, verifica-se o surgimento de uma prática metateórica em processo de padronização, em que pesem alguns escorregões de seus adeptos para o intimismo, há pouco mencionado. Entendo que o bom texto etnográfico, para ser elaborado, deve ter pensadas as condições de sua produção, a partir das etapas iniciais da obtenção dos dados (o Olhar e o Ouvir), tal não quer dizer que ele deva se emaranhar na subjetividade do autor/pesquisador. Antes, o que está em jogo é a “intersubjetividade” – esta de caráter epistêmico –, graças à qual se articulam num mesmo “horizonte teórico” os membros de sua comunidade profissional. E é o reconhecimento dessa intersubjetividade que torna o antropólogo moderno um cientista social menos ingênuo. Tenho para mim que talvez seja essa uma das mais fortes contribuições do paradigma hermenêutico para a disciplina.

## **Conclusão**

Examinados o Olhar, o Ouvir e o Escrever, a que conclusões podemos chegar? Como procurei mostrar desde o início, essas “faculdades” do espírito têm características bem precisas quando exercitadas na órbita das ciências sociais e, de um modo todo especial, na da antropologia. Se o Olhar e o Ouvir constituem a nossa “percepção” da realidade focaliza-

da na pesquisa empírica, o Escrever passa a ser parte quase indissociável do nosso “pensamento”, uma vez que o ato de escrever é simultâneo ao ato de pensar. Quero chamar a atenção sobre isso, de modo a tornar claro que – pelo menos no meu modo de ver – é no processo de redação de um texto que nosso pensamento caminha, encontrando soluções que dificilmente aparecerão “antes” da textualização dos dados provenientes da observação sistemática. Sendo assim, seria um equívoco imaginar que, primeiro, chegamos a conclusões relativas a esses mesmos dados, para, em seguida, podermos inscrever essas conclusões no texto. Portanto, dissociando-se o “pensar” do “escrever”. Pelo menos minha experiência indica que o ato de escrever e o de pensar são de tal forma solidários entre si que, juntos, formam praticamente um mesmo ato cognitivo. Isso significa que nesse caso o texto não espera que o seu autor tenha primeiro todas as respostas para, só então, poder ser iniciado. Entendo que ocorra na elaboração de uma boa narrativa que o pesquisador, de posse de suas observações devidamente organizadas, já inicie o processo de textualização, uma vez que esta não é apenas uma forma escrita de simples exposição (uma vez que há também a forma oral), porém é a produção do texto também produção de conhecimento. Não obstante, sendo o ato de escrever um ato igualmente cognitivo, esse ato tende a ser repetido quantas vezes for necessário; portanto, ele é escrito e reescrito repetidamente, não apenas para aperfeiçoar o texto do ponto de vista formal, mas também para melhorar a veracidade das descrições e da narrativa, aprofundar a análise e consolidar argumentos.

Mas isso, por si mesmo, não caracteriza o Olhar, o Ouvir e o Escrever antropológicos, pois suponho que ele está presente em toda e qualquer escrita no interior das ciências sociais. Mas no que tange à Antropologia, como procurei mostrar, esses atos estão previamente comprometidos com o próprio horizonte da disciplina, onde Olhar, Ouvir e Escrever estão desde sempre sintonizados com o “sistema de idéias e valores” que são próprios dela. O quadro conceitual da antropologia abriga, nesse sen-

tido, idéias e valores de difícil separação. Louis Dumont, esse excelente antropólogo francês, chama isso de “idéia-valor”<sup>8</sup> unindo assim, numa única expressão, idéias que possuam uma carga valorativa extremamente grande. Trazendo essa questão para a prática da disciplina, diríamos que pelo menos duas dessas “idéias-valor” marcam o fazer antropológico: “a observação participante” e a “relativização”. Entre nós, Roberto Da Matta chamou a atenção sobre esta última em seu livro *Relativizando: uma introdução à antropologia social*,<sup>9</sup> mostrando em que medida o relativizar é constituinte do próprio conhecimento antropológico. Pessoalmente, entendo aqui por relativizar uma atitude epistêmica, eminentemente antropológica, graças à qual o pesquisador logra escapar da ameaça do etnocentrismo – essa forma habitual de ver o mundo que circunda o leigo, cuja maneira de olhar e de ouvir não foi disciplinada pela antropologia. E se poderia estender isso ao Escrever na medida em que, para falarmos com Crapanzano,<sup>10</sup> “o Escrever etnografia é uma continuação do confronto” intercultural, portanto entre pesquisador e pesquisado. Por conseguinte, uma continuidade do Olhar e do Ouvir no Escrever, este último igualmente marcado pela atitude relativista.<sup>11</sup>

Uma outra idéia-valor a ser destacada como constituinte do ofício antropológico é a “observação participante”, que já mencionei momentos atrás. Permito-me dizer que talvez seja ela responsável por caracterizar o trabalho de campo da antropologia, singularizando-a, enquanto disciplina, dentre suas irmãs nas ciências sociais. Apesar de essa observação participante ter tido sua forma mais consolidada na investigação etnológica, junto a populações ágrafas e de pequena escala, tal não significa que ela não ocorra no exercício da pesquisa com segmentos urbanos ou rurais da sociedade a que pertence o próprio antropólogo. Dessa observação participante, sobre a qual muito ainda se poderia dizer, não acrescentarei mais do que umas poucas palavras; apenas para chamar a atenção para uma modalidade de observação que ganhou, ao longo do desenvolvimento da disciplina, um status alto na hierarquia das idéias-valor que a marcam

emblematicamente. Nesse sentido, os atos de Olhar e de Ouvir são, a rigor, funções de um gênero de observação muito peculiar (i.e., peculiar à antropologia), por meio da qual o pesquisador busca interpretar (melhor dizendo: compreender) a sociedade e a cultura do Outro “de dentro”, em sua verdadeira interioridade. Tentando penetrar nas formas de vida que lhe são estranhas, a vivência que delas passa a ter cumpre uma função estratégica no ato de elaboração do texto, uma vez que essa vivência – só assegurada pela observação participante “estando lá” – passa a ser evocada durante toda a interpretação do material etnográfico no processo de sua inscrição no discurso da disciplina. Costumo dizer aos meus alunos que os dados contidos no diário e nas cadernetas de campo ganham em inteligibilidade sempre que rememorados pelo pesquisador; o que equivale dizer que a memória constitui provavelmente o elemento mais rico na redação de um texto, contendo ela mesma uma massa de dados cuja significação é mais bem alcançável quando o pesquisador a traz de volta do passado, tornando-a presente no ato de escrever. Seria uma espécie de presentificação do passado, com tudo que isso possa implicar do ponto de vista hermenêutico, ou, em outras palavras, com toda a influência que o “estando aqui” pode trazer para a compreensão (*Verstehen*) e a interpretação dos dados então obtidos no campo.

Paremos por aqui. Em resumo, vimos, através da experiência antropológica, como a disciplina condiciona as possibilidades de observação e de textualização sempre de conformidade com um horizonte que lhe é próprio. E, por analogia, poder-se-ia dizer que isso ocorre também em outras ciências sociais, em maior ou em menor grau. Isso significa que o Olhar, o Ouvir e o Escrever devem ser sempre tematizados, ou, em outras palavras, questionados enquanto etapas de constituição do conhecimento pela pesquisa empírica – esta última sendo vista como o programa prioritário das ciências sociais. Trazer esse tema para uma conferência nesta casa me pareceu, enfim, apropriado pelo fato de estar me dirigindo a colegas oriundos de outras disciplinas, o que me leva a imaginar estar contribuindo para

ampliar a indispensável interação entre nossos diferentes (porém aparentados) ofícios, redundando, assim, a proporcionar (quero crer) um certo estímulo à interdisciplinaridade, que entendo necessária no âmbito de um departamento devotado ao estudo dos Trópicos. Ao mesmo tempo, ficarei muito feliz se houver conseguido transformar atos aparentemente tão triviais, como os aqui examinados, em temas de reflexão e de questionamento.

## Notas

- 1 A primeira versão desta conferência foi destinada à Aula Inaugural do ano acadêmico de 1994, relativa aos cursos do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). A presente versão, que agora se publica, foi elaborada para uma conferência ministrada a uma platéia multidisciplinar na Fundação Joaquim Nabuco, em Recife, em 24 de maio do mesmo ano, em seu Instituto de Tropicologia.
- 2 Aqui faço uma distinção entre “sentido” e “significação”: o primeiro termo destinado a dar conta do horizonte semântico do “nativo” (como no exemplo de que estou me valendo), enquanto o segundo termo serve para designar o horizonte do antropólogo (que é constituído por sua disciplina). Essa distinção se apóia em E.D. Hirsch Jr. (1967:211), que, por sua vez, apóia-se na lógica fregeana.
- 3 Esse é um tema que tenho explorado seguidamente em diferentes publicações, porém indicaria apenas a mais recente: uma conferência ministrada na Universidade Federal do Paraná, no âmbito do Seminário “Ciência e Sociedade: A Crise dos Modelos”, realizado na cidade de Curitiba, em 9 de novembro de 1993 (cf. Cardoso de Oliveira, 1994).
- 4 O título da edição original é *Works and lives: the anthropologist as author* (cf. Geertz, 1988). Há uma tradução espanhola, publicada em Barcelona.
- 5 Meyer Fortes já nos anos 50 chamava esse processo quase primitivo de investigação etnográfica realizada no âmbito da antropologia social de

“*analytical description*” (cf. Fortes, 1953), indicando com isso a rejeição de qualquer pretensão a uma etnografia “pura”, não permeada pela análise.

- 6 Para uma boa idéia sobre a variedade de posições no interior do movimento hermenêutico, vale consultar os ensaios contidos em James Clifford & George E. Marcus, 1986.
- 7 De uma perspectiva crítica, ainda que simpática a essas monografias experimentais, leia-se o artigo da antropóloga Teresa Caldeira (1988); já de uma perspectiva menos favorável, ver, por exemplo, o artigo-resenha de Wilson Trajano Filho (1988), e o de Carlos Fausto (1988) ambos publicados no *Anuário Antropológico*; e o de Mariza Peirano, “O encontro etnográfico e o diálogo teórico” (cf. Peirano, 1991). Para uma apreciação mais genérica dessa antropologia pós-moderna, onde se procura apontar tanto seus aspectos positivos (no que se refere à contribuição do paradigma hermenêutico para o enriquecimento da matriz disciplinar da antropologia) quanto os aspectos negativos daquilo que considero ser o “desenvolvimento perverso” desse paradigma, (cf. Cardoso de Oliveira, 1988b; versão final de conferência proferida no Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência da Unicamp, em 1986, cuja primeira publicação foi feita no *Anuário Antropológico*, 86, conforme Cardoso de Oliveira, 1988a).
- 8 Cf. Louis Dumont, “La valeur chez les modernes et chez les autres”, in Dumont, 1983, cap.7.
- 9 Editado pela Vozes, em 1981, o volume é uma boa introdução à antropologia social que recomendo ao aluno interessado na disciplina, precisamente por não se tratar de um manual, porém de um livro de reflexão sobre o fazer antropológico, apoiada na rica experiência de pesquisa do autor. Já numa direção um pouco diferente, posicionando-se contra certos exageros anti-relativistas, Clifford Geertz escreve seu “Anti anti-relativismo” (1988a:5-19), que vale a pena consultar.
- 10 Cf. Vincent Crapanzano, 1977. Muitas vezes por razões estilísticas – observa Crapanzano – “isola-se o ato de escrever, e seu produto final [o texto], da própria confrontação. Qualquer que seja a razão para essa dissociação,

permanece o fato de que a confrontação não termina antes da etnografia, mas, se se pode dizer ao fim de tudo, é que ela termina com a etnografia”(10).

- 11 Eu faço uma distinção entre “atitude relativista”, que considero ser inerente à postura antropológica, e “relativismo” como ideologia científica. Esse relativismo, por seu caráter radical e absolutista, não consegue visualizar adequadamente questões de moralidade e de eticidade, sobrepondo, por exemplo, “hábito” a “norma moral” e justificando esta por aquele. Tive a ocasião de tratar desse tema mais detalhadamente em outro lugar (cf. Cardoso de Oliveira, 1993:20-33).

## Bibliografia

APEL, K.-O.

- 1985 “La comunidad de comunicación como presupuesto trascendental de las ciencias sociales”, in Karl-Otto Apel, *La transformación de la filosofía*, tomo II, Madri, Taurus Ediciones.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R.

- 1988a “A categoria da (des)ordem e a pós-modernidade da antropologia”, *Anuário Antropológico*, 86, pp. 57-73 (também in OLIVEIRA R. de, 1988b, cap. 4).
- 1988b *Sobre o pensamento antropológico*, Rio de Janeiro, Edições Tempo Brasileiro.
- 1993 “Etnicidad y las posibilidades de la ética planetária”, *Antropológicas – Revista de Difusión del Instituto de Investigaciones Antropológicas*, México, Unam, nº 8, pp. 20-33 (versão em português, ampliada, “Antropologia e moralidade”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Anpocs, ano 9, nº 24, 1994, pp. 110-121.)
- 1994 “A antropologia e a ‘crise’ dos modelos explicativos”, *Primeira Versão*, Campinas, IFCH/Unicamp.

CALDEIRA, T.

- 1988 "A presença do autor e a pós-modernidade da antropologia", *Novos Estudos*, Cebrap, n° 21, pp. 133-157.

CLIFFORD, J. & GEORGE E. M. (Orgs.)

- 1986 *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*, Berkeley e Los Angeles, University of California Press.

CRAPANZANO, V.

- 1977 "On the writing of ethnography", *Dialectical Anthropology*, n° 2, pp. 69-73.

DA MATTA, R.

- 1981 *Relativizando: uma introdução à antropologia social*, Rio de Janeiro, Editora Vozes.

DUMONT, L.

- 1983 "La Valeur chez les modernes et chez les autres", in Louis Dumont, *Essais sur l'Individualisme: une perspective anthropologique sur l'ideologie moderne*, Paris, Seuil.

FAUSTO, C.

- 1988 "A antropologia xamanística de Michael Taussig e as desventuras da etnografia", *Anuário Antropológico*, 86, pp. 183-198.

FORTES, M.

- 1953 "Analysis and description in social anthropology", *The Advancement of Science*, vol. X, pp. 190-201.

GEERTZ, C.

- 1988a "Anti anti-relativismo", *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 3, n° 8, pp. 05-19.
- 1988b *Works and lives: the anthropologist as author*, California, Stanford University Press.

GIDDENS, A.

- 1984 "Hermeneutics and social theory", in SCHAPIRO G. & SICA A. (orgs.) *Hermeneutics: questions and prospects*, Amherst, The University of Massachusetts Press.

HIRSCH JR., E.D.

- 1967 *Validity in interpretation*, New Haven e Londres, Yale University Press.

LÉVI-STRAUSS, C.

- 1993 *Regarder, Écouter, Lire*, Paris, Plon.

MARCUS, G. & CUSHMAN D.

- 1982 "Ethnographies as textes", *Annual Review of Anthropology*, 11, pp. 25-69.

PEIRANO, M.

- 1991 "O encontro etnográfico e o diálogo teórico", *Uma antropologia no plural*, Brasília, Editora da UnB.

RADCLIFFE-BROWN, A.R.

- 1973 *Estrutura e função na sociedade primitiva*, Petrópolis, Ed. Vozes.

TRAJANO FILHO, W.

- 1988 "Que barulho é esse, o dos pós-modernos", *Anuário Antropológico*, 86, pp. 133-51.

TURNER, V.

- 1957 *Schism and continuity in African society*, Manchester, Manchester University Press for the Rhodes-Livingstone Institute.

ABSTRACT: According to the author, seeing, hearing and writing constitute three strategic moments pertaining to the anthropologist's craft. Using concrete ethnographic examples, it is shown how each of these moments,

when properly submitted to epistemological reflection, can increase the efficacy of anthropological work. Seeing and hearing accomplish their basic functions during empirical research. However, writing, particularly of the kind which is done in the office, emerges as the most fruitful moment of interpretation. Thinking is revealed in its most creative moment when writing becomes the means for textualizing socio-cultural reality.

KEY WORDS: ethnography, interpretation, textuality.

Aceito para publicação em maio de 1995.



# **Antropólogos nativos en la Argentina. Análisis reflexivo de un incidente de campo.**

*Rosana Guber*

*Univ. de Buenos Aires*

RESUMO: El análisis de un incidente de mi trabajo de campo con veteranos argentinos que participaron en el conflicto del Atlántico Sur entre Argentina y Gran Bretaña (1982), permite profundizar mi objeto de investigación, las memorias sobre Malvinas, y sobre el debate antropológico tradicional referido a los "antropólogos nativos". Me propongo mostrar que el trabajo de campo es un proceso de conocimiento de la realidad social; que para la antropología, parte importante de ese proceso de conocimiento se produce en el encuentro entre investigador y sujetos de estudio en el campo, cuando se analiza como reflexiva a la realidad social, cuando se hace extensiva la reflexividad a las situaciones de campo, y cuando el investigador se convierte en su propio informante.

PALAVRAS-CHAVE: reflexividade, pesquisa de campo, relação sujeito-objeto, guerra das Malvinas, Antropologia Argentina.

En este artículo sostendré que el trabajo de campo es un proceso de conocimiento reflexivo de la realidad social que, para la antropología, se produce de manera crucial en los encuentros entre investigadores y sujetos de estudio. La incorporación controlada de la reflexividad, entendida más como condición de la realidad social que como atributo individual del investigador o como premisa de ciertas líneas teóricas de investigación, tiene consecuencias tanto en la práctica y el conocimiento sociales, como en la práctica y el conocimiento de la Antropología. Examinaré algunas de estas consecuencias analizando un incidente de mi trabajo de campo con veteranos argentinos que participaron en el conflicto armado argentino – británico de 1982. Este trabajo de campo fue realizado en el contexto de una investigación sobre los conceptos y prácticas de la nacionalidad argentina a través de la memoria histórica de la guerra por la soberanía en disputa de los archipiélagos australes de Malvinas, Georgias del Sur y Sandwich del Sur, y que en la Argentina se conoce como “la Guerra de Malvinas”. De qué nos sirven a los investigadores sociales las vicisitudes ocurridas en el campo? Por qué remover las emociones que en su momento suscitaron, en vez de “seguir adelante” con la investigación? Tales son los interrogantes que intentaré responder en estas páginas.

Los investigadores podemos transformar episodios en apariencia anecdóticos y personales en instancias de conocimiento, aplicando a lo ocurrido el mismo tratamiento que daríamos a materiales más convencionales. Porque esta opción, lejos de proponer el uso de la legitimidad académica para “hacer gala de un espíritu narcisista”, apunta a descubrir cuánto comparte el/la investigador/a con la realidad social que estudia, y en qué medida puede contribuir a su esclarecimiento al reconocer estos elementos compartidos.

El caso que presento aquí tiene interesantes derivaciones en el clásico debate disciplinar sobre el “antropólogo nativo”, en la construcción argentina de la nacionalidad, y en qué significa ser “nativo” en la Argentina. A continuación expondré el incidente de campo, daré un breve panorama sobre las discusiones acerca del “antropólogo nativo”, y analizaré etnográficamente el incidente de campo adoptando una determinada perspectiva de la reflexividad.

## Mi último 2 de abril

En la mañana del viernes 2 de abril de 1982, y bajo la tercer administración militar del Proceso de Reorganización Nacional (PRN) iniciado el 24 de marzo de 1976, los argentinos supimos del desembarco de fuerzas de la Armada y el Ejército en las costas de la Isla Soledad (Malvina oriental), de la toma de la casa del gobernador, y del apresamiento de las autoridades civiles y militares británicas de las Falkland Islands<sup>3</sup>. La misión tenía por finalidad “recuperar”<sup>4</sup> el archipiélago que entre 1820 y 1833 perteneció efectivamente al gobierno de Buenos Aires, y que fue invadido y apropiado por Gran Bretaña el 2 de enero de 1833. Desde entonces los sucesivos gobiernos de Buenos Aires, primero, y de la República Argentina, después, han presentado protestas formales ante el Reino Unido y, desde 1945, ante las Naciones Unidas, reclamando vana pero ininterrumpidamente el derecho argentino al archipiélago en el Atlántico Sur.

El intento de recuperación tuvo lugar, entonces, 149 años después de la “usurpación”. Participaron en ella militares profesionales de las tres fuerzas armadas (FF.AA) – Ejército, Marina o Armada, y Aeronáutica – dentro de las cuales revistaban civiles varones de casi todas las provincias del país, que cumplían con el servicio militar obligatorio, instaurado en la Argentina en 1901. Por primera vez en el siglo XX, el país se había involucrado como protagonista principal de un conflicto armado y, también por primera vez, civiles conscriptos participaban junto a tropas profesionales enfrentando a otro Estado.

Tras la rendición argentina ante el comandante de operaciones terrestres de la Task Force británica, el 14 de junio del '82, los argentinos prisioneros regresaron al continente bajo estricta vigilancia inglesa y con la supervisión de la Cruz Roja internacional. Una vez dados de baja, algunos ex-conscriptos comenzaron a reunirse informalmente, luego a formar asociaciones de “ex-combatientes” en los ámbitos locales de residencia, y finalmente a extender sus organizaciones a otros pueblos y ciudades, a la región, y al territorio nacional. Su objetivo inicial era aliviar la pesada car-

ga del “reingreso a la sociedad” y compartir las duras vivencias de la contienda y de la postguerra. Prosiguieron luego presentando y exigiendo la sanción de leyes de reparación económica y moral a los heridos físicos y psíquicos, y a quienes hubieran participado directamente en el teatro bélico, reivindicando así el reconocimiento general y oficial a su lugar en la defensa de una causa considerada como justa por la amplia mayoría de los argentinos.

Desde entonces y cada 2 de abril, las organizaciones de ex-soldados recuerdan públicamente la recuperación de las Islas Malvinas, a pesar de que el primer gobierno constitucional posterior al PRN, del Radical Raúl Alfonsín instauró como día feriado no el 2 de abril sino el 10 de junio, fecha conmemorativa establecida pero no observada antes de 1982, como el “Día de la Soberanía argentina en las Malvinas, Islas del Atlántico Sur, y Sector Antártico”<sup>5</sup>.

Pues bien. Era la tercer conmemoración de la toma argentina de las Islas Malvinas que iba yo a presenciar en Buenos Aires. Tras dos años de trabajo de campo, ésta sería probablemente mi última asistencia en calidad de investigadora, cerrando un ciclo en el mismo punto que lo había iniciado: un acto por el 2 de abril convocado por Carlos y otros militantes de la que ellos llaman “causa de Malvinas”. Entre mi primer encuentro y esta ocasión, Carlos se había transformado en dirigente de una importante organización de ex-soldados de Malvinas, el CAVIM (Centro Argentino de Veteranos de las Islas Malvinas<sup>6</sup>). Por su mediación y ayuda conocí a militantes nacionalistas y malvineros, a ex-soldados y personal militar que habían participado en el conflicto del Atlántico Sur. Sin embargo, sólo alcancé a mantener con él dos breves y casuales entrevistas; los desencuentros en citas convenidas se debieron a sus otras ocupaciones y a mis frecuentes viajes. La relación se limitó a visitar la sede del CAVIM y a asistir a los actos públicos que convocaba su organización.

Cada 2 de abril en la Capital Federal, el CAVIM organizaba desfiles de los cuales participaban veteranos del “interior”. Esta vez, por ejemplo, las delegaciones desfilarían hasta el “Monumento a los Caídos en el Atlántico Sur”<sup>7</sup>, en la Plaza General San Martín, partiendo de la Plaza de Mayo, centro político capitalino y nacional, después de una misa en la Catedral metropolitana.

Llegué al lugar veinte minutos antes de empezar el acto, dispuesta a reencontrarme con quienes hacía meses – algunos un año – no veía, Carlos y sus colaboradores entre ellos. Avanzaba por la rampa de acceso a la Catedral cuando buscó saludarme uno de ellos. Encontré luego a la esposa de Carlos y la saludé con un beso, a pesar de su actitud distante. Mientras cruzaba “Holas” con otros presentes, en voz bien alta ella comentó: “están llegando los service!”. Miré hacia la rampa adonde ella miraba, pero sólo vi fotógrafos, policías, transeúntes y ex-soldados. Como nadie me dio pie para quedarme charlando, me fui al umbral de la Catedral cuando apareció Carlos uniformado de verde. Aunque no lo veía desde el año anterior, no mostró demasiado entusiasmo por el reencuentro, y siguió con sus preparativos. Me consolé pensando que tendría mucho que hacer y que yo le resultaba una cara “irrelevantemente familiar” o, como diría Malinowski, un “mal necesario”. Subía a la entrada a esperar que ingresaran las delegaciones provinciales, cuando la mujer de Carlos se me acercó y me dijo:

–“Mirá: vos mantenete lejos de los ex-combatientes y de mi mario, porque no queremos gente de inteligencia en el Centro. Y cuidate, porque si no vas a perder tu trabajo en inteligencia”.

Perpleja, sólo pude decirle “Pero vos estás en pedo (loca)?”, pero se fue sin escucharme.

Henos aquí con uno de esos momentos que los antropólogos tanto tememos, la amenaza latente de toda investigación: que no nos quieran!, no “ingresar”, y si hemos ingresado, que de un día para otro se nos declare ‘persona non grata’ y debamos irnos. El problema no es tanto no poder iniciar o completar el trabajo, ni cómo dar cuenta entonces de lo no-realizado a las agencias financiadoras, a la universidad, y a los colegas. El problema más acuciante es que el no ingreso o la expulsión nos cuestiona hasta nuestras fibras más íntimas. Depositamos la legitimidad de nuestro saber en los cursos de teoría y metodología, y creemos que con ese bagaje podremos alcanzar otros ámbitos, otras gentes, mostrarnos y parecer dúctiles y accesibles. Lo que nos jugamos en el campo, cada uno en su solitaria y frecuentemente incomprendida individualidad, es más, mucho

más que lo académico: es la utopía de creernos social y culturalmente solidarios, amplios y distintos del común de la gente; estamos dispuestos a escuchar y a entender lo que otros no escuchan ni entienden. Aquí, creemos, reside nuestro maravilloso don: en poder “ganar el campo”<sup>8</sup>. Y cuando sobreviene un “desastre” lo rumiamos durante días, y se nos vuelve una obsesión que nos humilla y avergüenza cada vez que brota a la conciencia, obligándonos a resignificar nuestra devoción antropológica y forzándonos a preguntarnos cual fue nuestro error y si “hemos nacido para esto”. Obstáculos similares abundan en la disciplina, pero sólo se exponen cuando es posible contar cómo se ha superado una “gaffe” cultural del investigador o un malentendido de sus informantes acerca de su rol. Es posible que este incidente tenga algo de ambas, pero mi análisis recorre otro camino.

Apenas se fue la mujer de Carlos pensé que por fin sabía qué pensaban de mí, y el porqué de aquella indiferencia. Pero no entendía cómo, al cabo de tanto tiempo, Carlos y ella estaban tan seguros de mi doble identidad. Había creído que el margen de duda inicial se revertiría al carecer ellos de pruebas fehacientes. Si bien sabía que los ex-soldados guardaban cierta desconfianza de mí, supuse que ésta se atenuaría con el tiempo, mi trabajo y mi conducta, como enseñan los manuales de métodos y técnicas<sup>9</sup>. Además, Carlos había cursado dos años de la carrera de Antropología y teníamos conocidos en común. Me había escuchado presentarme a él y a otros varias veces: investigadora del CONICET, docente de la Universidad, alumna de un doctorado en EE.UU., y nunca lo había objetado. Dónde estaba entonces el problema?

Aturdida, me sentí petrificada como otra columna de la Catedral. Dudé qué hacer sin reaccionar, ni ver, ni escuchar. Me recordé a mí misma que estaba allí para registrar un 2 de abril, conmemoración de la recuperación argentina de las Malvinas. Después de todo no tenía nada que ocultar, ni de qué avergonzarme, pero aunque decidí continuar con lo que tenía previsto, pude poco desde mi deprimente estado de ánimo con el cual acompañé el resto del acto en otra sintonía. Mi única capacidad de regis-

tro se abocó a las generalidades y a efectuar, de manera espontánea, un veloz relevamiento sobre otras reacciones (de aceptación o rechazo) de los demás hacia mí, relevamiento que comenzó estando yo de pie al fondo de la Catedral. No era la primera vez que asistía a un oficio católico como “observadora plena”<sup>10</sup>, pero mi ascendencia judía nunca había sido objetada por los veteranos, militares o civiles. En todo caso, estaba más preocupada por la acusación explícita de la mujer de Carlos: cualquier gesto me parecía un indicio crucial (uno es puro Goffman en estas circunstancias!). El incidente me había hiper-sensibilizado y me auto-observaba mis actos como si me colgara la campanilla medieval de los leprosos ... más que el Magen David de los hebreos: toda pregunta mía más allá del “—cómo andás?” podía confirmar “mi espionaje”.

Así transcurrió la marcha y el acto final. Otro veterano me presentó a una joven estudiante que se había acercado “para conocer la situación de los ex-combatientes”. Mientras él se alejaba con los suyos, me quedé conversando con ella y fui, irónicamente, la última en irme de donde me habían echado.

## **Ventajas y desventajas de ser un antropólogo nativo**

Desde una perspectiva metodológica y técnica tradicional en las ciencias sociales, lo ocurrido debería interpretarse como un obstáculo a la investigación: o yo me había equivocado, o Carlos y su mujer no eran “buenos informantes”. La solución sería, según esta perspectiva, sobreponerse al traspie, seguir con quien desee ayudarnos, cambiar de tema o, como solemos hacer los antropólogos, mudarse ‘de localidad’. Pero estas soluciones prácticas soslayan la cuestión teórico-metodológica acerca de cómo y dónde producimos conocimiento los antropólogos, y qué lugar tiene en dicho proceso lo que sucede en el campo. Al esquivar el problema contribuimos a consolidar la ficción fundacional pero oculta del trabajo de campo antropológico: que el etnógrafo sea -y deba ser— extraño a la realidad

que estudia, de donde tarde o temprano partirá, hace que su experiencia de campo sea sólo un simulacro de convivencia. Su transitoria presencia en la “aldea” y sus concesiones ante formas de vida muy distintas de las suyas, le permiten superar los contratiempos y “seguir con su trabajo”. Este posicionamiento, que ha merecido la mirada crítica de algunos autores en volúmenes o artículos dedicados a narrar los avatares del campo<sup>9</sup>, lleva implícita otra cuestión: qué tipo de conocimiento genera un incidente como éste? Y cómo podemos interrogarlo?

Cuando, casi compulsivamente, decidí “escribir algo” sobre lo ocurrido, comencé a preguntarme el por qué de la expulsión. Lo mismo hice en una ronda de consultas a otros veteranos y colegas que me dieron sus pareceres, pero en todas sus respuestas pude reconocer un patrón similar que no decía más que lo que yo, como ciudadana argentina, podía esperar. Obviamente, me resultaba imposible – y vano – sumergirme en las honduras psicológicas de la mujer de Carlos para conocer las verdaderas causas de su reacción. La cuestión, entonces, no era preguntar “por qué” me habían expulsado, sino primero “cómo” lo habían hecho y, segundo, qué podía aprender yo del episodio para mi investigación. Como mi objeto de conocimiento trataba sobre la memoria histórica de la nacionalidad, decidí interrogar sobre esto al incidente. Pero esa interrogación requería dos mediaciones: una, que me hablara del lugar de la nacionalidad en la metodología etnográfica de campo (la que yo practicaba), y otra, que me explicara cómo vincular la realidad social que encontraba en el campo y la mía propia, con los términos teóricos de mi investigación. La primera mediación la busqué en el debate sobre el “antropólogo nativo”; la segunda, en los conceptos y usos de “reflexividad”.

Fue Bronislaw Malinowski, con su prosa naturalista, quien estableció el conocimiento del “punto de vista del nativo” como definitorio del “metier” del antropólogo (1922). Desde fines del siglo XIX, la antropología se había volcado al estudio intensivo de culturas diversas a la del investigador, identificándose a ésta con la cultura euro-occidental propia de los esta-

dos-nación industrializados del 'centro' mundial: la diversidad de Otros contrastaba con homogéneos Sí Mismos (o acaso no daba igual que Malinowski fuera polaco o inglés?). El trabajo de campo basado en la estadía prolongada y en la interacción directa cara-a-cara con los "miembros de una cultura", se transformó en la experiencia más totalizadora y distintiva de los antropólogos, el lugar de la producción de su saber, y el medio de legitimarlo. El conocimiento del Otro redundaría en el conocimiento no etnocéntrico de la sociedad humana en su pluralidad, siempre que se observen ciertas premisas: distanciamiento geográfico y cultural; soledad de sentidos familiares; tabla rasa valorativa y una (casi) completa resocialización para acceder al punto de vista del nativo con el único presupuesto admisible: el de la Ciencia Natural<sup>12</sup>.

Un profundo cuestionamiento a esta postura resultó de la encrucijada histórica de fines de los 60. Con la caída del orden colonial que había engendrado la experiencia antropológica, se inició un nutrido debate acerca de la pertinencia de "hacer antropología" en la propia sociedad. Los nuevos gobiernos contaban ya con sus propios intelectuales, muchos de ellos entrenados en las academias centrales; además, los antropólogos metropolitanos no eran ya bienvenidos en las ex-colonias<sup>13</sup>. Y lo que hasta entonces había sido una situación de hecho (irse lejos, donde se encontraba el salvaje en su ambiente natural), se convirtió en objeto premeditado de justificación teórico-epistemológica. Quienes, por un lado, abogaban por una antropología en contextos exóticos, en su mayoría provenientes de la academia occidental, argumentaban que el contraste cultural promueve la curiosidad y la percepción, garantiza un conocimiento científico neutral y desprejuiciado, y que el desinterés en competir por recursos locales resulta en la equidistancia del investigador extranjero con los distintos sectores que componen la comunidad estudiada<sup>14</sup>.

La definición malinowskiana planteaba ciertas contradicciones entre una perspectiva naturalista y el aprendizaje del punto de vista nativo, pues si el fin del antropólogo es conocer ese punto de vista, no abrevia acaso el

nigeriano – trabajando en Nigeria – o el francés – trabajando en Francia – el camino a recorrer? Quienes auspiciaban la investigación en la propia sociedad afirmaban que una cosa es conocer una cultura, y otra haberla vivido<sup>15</sup>; que el shock cultural es un obstáculo innecesario y, además, una metáfora inadecuada que reemplaza con una desorientación artificial y pasajera lo que debiera ser un estado de desorientación crónica y metódica o de extrañamiento<sup>16</sup>, y que estudiar la propia sociedad tiene varias ventajas: el antropólogo nativo no debe atravesar los complicados vericuetos para acceder a la comunidad, ni demorar su focalización temática, ni aprender la lengua nativa, que un extraño conocerá siempre imperfectamente<sup>17</sup>; su pertenencia al grupo no introduce alteraciones significativas, lo cual contribuye a generar una interacción más fluída y propicia para la observación participante; el antropólogo nativo rara vez cae presa de los estereotipos que pesan sobre la población pues está en mejores condiciones para penetrar la vida real, en vez de obnubilarse con las idealizaciones que los sujetos suelen presentar de sí<sup>18</sup>.

A pesar de su oposición aparente, ambas posturas coinciden en que los antropólogos extranjeros o los nativos pueden reconocer lógicas y categorías locales, asegurándose un acceso no mediado al mundo social, sea manteniendo la distancia, como pretenden los ‘externalistas’, sea fundiéndose con la realidad que estudian, como dicen los ‘nativistas’. El empirismo ingenuo que subyace a las afirmaciones de quienes abogan por una antropología nativa con tal de lograr una menor distorsión de lo observado y una mayor invisibilidad del investigador en el campo, es casi idéntico al de quienes sostienen que sólo una mirada externa puede captar lo real científica y desinteresadamente. Las ilusiones positivistas y naturalistas han sido examinadas por varios autores<sup>19</sup>.

Del debate ha quedado, sin embargo, la puesta en cuestión del lugar de la “persona” del investigador en el proceso de conocimiento. En tanto que principal instrumento de investigación y término implícito de comparación intercultural, el etnógrafo es además de un ser académico, el miembro de una sociedad. Las primeras elaboraciones acerca de la coexistencia entre

ambas dimensiones en el curso de la investigación provinieron, no casualmente, de antropólogos cuyas personas sociales eran subalternas en sus respectivas sociedades. Las elaboraciones de mujeres y miembros de las llamadas “minorías”<sup>20</sup> plantean críticamente no sólo la incorporación de la persona del investigador al producto de la investigación sino, precisamente, los límites de la “natividad” en sociedades supuestamente democráticas y homogéneas. En qué medida, por ejemplo, un investigador negro de clase media norteamericana es “nativo” en una nación escindida por el racismo?<sup>21</sup> O una antropóloga feminista que estudia los movimientos pro y anti-abortistas, es nativa sólo por compartir la nacionalidad de los miembros de ambos grupos?<sup>22</sup> O una descendiente de emigrantes japoneses<sup>23</sup> o Indios<sup>24</sup> es nativa del Japón o de la India? El antropólogo indio M.N.Srinivas podía indagar en los sistemas de producción agrícola, no en el sistema de castas siendo él Brahmán<sup>25</sup>.

Preguntar sobre “lo obvio” puede crear animosidad. Trabajar con sectores sociales y políticos antagónicos a los del investigador puede levantar sospechas en su grupo de pertenencia (familiar, político, etc) y derivar en su marginación. El antropólogo nativo está inserto en una red de relaciones que lo vinculan al panorama que va a estudiar de tal modo que no puede fingir desconocer sus reglas<sup>26</sup>. En suma, las categorías de “nativo y extranjero” no están dadas: su sentido proviene del contexto histórico y cultural específico de cada investigación. Pero, cómo descubrir ese sentido?

## Una mirada reflexiva

Algunos autores han calificado al trabajo de campo como diálogo y negociación que el texto etnográfico homogeneiza y silencia. Por eso la llamada “etnografía experimental”<sup>27</sup> intenta destacar las voces de resistencia y oposición del Otro al Sí Mismo, del Resto a Occidente, evitando que la pluma del investigador calle el disenso y lo anule para siempre<sup>28</sup>. Esta vertiente se ha dedicado a rescatar el Sí Mismo del etnógrafo, su persona socio-cultural (como Mujer, Euro-norteamericano, *halfy*<sup>29</sup>) de la tentación mimética con el

campo y de la tendencia estereotipadora de Occidente<sup>30</sup>. Es el etnógrafo quien al describir constituye lo real, aunque el mundo real siga allí para ser interpretado. Según esta acepción de la reflexividad, el etnógrafo despliega su autoconciencia en el texto, introduce múltiples voces sin subsumirlas a la propia, y explica cómo ha construido lo real en su argumento<sup>31</sup>. Sin embargo, como nota Graham Watson, esta visión no desafía a la ontología realista, pues no concibe lo real como coproducido por investigador e investigados. La recuperación teórica de la plurivocalidad sigue pendiente.

El concepto de reflexividad proveniente de la etnometodología aspiraba a poner fin a las pretensiones positivistas de la invisibilidad del investigador en el campo, de la exhumación automática de la perspectiva de los actores, y de las garantías absolutas de veracidad y neutralidad en la obtención de la información a través de instrumentos técnicos de vasta complejidad. Esta noción de reflexividad se contrapone tanto a la teoría de la correspondencia, según la cual un informe de la realidad reproduce (o corresponde a) la realidad ‘tal cual es’, como a la constitución subjetiva de la realidad social. Según han mostrado Harold Garfinkel (1967) y sus continuadores, los análisis de la realidad social y la realidad descripta se constituyen mutuamente, porque esas descripciones (accounts) “están hechas de expresiones cuyo sentido deriva del ámbito” descripto<sup>32</sup>. La reflexividad no es cualidad sólo de algunos enunciados, prácticas, o líneas teóricas, sino de toda realidad social, incluyendo a la académica<sup>33</sup>. Tanto las descripciones e interpretaciones analíticas como las del sentido común, son contexto-dependientes (indexicales), no inmanentes ni exteriores a lo que describen e interpretan. Los recursos académicos para establecer el vínculo entre investigador y sujetos de estudio – técnicas, métodos, etc.– son, para una antropología reflexiva, más que una mera herramienta para conocer a los sujetos, el lugar mismo donde se produce ese conocimiento. Parafraseando a Gadamer, el trabajo de campo no es un método sino “el proceso ontológico del discurso humano en operación, en el cual ... ‘la vida media a la vida’”<sup>34</sup>. Por eso no basta con declarar las técnicas em-

pleadas, la extensión de la estadía, y narrar aquí y allá alguna anécdota. Es imprescindible integrar analíticamente esas instancias al objeto teórico de la investigación, porque aquéllas nos hablan de él<sup>35</sup>.

Ni el investigador es un observador externo a la realidad que estudia, ni los sujetos ni el investigador “están” en un lugar no-interpretado. Marilyn Strathern define a la “auto-antropología” como aquella “que se lleva a cabo en el contexto social que la ha producido”<sup>36</sup>. La cuestión no es si las credenciales del investigador coinciden con las de los informantes, sino saber “si existe continuidad cultural entre los productos de su labor y lo que la gente en la sociedad estudiada produce en términos de explicaciones de sí misma”<sup>37</sup>. Strathern propone el concepto de “reflexividad conceptual” que no se limita a un despliegue de la sensibilidad individual del investigador, sino que concierne al “proceso antropológico de ‘conocimiento’ (que) se erige sobre conceptos que pertenecen también a la sociedad y cultura bajo estudio”<sup>38</sup> que el investigador proceda del mismo mundo social que los sujetos no garantiza que sea capaz de identificar las discontinuidades entre la comprensión indígena y los conceptos analíticos, ni que adopte los géneros culturales apropiados para expresar su interpretación<sup>39</sup>.

Aplicar esta perspectiva al incidente me permitió develar parte de mi perplejidad, no para acceder a las razones íntimas y personales por las cuales Carlos y su mujer obraron y pensaron como lo hicieron (p.e., fines políticos, celos personales), sino porque me ayudó a entender el sentido de la acusación con la cual ellos me hacían partícipe de sus memorias del 82, poniendo de manifiesto su concepto de Malvinas y de la Nación Argentina. Asimismo, al verme acusada mientras hacía trabajo de campo en mi propio país y sobre mi propia nacionalidad, pude revisar qué es, en la Argentina, ser un antropólogo nativo. Pero para esto necesité prestar atención al contenido del discurso acusador y al contexto que resultó del incidente. Era ese contexto, producto de mi mundo social y el de los sujetos de mi investigación, el que daría nuevo sentido a las categorías de ‘nativo’ y de ‘extranjero’ que yo traía conmigo; era esa tercera instancia gestada

en el encuentro etnográfico en el campo<sup>40</sup> la que me permitiría comprender, más cabalmente, cómo los argentinos recordamos Malvinas.

## La reflexividad de un incidente

El incidente comenzó, aquel 2 de abril, con una orden (“mantenete lejos de los ex-combatientes y de mi marido”), una acusación (yo era “gente de inteligencia”) y una amenaza (“cuidate” que vas a perder tu “empleo”) que transitaban de una esposa a una mujer, en un acto público de hombres.

Mi primera sorpresa fue la evidente (al menos, para mí) falsedad de la acusación. Podía entender la sospecha, pero no que se expresara como un hecho confirmado. Como ciudadana argentina recordaba que “los servicios” eran una temible y oscura rama del Estado dedicada a la contra-insurgencia y a la persecución política. Mis recuerdos se remontaban al clima latinoamericano propio de la mundialización de la Guerra Fría, cuando la Doctrina de Seguridad Nacional comenzó a predicar desde la segunda mitad de los años 50, la ubicuidad de los campos de batalla entre el “imperialismo capitalista” y el “comunismo internacional”, y la internalización de los conflictos hemisféricos también en la Argentina<sup>41</sup>. Con la sucesión de períodos represivos y proscriptivos, antropólogos y científicos sociales argentinos fueron visualizados por los regímenes de facto como agitadores de izquierda contra ‘el orden constituido’, y tratados en consecuencia.

Pero esta imagen era incongruente con las palabras de la mujer de Carlos, que me hacían objeto de una acusación tradicional a los antropólogos<sup>42</sup>, pero no en la Argentina sino en Asia, Africa y América Latina ni bien se establecieron las áreas de influencia Este-Oeste tras la Segunda Guerra Mundial: pertenecer a un servicio de inteligencia internacional. Más aún, luego de las violentas guerras de liberación de los nuevos países asiáticos y africanos, el “agente de inteligencia” se transformó en un argumento corriente para ahuyentar a los antropólogos extranjeros<sup>43</sup>. Pero tampoco era éste mi caso, no sólo porque se me había dado inicial colaboración, sino porque sabiéndose desde el principio que yo había estudiado en los

EE.UU., no se me identificaba como agente de la CIA o alguna entidad similar, sino como del Servicio de Inteligencia del Estado (SIDE).

Vale la pena aclarar que por las características del trabajo de campo etnográfico, con su observación participante y entrevistas no directivas, es bastante lógico y por eso tan frecuente identificar a los antropólogos con las redes de espionaje. Pero esta similitud suele plantearse al principio, no al finalizar la investigación.

La segunda incongruencia fue que mi expulsión estuvo a cargo de una de las pocas mujeres de esa organización de hombres, aunque yo hubiera tratado siempre y principalmente con ellos. No sólo se me expulsaba: me expulsaba una mujer a quien – como toda mujer – yo había percibido como subalterna en el centro<sup>44</sup>. Intimamente, calificué el suyo como un ataque de celos, como una iniciativa individual o un capricho “de género” contra una posible competencia femenina en su campo de acción. Pero esta explicación no era convincente, porque en nuestros primeros encuentros la mujer de Carlos había tenido una actitud amigable, y porque yo no frecuentaba el centro ni a su esposo desde hacía mucho tiempo. Interpretar el incidente como “un ataque de celos femeninos” requiere aún otra pregunta: por qué serían los celos una forma legítima y creíble de promover mi alejamiento? Y por qué la mujer de Carlos expresaría sus celos en términos de espionaje oficial?

Una tercer incongruencia fue que quien pretendía mantener alejados del centro a “los servicios”, me amenazaba con perder mi supuesto trabajo. Pero cómo haría ella para que su amenaza fuera plausible, sin contar simultáneamente con algún acceso cierto a mis “empleadores”? Al cabo de la amenaza yo no sabía si quien me hablaba lo hacía en calidad de adversaria o representante de “inteligencia”.

En suma, una falsa acusación que vi plagada de contradicciones sólo me permitió, en ese momento, contraargumentar que ella estaba “en pedo”, pero sospeché que había algo más, por lo que intenté analizar ciertos aspectos del acto en relación a mi incidente.

Ese acto del 2 de abril era público. Cualquiera (incluso yo) podía asistir. La invitación por afiches ubicados en los puntos más concurridos de

Buenos Aires sugería que se aspiraba a reunir un público masivo y popular al que la dirigencia supone más consustanciado con el ideal de Malvinas, que las clases medias y altas. Pero más que la mera convocatoria, los militantes ven a estos actos como vehículos de “malvinización”, generadores de conciencia nacional. La malvinización apunta en especial al porteño de quien los veteranos recuerdan su frágil memoria y veloz pasaje de la euforia inicial del 2 de abril, día de la recuperación, a la indiferencia posterior al 14 de junio, día de la rendición.

A diferencia de otras localidades del país, desde 1983 y cada 2 de abril Buenos Aires se transforma en sede de varios actos simultáneos convocados por distintos centros de ex-soldados. Estas ceremonias presentan algunas diferencias pero contrastan más marcadamente con los actos oficiales por Malvinas<sup>45</sup>. En primer lugar, y es el caso del CAVIM<sup>46</sup>, los veteranos se presentan como los “Protectores de la Argentina”<sup>47</sup>, según dice la letra de una marcha compuesta luego del conflicto y que los veteranos suelen entonar, adoptando una postura militante en la cual los observadores se transforman en participantes<sup>48</sup>. En segundo lugar, salvo excepciones, estos actos no siempre cuentan con el respaldo y la infraestructura oficial, p.e., para la iluminación nocturna del Monumento, para obtener la asistencia de la banda de música militar que acompañará al desfile, y en el acto final tocará el minuto de silencio y el himno nacional<sup>49</sup>. Esta diferenciación también alcanza a las FF.AA., pues los actos tampoco cuentan con presencia militar uniformada<sup>50</sup>. Tercero, los actos tienen una localización témporo-espacial diferente, pero complementaria, a la de los actos del Poder Ejecutivo, pues suceden fuera del horario de trabajo (generalmente al anochecer), en espacios públicos de la Ciudad de Buenos Aires, fuera de ámbitos castrenses<sup>51</sup>.

Esa localización fue particularmente elocuente aquel 2 de abril. La celebración consistió en una secuencia de eventos organizados en fases progresivas con ubicaciones móviles, y con participación diferencial de sus integrantes. Empezaba con una misa en la Catedral, donde los veteranos ocupaban un sitio preferencial frente al altar; seguía con un desfile, cuyo

cuerpo conformaban las delegaciones provinciales de ex-soldados, con simpatizantes y familiares detrás; y finalizaba con un acto ante el Monumento a los Caídos en el Atlántico Sur, en la Plaza San Martín – frente a la Torre de los Ingleses<sup>52</sup>– donde los ex-soldados ocuparon el pequeño escenario, pronunciaron discursos, integraron el grueso del auditorio e hicieron la ofrenda floral. El desfile partió de la Catedral, bordeó la Plaza de Mayo, pasó por el Ministerio de Acción Social, el de Economía, la Casa Rosada – sede del Poder Ejecutivo Nacional –, el Edificio Libertador – el Comando en Jefe del Ejército –, bordeó el centro financiero porteño y llegó al barrio de Retiro, a dos cuadras de la Cancillería, tres del Círculo Militar del Ejército, y cinco del Centro Naval y de la Fuerza Aérea. El desfile transitó por el Poder Ejecutivo.

Los protagonistas de este 2 de abril eran hombres civiles (entre ellos algunos suboficiales dados de baja o retirados) que habían participado en el conflicto (un 80 %), jóvenes nacionalistas y familiares de veteranos y de caídos, entre ellos varias mujeres. Los “veteranos” estaban encolumnados detrás de su respectiva delegación provincial, salvo miembros del CAVIM que abrían el desfile portando una corona, imprimían el ritmo general del acto, y marcaban el comienzo y finalización de cada actividad (coordinar la salida y la marcha de las delegaciones, hacer la locución, pronunciar el discurso central). Los asistentes veteranos presentaban una variada pero significativa indumentaria, pasando del traje al uniforme verdeoliva del infante de Ejército o de Marina. Quienes usaban ropa sport, agregaban alguna chaqueta, birrete, borseguíes, cinto o pantalón militar. Los veteranos exhibían sus medallas, algunas otorgadas por el Congreso de la Nación entre 1990 y 1992, otras por las FF.AA., sobre la izquierda del pecho. Algunas delegaciones combinaban la vestimenta informal con remeras uniformes diseñadas por el centro de veteranos correspondiente, y algún símbolo provincial – el escudo frecuentemente acoplado a las Islas. Pancartas, ponchos y el color de las boinas, eran otros distintivos de cada delegación.

Más que el “pueblo argentino” o el porteño indiferente, el principal interlocutor-destinatario del acto parecía ser el Estado Argentino y,

particularmente, el “Estado Federal” si se tiene en cuenta la presencia de las delegaciones provinciales en el centro político del país. Ese vínculo contradictorio con el Estado argentino como receptor y adversario remitía al gran artífice de la decisión de recuperar las Islas y el generador de una nueva identidad social que encarnarían los ex-soldados: los “ex-combatientes” y los “veteranos de guerra”. Pero remitía también al Estado en tanto que principal responsable de la caída de Puerto Argentino – capital de las Islas Malvinas y último bastión argentino en el conflicto –, de graves deficiencias en la conducción bélica, y de la primera “des-malvinización” al negarle a los veteranos los honores de quienes “defendieron a la Patria”. “Se nos escondió como a delincuentes” todos – civiles y militares – siempre recuerdan.

Las últimas ceremonias del 2 de abril convocadas por el CAVIM trataban, por eso, de invertir una derrota en victoria, y el ocultamiento inicial en un acto de presencia marchando por los puntos neurálgicos y políticamente más visibles de la Capital Federal, y por ende, de la Argentina. Los protagonistas del acto no estaban “en” el Estado pero provenían de él; se le ubicaban enfrente y enfatizaban los elementos que los diferenciaban adoptando algunas de sus formalidades, en un esfuerzo por transformar el sentido de la “gesta de Malvinas”, como suelen referir el intento de recuperación.

Confirmaban esta relación ambigua con el Estado argentino varios elementos: iniciar el acto en la Catedral, donde comienza buena parte de las celebraciones oficiales<sup>53</sup>; el desfile militar, y la indumentaria de los protagonistas; el discurso en el Monumento, donde un dirigente solicitaba medidas de reconocimiento al veterano de guerra y celebraba la concreción de otras en la esfera estatal; y dos expresiones en la acusación de la mujer de Carlos. Una fue su alusión a “ex-combatientes” en vez de “veteranos”, término éste que entre 1987 y 1988 se impuso al cronológicamente anterior de “ex-combatiente” en la mayoría de los centros (como el CAVIM) para transformar su temprana identidad de “chicos de la guerra”<sup>54</sup> en la de hombres que lucharon por su Patria. Asimismo, el término “veterano” ubica

a los ex-soldados bajo el mismo rótulo que a los cuadros militares que asistieron a las Islas. En vez, el “ex-combatiente” fue el primer término con que se designó, apenas terminado, a los conscriptos que participaron del conflicto; esa denominación tenía connotaciones de oposición al Estado y, sobre todo, al régimen del 82, por su autoritarismo y por su abuso de muchachos que con sus 18 años eran demasiado jóvenes para combatir. La otra expresión de ambigüedad era lo que identifiqué como “la tercer incongruencia”: la mujer de Carlos me amenazaba con “perder mi empleo en el Estado”, pero ella misma se erigía en portavoz de una organización donde “no queremos gente de inteligencia”. La amenaza sólo sería creíble de esgrimir algún poder al interior del Estado<sup>55</sup> (“vas a perder tu trabajo en inteligencia”).

La acusación de “servicio” me asimilaba a ese interlocutor/ adversario de una causa de Malvinas que los ex-soldados definían como nacida del Estado, pero que debía pertenecer a la sociedad civil. Los veteranos se erigían en sus portavoces ante el Estado, y en guardianes y recuperadores de la memoria civil y nacional ante “la sociedad”. De este juego dual participaban los leales a la causa, que estaban al servicio de la Nación; los indiferentes, que hacía más de diez años habían aplaudido la recuperación y que despertarían algún día de la “desmalvinización” o el olvido; y los traidores, que estaban lisa y llanamente contra la Patria y podían ser asimilados a algunos agentes del Estado nacional, como muchos Generales que comandaron las operaciones del 1982<sup>56</sup>. De estos tres grupos, sólo los traidores no tenían ni tendrán jamás derecho a celebrar la gloria del 2 de abril. Con su advertencia–amenaza y su actitud esquiva, Carlos y su mujer trataron de alejarme de la celebración y de las actividades realizadas por los leales a la Patria quienes, a diferencia de mí, la traidora, observaban una conducta coherente y, por eso, previsible.

Era lógico entonces que hubiera sido la mujer de Carlos, y no él u otro dirigente, quien me hubiera expulsado. Aunque para ellos yo representaba al Estado, mi identidad de género me hacía menos asible, y sólo permitía ubicarme en las sombras del poder. Había tenido ya ocasión de escuchar

decir a varios ex-soldados que reconocerían a “un servicio” mucho más fácilmente que a “una servicio”, y que si ellos estuvieran en el lugar del Estado (también!) enviarían a una mujer. Esto no se debería a la ausencia absoluta de mujeres en los centros de veteranos y las instituciones militares, sino probablemente a una caracterización cultural de lo femenino como pasional, potente e incontrolable<sup>57</sup>. Yo no era miembro de organización de veteranos alguna, no estaba emparentada con ningún veterano, vivo o muerto, ni me había unido sentimentalmente a ninguno de ellos<sup>58</sup>. Como andaba siempre sola, o bien alguien “me bancaba”<sup>59</sup> y yo me empecinaba en negarlo, o bien la información me pertenecía libérrimamente y cualquiera, según mis caprichos, podría ser su receptor. Quién sino otra mujer podría combatirme con mis propias armas?

Por eso, las interpretaciones de aquéllos que explicaron y restaron importancia al incidente atribuyéndolo a la idiosincracia personal o a los celos de una esposa, se justifican si se entiende lo femenino desde esta lógica sin negar – como yo había hecho al principio – la coherencia de las aparentes “incongruencias” de la mujer de Carlos. Tal es así que a los pocos días obtuve cierta confirmación, cuando fui a aclarar con Carlos lo ocurrido. Su primera reacción a mi protesta fue establecer una clara distinción entre él y su esposa: “– Vos sabés con quién estás hablando?”. Para luego aclararme que: “– Esta no es una organización de mujeres de veteranos, ni de esposas de veteranos. Es una organización de veteranos de guerra!”. Al concluir abruptamente nuestro breve intercambio admitió que ya hacía tiempo que todos tenían dudas sobre mi verdadera actividad. Confirmando lo dicho, aquellos otros a quienes conté el incidente (miembros o no del CAVIM) replicaron que no tenían nada que ocultar ni de mí ni de nadie, y que les daba igual que yo fuera o no servicio. Aceptaban mi individualidad pero no mi persona social, pues ninguno negó de plano la acusación.

Si por nuestro género la mujer de Carlos y yo ocupábamos una posición subalterna en la causa malvinera, había sin embargo una diferencia: su

femineidad estaba controlada por su marido y su organización; la mía, en cambio, andaba “suelta” de todo parentesco o afiliación institucional. Mi autonomía de partidos políticos, de hombres y de organizaciones, agudizaba un rol de por sí ya difuso como es la visualización pública del antropólogo como un profesional e investigador. Dado mi tenaz interés en Malvinas, no cabía yo en la categoría de “porteña indiferente”. Por mi independencia de los centros malvineros, tampoco era miembro de una facción opuesta. En tres años yo no había producido nada “útil” y “concreto” para bien de la causa, como Carlos varias veces me lo había solicitado, habiéndome limitado a conocer rostros y términos, a indagar en lo obvio y a merodear por centros y actos, en torno a una causa por la propia Patria que – como todo patriota sabe – no es necesario explicar ni analizar. Por descarte o por tenacidad, yo debía ser servicio.

Pero resta aún otra consideración. La ubicuidad de los servicios de inteligencia recuerda bastante a la de otro personaje que puede encontrarse – aunque no exclusivamente – en ciertas acusaciones en la sociedad argentina. Sólo un joven, que no fue a Malvinas pero sí estuvo ligado con el movimiento de veteranos y con Carlos, sugirió que la reacción suya y de su mujer podían responder a un prejuicio antisemita, a lo cual agregó inmediatamente que Carlos no podía hablar: tenía ascendencia judía.

El antisemitismo ha sido en la Argentina un tema recurrente de denuncia desde la Segunda Guerra Mundial, y de análisis académico desde el artículo señero de Gino Germani “Antisemitismo ideológico y antisemitismo tradicional” hasta la composición ideológica de los movimientos nacionalistas de derecha y de la instrucción doctrinaria de las FF.AA.<sup>60</sup>. Es probable que algún elemento antisemita haya recorrido las mentes de Carlos, de su mujer y de otros veteranos, ex-combatientes y militares profesionales a quienes conocí durante mi investigación pero, como dijo Clifford Geertz, la cultura es pública. Cabría pues preguntarse por qué no se exteriorizó en aquel o en otro momento previo durante mi trabajo de campo? Por qué les llevó

de dos a cuatro años “darse cuenta” de mi judeidad? Y, como en el caso de los celos, por qué después de haber cooperado conmigo la mujer de Carlos expresaría un tardío prejuicio étnico en términos de “inteligencia”?

Dada la ubicuidad con que las ideologías antisemitas creen identificar “lo judío” en el mundo financiero (el internacionalismo usurario capitalista) y en el político (el internacionalismo comunista), hubiera sido más coherente que se me acusara de pertenecer a un servicio internacional o extranjero (CIA o Mossad<sup>61</sup>), y no al SIDE local. Más oportuno hubiera sido que la acusación se produjera durante el gobierno de Alfonsín, al que sectores peronistas y nacionalistas de derecha calificaban como “la sinagoga Radical”, y no durante la gestión de Carlos S. Menem a quien, en todo caso, se sospechaba de “pro-islámico”<sup>62</sup>. Sin embargo, lo más importante de este punto no es negar la presencia del antisemitismo en la sociedad argentina (ni del anti-antisemitismo judío, especialmente tras los atentados a la Embajada de Israel en 1993 y al edificio de la AMIA, en 1994) ni descubrir en él la causa de mi expulsión, sino por el contrario, incorporarla a la lógica general del incidente.

Esto es factible porque si la lógica implícita en las palabras de la mujer de Carlos y en su contexto no es exclusiva de los veteranos, con su acusación yo pasaba a formar parte del modo en que muchos argentinos recordamos Malvinas: una gesta nacional en oposición a, pero surgida de, el Estado argentino. Esta concepción define una noción específica de nacionalidad donde “ser nativo” difiere de las concepciones expresadas en el debate antropológico tradicional. En la Argentina, la nacionalidad es una identidad acotada por y en disputa con el Estado, cuyas manifestaciones son tan ubíquas como en la tercer incongruencia en la amenaza de la mujer de Carlos y en la figura tradicional del judío como traidor y extranjero.

Podría hipotetizarse que, a diferencia de otros países donde su participación estuvo modelada por la esclavitud o la importación masiva de mano de obra, el Estado argentino ha sido el gran delineador de una nacionalidad homogénea, aunque no por eso carente de conflictos. La historia política de este siglo nos

ha enseñado a los argentinos a desenvolvemos en la confrontación interna donde el Estado ha sido el principal polo capitalizador de la violencia (entendida como “orden”, “represión” o “supresión”), una violencia que ha operado sobre las mismas bases sobre judíos y no judíos. La ausencia de los británicos de este artículo es análoga a su ausencia del incidente que protagonicé y de buena parte de las memorias argentinas sobre Malvinas. Esa ausencia es inversamente proporcional a la presencia del traidor, figura resultante de una historia político-institucional donde los enemigos internos (de la sociedad y/o del Estado y/o de la Nación) han dejado más deudos y “caídos” que las intervenciones imperiales. Esta definición sobre “ser nativo” en la Argentina vale por igual para antropólogos, ciudadanos y veteranos de guerra.

Por eso mis acusadores y yo entendimos lo mismo de la acusación de “servicio”: su connotación de mentira, deslealtad, engaño, el lado oscuro del Estado en nuestra historia. Pero lo más llamativo del incidente es que ese acuerdo fuera posible entre alguien como yo, contemporánea de la violencia política interna desde fines de los '60, y jóvenes cuyo primer recuerdo y vivencia adulta debía ser la única guerra internacional que protagonizó la Argentina en el siglo XX. Uno de los veteranos con quien comenté el incidente me confesó, tiempo después, que la misma noche de aquel 2 de abril la mujer de Carlos lo había advertido de mi secreta identidad. El veterano le aseguró que sabía cómo cuidarse, y me dijo, comprensivamente, que “— Hay que entenderla. A un pariente lo mató la subversión”. La asimilación entre acontecimientos tan distintos pone en escena la cuestión central: por qué en la conmemoración de una confrontación externa se reavivó un conflicto entre enemigos internos?

## **Palabras ... finales?**

Si algo queda claro de este incidente son los límites inciertos entre el Estado y la Sociedad, entre el carácter nacional e internacional de un conflicto, entre civiles y militares, y entre una antropóloga nativa y una no-nativa o traidora. Estas ambigüedades, que en un principio se me aparecían como

“incongruencias”, fueron sumamente relevantes para redefinir el objeto de mi investigación – la memoria histórica de la nacionalidad argentina – al tiempo que esclarecían el incidente. Así, lejos de permanecer como una realidad cerrada en sí misma, o como un instrumento para obtener información, el trabajo de campo afecta y es afectado por las relaciones sociales que analizamos en nuestros objetos de investigación.

En otras palabras, la memoria histórica de la nacionalidad – mi objeto – era parte de mi proceso de conocimiento, y esto por dos razones: primero, por la reflexividad inherente a toda la realidad social, nos resulte o no familiar; y segundo, porque a dicho objeto se incorporaba mi pertenencia a la misma sociedad y nacionalidad que los veteranos. Pero, aunque compartiera con ellos esas formas de pensamiento y de reacción, no fue en virtud de esa común pertenencia que pude entender cómo terminé siendo excluída de mi nacionalidad en la celebración de una causa nacional, sino poniéndola en cuestión. Para esto fue necesario eludir tanto las respuestas “consoladoras” como las que recurren al ABC del buen etnógrafo.

Las causas que colegas, amigos, estudiantes y otros veteranos, asignaron al incidente – la mala intención de mis acusadores, a los celos de una esposa, a la tendencia ideológica de la organización, al antisemitismo de Carlos y su mujer, y a la pertenencia de mis acusadores a los mismos servicios a los que me acusaban de pertenecer – debían ser parte del incidente mismo, porque efectivamente me habían sido sugeridas en el mismo universo de significados del que procedía la acusación. Que este universo no era exclusivo de los veteranos de guerra, lo demostraron mis colegas, mis alumnos y mis amigos. Y si para mí como argentina y para otros investigadores sociales “ser servicio” significaba lo mismo que para mis acusadores, esto era porque ellos y nosotros operamos en la misma sociedad, bajo las mismas formas políticas, y con un similar concepto de nación. Era claro, entonces, que en aquellas alternativas de explicación se expresaban supuestos ocultos bajo un manto de familiaridad que todos, legos y antropólogos, habíamos naturalizado.

Cómo procedía esa naturalización? Dejando la nacionalidad incuestionada, bajo el supuesto de que compartir la nacionalidad con los

sujetos de estudio hace posible entablar una mayor confianza, y, por eso, permite al etnógrafo nativo superar más rápidamente algunos preconceptos que otros investigadores menos familiarizados con los sentidos comunes locales. De haberlo creído así – lo que sin duda ocurrió durante buena parte de mi investigación – no hubiera podido explicar el incidente sino en términos de ese sentido común sobre la nacionalidad, del que yo participaba vivencial y no analíticamente.

Por eso yo al principio, y mis diversos interlocutores solían devolver la acusación a los acusadores, a veces en términos personales (es una mujer celosa, son inseguros), a veces ideológico-sociales (son servicios, son antisemitas, tiene ascendencia judía, son “fachos”<sup>63</sup>). Pero esto, lejos de aclarar la cuestión, reforzaba el eje que aseguraba la continuidad de la disputa al soslayar lo casi evidente: que yo pudiera ser expulsada por pertenecer al SIDE, suponía la mera posibilidad de que, en un acto público por una causa nacional, pertenecer al organismo implicara ser un traidor sin derecho a celebrar.

Strathern señalaba que proceder del mismo mundo social que los sujetos no garantiza poder identificar las discontinuidades entre la comprensión indígena y los conceptos analíticos. Pero en este caso ocurría algo exactamente inverso: proceder del mismo mundo social que los sujetos no me garantizaba ser capaz de identificar las continuidades entre la comprensión indígena y mis conceptos indígenas bajo la apariencia de conceptos analíticos. Pero al desnaturalizar el supuesto de la común pertenencia a una misma nacionalidad, la “reflexividad conceptual” me ayudó a entender “en carne propia” un punto central en los debates acerca de las identidades etnonacionales.

Nada de todo esto hubiera salido a la luz de haber concluido rápidas lecciones metodológicas, como que lo tardío del incidente demostró mi fracaso en establecer “rapport” con mis informantes, mi incapacidad para explicar propósitos científicos y para realizar un buen trabajo de campo (todo lo cual es, además, posible). Pero las instancias de campo no son exámenes de buena metodología sino parte de las relaciones sociales que,

a veces, el investigador no puede revertir ni para la situación de investigación, ni “en beneficio de la ciencia y del saber”. Se ha dicho reiteradamente en la literatura antropológica sobre “el campo” que las vicisitudes impactan en las dos personas del investigador, la académica y la social. Pero lo que nosotros como investigadores escindimos con fines académicos, para nuestros interlocutores de campo no se encuentra dissociado. Es esto algo específico del contexto argentino?

Entre las enseñanzas que resultan de este incidente, una me parece crucial y concierne tanto al objeto de mi investigación como a la categoría metodológico-antropológica del “antropólogo nativo”. En su acusación, la mujer de Carlos no hizo más que llamar mi atención hacia un hecho evidente para todos los argentinos: el posicionamiento ambiguo de los veteranos de guerra en las esferas militar (estatal) y civil. “– Chau, Leopoldito!” saludaba a uno de ellos un vecino, aludiendo al comandante en jefe y presidente argentino durante el conflicto, General Leopoldo F. Galtieri (lo cual ponía a aquel veterano fuera de quicio). Esa ambigüedad nace, para este caso concreto, del requisito obligatorio – hasta 1994 – para la población adulta masculina y civil de prestar un año de servicio militar.

Los veteranos que se abocaron a la causa de Malvinas siguieron encarnando desde su regreso al continente la ambigüedad que en ellos introdujo la conscripción, ocupando una posición dual hacia el Estado y la Sociedad Civil. El incidente ofreció un claro ejemplo de esta ambigüedad en la tercer “incongruencia” de la mujer de Carlos. Cabe entonces re-preguntarse: por qué en la celebración de una causa nacional se acusaba a alguien por estar vinculado con el Estado, si los acusadores nacieron de sus entrañas? Y por qué se considera, casi se sobreentiende, que pertenecer a esa rama del Estado (el SIDE) es incompatible con la participación en una causa nacional? La respuesta sería equívoca si nos motivara a establecer distinciones claras, faltas éticas e “incongruencias” en los acusadores; debería, más bien, orientarnos a reconocer, por un lado, la historia de esa compleja y violenta relación entre Estado y sociedad, y por el otro, que esta ambigüedad es inherente a todos los procesos de construcción de las identidades etno-nacionales.

Por eso no creo que sea posible, ni satisfactorio, dirimir si los veteranos de guerra argentinos que participaron en la Guerra de Malvinas y en particular quienes me expulsaron pertenecen “a la sociedad civil” o “al Estado”, como han mostrado ya numerosos antropólogos en sus penosos intentos por establecer incontestables y definitivas categorías de lo “indígena” o lo “judío” o, para el caso que me ocupa aquí, de lo “nativo” y lo “extranjero”<sup>64</sup>. Todas las identidades sociales son necesariamente ambiguas, y es esa ambigüedad la que permite su manipulación. Si entendemos a la nacionalidad como un ejercicio de clasificaciones que reclama una construcción cultural de supuesta homogeneidad, y que opera en el marco del poder político<sup>65</sup>, es claro que los rótulos de “nacional” y “extranjero” son partes del marco donde se negocia quién es (buen) patriota, (buen) judío, o (buen) nativo, y quién es un traidor o un vendepatria.

Lo que debe llamarnos la atención en el contexto argentino son los términos en que se expresa y dirime la nacionalidad. En otras sociedades (Bolivia, Guyana, Nigeria, Sudáfrica o Canadá) factores étnicos como la lengua, la raza, la religión, la cultura, son suficientes para encarar el arduo proceso de negociación que establece la clasificación de pertenencias<sup>66</sup>. Pero en la Argentina éstas se expresan con referencia al Estado y no siempre, como quedó claro en la euforia pública de aquel 2 de abril de 1982, en oposición a él (por eso es lógico que la acusación de “judía” haya ocupado, si alguno, un muy segundo y silencioso plano). En su acusación, la mujer de Carlos pretendía dirimir mi nacionalidad en términos de mi lealtad, la que a todas luces se revelaba ilegítima porque, según ella, yo “hacía inteligencia”, obedecía al Estado y, por eso, me oponía a la Nación. Pero al amenazarme con “perder mi trabajo” se posicionaba a sí misma en la red de influencias oficiales. Y así como en el incidente el conflicto internacional por “Malvinas” se convirtió en un conflicto interno entre los celebrantes, así los veteranos podían vestir como la quintaesencia del poder estatal – el uniforme de las FF.AA.–, o construir un enemigo a partir de su lealtad a ese mismo Estado que los hizo “veteranos” en el Atlántico Sur.

Ahora bien: qué sucede con la “ciencia”? Por qué Carlos y su mujer (e implícitamente los demás veteranos) desconocieron mi “persona académica”? Algunos autores han sugerido que en la Argentina el campo político ha permeado hondamente el campo intelectual<sup>67</sup>. Carlos compartía la acusación de su mujer pero sabía muy bien qué hace un antropólogo. Lo suyo no era ignorancia, sino el recordatorio de que quizás fuera esa relación entre los dos campos lo que ha distinguido – y a veces no en el buen sentido – a la Antropología “nativa” argentina de las Antropologías realizadas en otros contextos, incluso latinoamericanos. Carlos señalaba así que la subordinación del campo académico al político había condicionado nuestra producción, nuestros términos teóricos, nuestros objetos de estudio – siempre me decía “– Que sirva para algo!” – y nuestras relaciones de campo.

\*\*\*

En aquel breve y último encuentro, Carlos hizo una informada analogía. Recordó que, aún como célebre antropóloga, Ruth Benedict había contribuido con *El Crisantemo y la Espada* a la victoria de los Estados Unidos sobre el Japón en la Segunda Guerra Mundial. Esa “contribución” podía haberse leído como “lealtad patriótica”, como militancia “democrática” o “anti-Nazi”, pero Carlos la convirtió en un acto de traición<sup>68</sup>. Probablemente su observación era en parte atinada, pero su lectura, aprendida en su primer curso de Antropología en la Universidad, era estrictamente argentina. Cerraba así toda posibilidad de discusión, negando el sentido de mi investigación, el valor del trabajo de campo etnográfico y la afiliación a mi nacionalidad. Quizás por eso decidí escribir estas páginas, el único final feliz que fui capaz de imaginar cuando vi rechazadas mis propias utopías de pertenencia y de unidad.

Agradezco los comentarios a versiones preliminares de este artículo, de Daniela Daniszewsky, Sabina Frederic, Daniel Liberman, Jorge Pilone, Elías Prudent, Eugenia Ruiz Bry, Mauricio Salas, y Virginia Vecchioli, y muy especialmente los de Patricia Durand, Claudia F. Guebel y Sergio E. Visacovsky, así como las ideas de Rolph Trouillot.

## Notas

- 1 Esta y otra versión preliminar presentada a las I Jornadas de Etnografía y métodos cualitativos, 9 y 10 de junio, 1994 (IDES -Buenos Aires), fueron realizadas con el apoyo de la Fundación Antorchas.
- 2 Investigadora de la Universidad de Buenos Aires y del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET).
- 3 Denominación inglesa del archipiélago de Malvinas, oficializada desde 1833.
- 4 Cito entre comillas los términos habituales con que la literatura sobre Malvinas y los veteranos suelen referirse a la historia del archipiélago y a los hechos de 1982.
- 5 Esta fecha, cuyo significado la mayoría de los argentinos desconoce, y que está peligrosamente próxima al día de la rendición de 1982 (14 de junio), remite a dos episodios relativos a la presencia española y rioplatense en las islas. El primero es la expulsión por la fuerza del asentamiento inglés Port Egmont en una pequeña isla al noroeste del archipiélago (Saunders). La expulsión fue instruida por el Gobernador de Buenos Aires, parte entonces del Virreynato del Perú, Francisco Bucarelli y Uruzúa, en 1770. El segundo corresponde a la fecha de firma del decreto con que el Gobernador de Buenos Aires ya independiente de España, General Martín Rodríguez, creaba en 1829 la Comandancia Política y Militar de las Islas Malvinas. El decreto generó la primera protesta formal de Inglaterra que se arrogaba el dominio del archipiélago (Groussac 1982; Destéfani 1982).
- 6 Como no es mi intención dañar la reputación de ninguno de los actores de este episodio, y como este artículo no guarda ningún reproche sino un acto de reconocimiento, he preferido modificar todo dato que permitiera identificar a los protagonistas reales del incidente y a sus organizaciones.
- 7 El cenotafio recibió esta denominación oficial hasta una refacción operada en 1994, a partir de la cual se llamó "Monumento a los Caídos en la Gesta de Malvinas y el Atlántico Sur".

- 8 Patricia E. Sánchez, comunicación oral, 1993.
- 9 Uno de los comentaristas al artículo de F. Henry afirma que la mejor forma de “demostrar” que uno no es lo que se le atribuye, es simplemente no serlo. Este concepto de “demostración” resulta inadecuado tanto en este incidente, como en las pautas de análisis que se proponen aquí.
- 10 Adler & Adler 1987.
- 11 Rabinow, 1977; Stoller & Olkes, 1987.
- 12 Lo cual no significa que Malinowski y muchos otros fueran uniformemente naturalistas: en sus etnografías esta perspectiva se encuentra en permanente tensión con aproximaciones de tipo interpretativo (Durham 1978; Guber 1994).
- 13 Messerschmidt 1981:9-10; Nash 1975.
- 14 Beattie, en Aguilar 1981:16-17.
- 15 Uchendu, en Aguilar 1981:20.
- 16 D.Nash en Aguilar 1981:17.
- 17 Nukunya en Aguilar 1981:19.
- 18 Aguilar 1981:16-21.
- 19 Entre ellos Holy 1984; Hammersley y Atkinson 1983; Willis 1980.
- 20 Desde el *Return to laughter* de E.Bowen (seudónimo de L.Bohannon) – mucho más que desde Margaret Mead o Ruth Benedict– las mujeres fueron cada vez más explícitas en indicar la manipulación de sus status y roles en el campo, en relaciones sociales y de poder, generalmente asimétricas para ellas (Callaway 1992; ver también Mead 1970; Briggs 1970; Wax 1971; artículos en Golde 1970, Abu-Lughod 1988). Los hombres negros también puntualizaron la presencia de su ‘negritud’ en contextos familiares y exóticos, como hizo Delmos Jones en un barrio

negro de Denver, EE.UU., y en una población campesina tailandesa. Continuaron el debate los antropólogos de países coloniales educados profesionalmente en la Academia central (Altorki & El Solh; Mascarenhas-Keyes 1987; Razavi 1993, etc.).

- 21 Jones 1970.
- 22 Ginsburg 1990.
- 23 Kondo 1986.
- 24 Narayan 1993.
- 25 Aguilar 1981:21.
- 26 Ver Kondo 1986; Page 1988.
- 27 Marcus & Cushman 1982.
- 28 Dwyer 1982.
- 29 Una traducción aproximada sería “miti-y-miti” y se refiere a los descendientes de “nativo” y “extranjero” (Abu-Lughod 1991).
- 30 Uno de los ejemplos más exitosos en este sentido son las reflexiones sobre el trabajo de campo en Marruecos, de Paul Rabinow (1977).
- 31 Watson 1991:80-81.
- 32 Garfinkel 1967:79. Ver también Heritage (1991). Un uso similar y temprano, encuadrado en el enfoque Goffmaniano y sin referir explícitamente a “reflexividad” puede verse en Berreman 1962.
- 33 Ibid 30-31.

- 34 Gadamer en Giddens 1987:56.
- 35 Guber 1991.
- 36 Strathern 1987:17.
- 37 Ibid. Mi énfasis.
- 38 Ibid: 18.
- 39 Ibid.
- 40 Hastrup 1987.
- 41 López 1985, 1987.
- 42 Que estas sospechas están sumamente extendidas, lo demuestran, entre otros, Berreman 1968, Friedl 1970, Nader 1970, y Wax 1971.
- 43 Las asociaciones nacionales e internacionales de antropólogos, por su parte, han venido bregando por el cumplimiento de la ética profesional, denunciando toda actividad de inteligencia y contrainsurgencia bajo cobertura antropológica [Ver F.Boas (1919) con respecto a la Primera Guerra; E.Wolf y J.Jorgensen (1968-70) con respecto a Tailandia y a Vietnam (Berreman 1991; Fluehr-Lobban 1991)].
- 44 Los casos que forjaron en mí esa idea fueron muchos. Por ejemplo, un ex-combatiente le contaba a otros en tono de festejo cómo otro compañero le había pedido a su mujer que se sacase la remera que llevaba puesta, con el nombre, el logo, y la leyenda de la organización, y se la diera como regalo a un camarada de otra provincia que estaba allí de visita. La mujer accedió al pedido pero no tenía nada a mano que ponerse.
- 45 Puede hacerse otra distinción entre los actos por Malvinas realizados por grupos políticos y por las organizaciones de veteranos. En general – aunque no necesariamente – estas últimas excluyen la representación partidaria a través de pancartas, cánticos, insignias y volantes.

- 46 Las ceremonias para el 2 de abril convocadas por otros centros y ligas de centros tienen, más bien, el tono de una tribuna y protesta social, con algunos momentos dramáticos en recuerdo a los caídos. Los pasajes marciales son pocos y breves.
- 47 “Veterano de Guerra” (marcha) de Juan Carlos Rodríguez Lobos.
- 48 Es este carácter celebratorio de la Patria la principal diferencia entre el 2 de abril y el 2 de mayo, hundimiento del Crucero Gral. Belgrano, o el 14 de junio, día de la rendición argentina en Puerto Argentino, dos fechas de duelo.
- 49 Se procede, sí, al corte de calles y a la interrupción del tránsito por la Policía Federal que a veces va abriendo el paso.
- 50 Con algunas excepciones, p.e. uno de los actos del décimo aniversario, en 1992.
- 51 Los actos oficiales suelen hacerse de mañana, en la Catedral Metropolitana o un santuario Católico relevante (p.e., la Basílica Nuestra Señora de Luján o la Iglesia Nuestra Señora de Stella Maris, patrona de los marinos, ubicada en el mismo edificio que la vicaría castrense), e incluyen, aunque no siempre, una revista de tropas en alguna unidad militar (p.e., RII Patricios).
- 52 Una especie de “Big Ben” que la realeza británica obsequió al gobierno argentino en el centenario del primer grito de independencia en el Río de la Plata (1810-1910).
- 53 Hasta la Constitución aprobada en 1995, el presidente de la Nación debía profesar la religión Católica Apostólica Romana.
- 54 Título de una película de Bebe Kamín, sobre texto de Kon.
- 55 Obviamente, no me consta que existan tales conexiones entre este centro o ella misma, y la inteligencia estatal.
- 56 Conversando en general de las desconfianzas que todo veterano guarda con respecto al resto de “la gente”, uno me había comentado, tiempo atrás,

- que “cómo no voy a desconfiar de vos si mis propios jefes me traicionaron en el campo de batalla?”.
- 57 Taylor 1979.
- 58 Cada vez que yo aparecía en un acto, ceremonia, o desfile, quienes no me conocían me preguntaban: “– tenés algún familiar que murió en Malvinas? – tu marido fue a Malvinas?”
- 59 Me respaldaba.
- 60 Navarro Gerassi 1968; Buchrucker 1987; Rock 1993. Para un enfoque distinto, ver McGee Deutsch & Dolkart 1993.
- 61 Lo cual efectivamente ocurrió con dos nacionalistas a quienes vi solamente quince minutos en un acto público, y que se me acercaron para pedirme las fotos de una misa por los caídos en Malvinas. Tiempo después supe qué le habían comentado a veteranos presentes que yo era del Mossad. Uno de ellos les respondió: – Alguien te preguntó algo?!”
- 62 En algunos círculos de viejos nacionalistas algunos se preguntaban: – Salimos de la sinagoga radical y nos metemos en la mezquita menemista?
- 63 Fascistas.
- 64 Varios “situacionistas” muestran esto claramente. Cada vez que preguntaban a Michael Moerman con qué grupo había trabajado en el campo, no sabía qué responder. La categoría de “Lue”, un grupo étnico tailandés, cambiaba con cada situación, al punto que a veces un Lue podía no ser Lue sino otra cosa.
- 65 Trouillot 1990:25.
- 66 El proceso es siempre arduo, hasta en la prístina y señera República de Sudáfrica cuando, antes de abolirse el apartheid, los sudafricanos de origen chino eran clasificados como “orientales” mientras que los japoneses eran “blancos honoríficos”.

- 67 Sigal 1991; Quattrocchi-Woisson 1992; Neiburg 1993, 1995.
- 68 “... veinticuatro días después (del bombardeo de Pearl Harbor) el American Anthropological Association se sumó al esfuerzo de la guerra. En su reunión anual del 31 de diciembre de 1941, la asociación aprobó la siguiente resolución: ‘Se resuelve que la AAA se ponga a disposición, y ponga a disposición del país, sus recursos y los conocimientos especializados de sus miembros, con el fin de una exitosa prosecución de la guerra’” (Fluehr-Lobban 1991:19. Mi traducción). Un grupo de antropólogos trabajó en la psicología de guerra, formando equipos interdisciplinarios con el Comité para la Moral Nacional y el Consejo de Relaciones Interculturales, entre ellos Gregory Bateson, Margaret Mead y Geoffrey Gorer (quien redactó el primer informe sobre “La estructura del carácter japonés y la propaganda” [1943]). Algunos reportes se centraron en cuestiones del “carácter nacional”. Desde la Oficina de Información de Guerra, Ruth Benedict comenzó a indagar sobre el carácter nacional de Tailandia y Burma, antes de preparar su estudio sobre la cultura japonesa que se publicó bajo el título de “El Crisantemo y la Espada”. La avanzada antropológica de “Cultura y Personalidad” prestó su activo esfuerzo para el entrenamiento de especialistas regionales, y Benedict alcanzó a conocer actividades e información de inteligencia relacionadas con movimientos guerrilleros y clandestinos contra el eje. Sin embargo, en ese entonces, no hubo desaprobación pública ni académica de tales actividades. Sólo dos décadas más tarde, ante la aparición de antropólogos involucrados en tareas de contrainsurgencia en Tailandia – la misma área que había estudiado Benedict– trajeron severos cuestionamientos a la disciplina (Ibid:19-20).

## Bibliografía

ABU-LUGHOD, L.

1988 “Fieldwork of a dutiful daughter”, in ALTORKI & EL-SOLH, pp. 139-61.

1991 “Writing against culture”, in FOX (ed.), pp. 137-62.

ADLER, P. & ADLER, P.

1987 *Membership roles in field research*, California, Sage Publications.

AGUILAR, J.L.

- 1981 "Insider research: an ethnography of a debate", in MESSERSCHMIDT, pp. 15-26.

ALTORKI, S. & EL-SOLH, C.F. (ed.)

- 1988 *Arab women in the field. Studying your own society*, Syracuse University Press.

BERREMAN, G.D.

- 1962 *Behind many masks*, Society for Applied Anthropology, vol. 4.  
1968 "Is Anthropology alive? Social responsibility in Social Anthropology", in *Current Anthropology* 9 (5):391-6.  
1975 *Desvendando máscaras sociais*, et. al., Rio de Janeiro, Livraria Francisco Alves Editora.  
1991 "Ethics versus 'realism' in Anthropology" in FLUEHR-LOBBAN (ed.), pp. 38-72.

BOAS, F.

- 1973 "Scientists as spies", in WEAVER, pp. 51-2.

BRIGGS, J.L.

- 1970 *Never in anger*, Cambridge, Harvard University Press.

BUCHRUCKER, C.

- 1987 *Nacionalismo y Peronismo – la Argentina en la crisis ideológica mundial (1927-1955)*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.

CALLAWAY, H.

- 1992 "Ethnography and experience: gender implications in fieldwork and texts", in OKELY & CALLAWAY (ed.), pp. 29-49.

DESTEFANI, L. H.

- 1982 *Malvinas, Georgias y Sandwich del Sur ante el conflicto con Gran Bretaña*, Buenos Aires, Edipress.

DEVEREUX, S. & HODDINOTT, J. (eds.)

sd *Fieldwork in developing countries*, Boulder, Colorado, Lynne Rienner Publishers, pp. 152-63.

DURHAM, E.

1978 *A Reconstituição da realidade*, São Paulo, Editora Ática.

DWYER, K.

1982 *Moroccan dialogues. Anthropology in question*, Waveland Press.

ELLEN, R.F. (ed.)

1984 *Ethnographic research. A guide of general conduct*, London, Academic Press.

FLUEHR-LOBBAN, C.

1991 "Ethics and Professionalism", in *Ethics and the profession of Anthropology*, FLUEHR-LOBBAN (ed.) Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

FOX, R.G. (ed.)

1991 *Recapturing Anthropology*, Santa Fe, New Mexico, School of American Research Press.

FRIEDL, E.

1970 "Fieldwork in a Greek village", in GOLDE P., ed., *Women in the field*, Chicago, Aldine Pub., pp. 193-217.

GARFINKEL, H.

1967 "What is ethnomethodology?", in *Studies in ethnomethodology*, New Jersey, Prentice-Hall, Englewood Cliffs.

GERMANI, G.

1968 "Antisemitismo ideológico y antisemitismo tradicional", in *La cuestión judía en la Argentina*, SEBRELI, J.J. (comp.) Buenos Aires, Editorial Tiempo Contemporáneo.

GIDDENS, A.

- 1987 *Las nuevas reglas del método sociológico*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- 1991 *La teoría social hoy*, in TURNER, J. et.al., México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes -Alianza Editorial.

GINSBURG, F.D.

- 1990 "Quand les indigènes sont nos voisins", in *Archive Europeens de Sociologie et Anthropologie*.

GOLDE, P. (ed.)

- 1970 *Women in the Field*, Chicago, Aldine Publishers.

GROUSSAC, P.

- 1982 *Las Islas Malvinas*, Buenos Aires, Lugar Editorial.

GUBER, R.

- 1991 *El salvaje metropolitano*, Buenos Aires, Editorial Legasa.
- 1994 "La relación oculta. Realismo y reflexividad en dos etnografías", in *Relaciones* (en prensa).

HAMMERSLEY, M. & ATKINSON, P.

- 1983 *Ethnography principles in practice*, London, Tavistock Publications.

HASTRUP, K.

- 1987 "The reality of Anthropology", in *Ethnos*, vol. III-IV (52): 287-300.

HENRY, F.

- 1966 "The role of the fieldworker in an explosive political situation", in *Current Anthropology* 7, pp. 5.

HERITAGE, J.C.

- 1991 "La etnometodología", in GIDDENS, TURNER, et.al. Op.cit.

HOBBSBAWM, E.

- 1990 *Nations and nationalism since 1780 – Programme, myth, reality*, Cambridge, Cambridge University Press.

HOLY, L.

- 1984 “Theory, methodology and research process”, in ELLEN, pp. 13-34.

JACKSON, A. (ed.)

- 1987 *Anthropology at home*, London and New York, Tavistock Publications.

JONES, D.

- 1970 “Towards a native Anthropology”, in *Human organization* 29, 4, Winter, pp. 251-9.

JORGENSEN, J.G.

- 1973 “On Ethics and Anthropology” in WEAVER (ed), pp. 19-61.

KON, D.

- 1982 *Los chicos de la guerra – Hablan los soldados que estuvieron en Malvinas*, Buenos Aires, Editorial Galerna.

KONDO, D.K.

- 1986 “Dissolution and reconstitution of self: implications for anthropological epistemology”, in *Cultural Anthropology* I, pp.74-87.

LOPEZ, E.

- 1985 “Doctrinas militares en Argentina: 1932-1980”, in MONETA, LOPEZ & ROMERO, pp. 101-43.

MARCUS, G. E. & CUSHMAN D.

- 1982 “Ethnographies as texts”, in *Annual Review of Anthropology* 11:25-69.

MASCARENHAS-KEYES, S.

- 1987 “The native anthropologist: constraints and strategies in research”, in *Anthropology at home*, JACKSON, A. (ed.) London, Tavistock Publications, pp. 180-95.

MCGEE DEUTSCH, S. & DOLKART, R.H. (eds.)

1993 *The Argentine Right*, Wilmington, Scholarly Resources.

MEAD, M.

1970 "The art and technology of fieldwork", in *Women in the field*, GOLDE P. (ed.), Chicago, Aldine Publishers, pp. 246-59.

MESSERSCHMIDT, D.A. (ed.)

1981 *Anthropologists at home in North America*, Cambridge, Cambridge University Press.

MOERMAN, M.

1965 "Who are the lue", in *American Anthropologist* 67:1215-30.

MONETA, C.J., LOPEZ E. & ROMERO A.

1985 *La reforma militar*, Buenos Aires, Editorial Legasa.

NADER, L.

1988 "Up the anthropologist: Perspectives gained from studying up", in COLE J.B. (ed.) *Anthropology for the Nineties*, New York, The Free Press.

NARAYAN, K.

1993 "How native is a 'native' anthropologist?", in *American anthropologist* 95(3):671-86.

NASH, J.

1975 "Nationalism and fieldwork", in *Annual Review of Anthropology* vol. 4, pp.225-45.

GERASSI, M. N.

1968 *Los Nacionalistas*, Buenos Aires, Editorial Jorge Alvarez.

NEIBURG, F.

1993 *La invención del peronismo y la constitución de la sociología en la Argentina*, Museu Nacional de Rio de Janeiro, programa de pós-graduação em Antropologia Social (ed. Mimeo), tese de doutorado.

- 1995 "Ciencias sociales y mitologías nacionales. La constitución de la sociología en la Argentina y la invención del peronismo", in *Desarrollo económico* 34(136):533-56.

OKELY, J.

- 1992 "Anthropology and autobiography: participatory experience and embodied knowledge", in *Anthropology & Autobiography*, OKELY J. & CALLAWAY, H. (eds.) London, Routledge, ASA Monographs 29:1-28.
- 1992 *Anthropology & autobiography*, and CALLAWAY, H. (eds.), London, Routledge, ASA Monographs 29.

PAGE, H.E.

- 1988 "Dialogic principles of interactive learning in the ethnographic relationship" in *Journal of Anthropological Research* 44(2):163-81.

QUATTROCCHI-WOISSON, D.

- 1992 *Un nationalisme de déracinés. L'Argentine pays malade de sa memoire*, Paris, Editions du CNRS.

RABINOW, P.

- 1977 *Reflections on fieldwork in Morocco*, Berkeley, CA, University of California Press.

RAZAVI, S.

- 1993 "Fieldwork in a familiar setting: the role of politics at the national, community and household levels", in DEVEREUX & HODDINOTT (eds.), pp. 152-63.

ROCK, D.

- 1993 *La Argentina autoritaria*, Buenos Aires, Ariel.

SIGAL, S.

- 1991 *Intelectuales y poder en la década del sesenta*, Buenos Aires, Puntosur editores.

STOLLER, P. & OLKES C.

- 1987 *In sorcery's shadow*, The University of Chicago Press.

STRATHERN, M.

- 1987 "The limits of auto-anthropology", in JACKSON, A. (ed.), *Anthropology at Home*, London, Tavistock Publications, pp. 16-37.

TAYLOR, J.M.

- 1979 *Eva Perón. The myths of a woman*, University of Chicago Press.

TROUILLOT, M.

- 1990 *Haití: state against nation. The origins & legacy of duvalierism*, New York, Monthly Review Press.

WATSON, G.

- 1987 "Make me reflexive. But not yet. Strategies for managing essential reflexivity in ethnographic discourse", in *Journal of anthropological research* 43(1):29-41.
- 1991 "Rewriting culture" in FOX (ed.), pp. 73-92.

WAX, R.H.

- 1971 *Doing fieldwork. Warnings and advice*, Chicago, The University of Chicago Press.

WEAVER, T. (ed.)

- 1973 *To see ourselves*, Glennville, Illinois, Scott Foresman.

WILLIS, P.

- 1980 "Notes on method", in HALL, S. (ed.), *Culture, Media, Language*, London, Hutchinson. Versión castellana in RINCUARE, *Dialogando* 2, 5-13.

WOLF, E. & JORGENSEN, J.

- 1973 "Letter to the student mobilization committee", in WEAVER (ed.), pp. 53-4.

ABSTRACT: In this paper I analyze an incident that occurred to me while doing fieldwork with Argentine veterans of the South Atlantic armed conflict between Argentina and Great Britain (1982). This incident casts some

light on my research object, on how Argentines recall the Malvinas War, and on a traditional debate in Social Anthropology referring to “native anthropologists.” My aim here is to show that fieldwork is a knowledge process that makes part of social reality; that an important part of this process takes place in the field, in the encounter among the researcher and his/her subjects; that knowledge can be deepened if social reality and fieldwork are analyzed reflexively, and if the researcher becomes his/her own informant.

KEY WORDS: reflexivity, fieldwork, subject-object relations, Malvinas war, Argentinian Anthropology.

Aceito para publicação em maio de 1995.



# Uma Categoria do Pensamento Antropológico: A Noção de Pessoa<sup>1</sup>

*Marcio Goldman<sup>2</sup>*  
*Museu Nacional – UFRJ*

RESUMO: A “noção de pessoa” é certamente uma das categorias mais recorrentes no corpo conceitual da antropologia social e cultural. Isso é tão verdadeiro que costumamos esquecer a grande quantidade de problemas que a noção transporta, bem como o fato de que seu sentido preciso parece variar muito de autor para autor. Partindo do texto clássico de Mauss a respeito do tema, este artigo pretende, por meio de um rápido histórico da questão, mapear alguns desses problemas e explicitar algumas dessas ambigüidades. Finalmente, novos caminhos são propostos visando a recuperação do potencial criativo que a “pessoa” sempre representou na reflexão antropológica, funcionando como meio para a elaboração de perspectivas alternativas acerca da diversidade social e cultural.

PALAVRAS-CHAVE: noção de pessoa, individualismo, história da antropologia.

“Uma magnífica resposta – mas qual era a pergunta?”. Eis como Steven Lukes (1985, p. 282) abre uma coletânea de ensaios a respeito do texto de Marcel Mauss que baliza praticamente todas as discussões contemporâneas em torno da “noção de pessoa”. De fato, já há algum tempo essa questão parece tão obviamente importante aos antropólogos que costumamos esquecer a enorme quantidade de problemas que se ocultam atrás da aparente simplicidade do tema. Dada a verdadeira proliferação de estudos acerca deste “objeto”, é curioso que Michel Cartry (1973, pp. 15-6) lamente o “estado de abandono” ao qual a antropologia social teria relegado a questão da pessoa depois dos trabalhos pioneiros de Lévy-Bruhl, Mauss e Leenhardt. Abandono cheio de riscos, segundo Cartry, uma vez que a não consideração do problema levaria a deixar de lado um aspecto sempre presente no “pensamento selvagem”, a saber, a “imagem do homem” que este necessariamente comportaria. Além disso, prossegue o autor, ao não investigar sistematicamente essa imagem, os antropólogos perderiam a capacidade de dar conta do modo pelo qual os grupos pensam as relações do homem com a natureza e as instituições sociais, abrindo as portas para a projeção de nossa própria noção de pessoa sobre as outras sociedades. Cometeríamos, assim, o pecado capital da disciplina, o etnocentrismo, aqui travestido de individualismo.

Mas o etnocentrismo tem suas artimanhas, e seria possível indagar se a insistência na questão não poderia refletir igualmente uma preocupação especificamente ocidental. Tudo indica que desde as “técnicas de si” na Grécia Antiga até os debates contemporâneos em torno dos dilemas da “identidade” – passando pela experiência cristã e pelas mais variadas formulações filosóficas –, o problema da pessoa, ou do indivíduo, jamais deixou de obcecar o Ocidente. E isso a despeito de todas as formas de valorização positivas, negativas, ambíguas ou supostamente neutras que nosso processo de individualização possa ter recebido. Que isso seja igualmente central para toda e qualquer sociedade é uma questão em aberto. Se há aqueles, como Cartry, que sustentam a presença universal da “pessoa”, outros (por exemplo, Carneiro da Cunha, 1979, p. 31) acreditam que a

noção não é absolutamente um invariante sociológico, e que às culturas que desenvolveram uma concepção desse tipo poderiam ser legitimamente opostas outras, para as quais o fato empírico da existência do indivíduo humano não teria recebido maior elaboração conceitual.

Os objetivos deste trabalho certamente não exigem uma resposta conclusiva a essa questão. Além disso, não se trata evidentemente de buscar propor uma nova conceituação da “pessoa” ou do que quer que se deseje designar com este termo. O que se pretende aqui é simplesmente elaborar um mapeamento do campo coberto por este debate. De qualquer forma, é claro que nenhum mapa pode se supor ingênuo, e a partir do que apresentarei talvez seja possível avançar uma problematização mais profunda do tema, bem como algumas indicações sobre como poderíamos proceder em relação a ele. Nesse sentido, a primeira constatação é que, se a “noção de pessoa” evidentemente varia de sociedade para sociedade, a noção desta noção não parece variar menos de antropólogo para antropólogo. Pessoa, personalidade, *persona*, máscara, papel, indivíduo, individualização, individualismo etc., são palavras empregadas ora como sinônimos ora como alternativas – ou ainda em oposição umas às outras. Isso provoca uma certa confusão terminológica que não tenho a menor pretensão de ser capaz de resolver, mas que vale a pena de toda forma tentar expor, uma vez que, como diz Paul Veyne (1978, p. 9), “a indiferença pelo debate sobre palavras se acompanha ordinariamente de uma confusão de idéias sobre a coisa”.

\* \* \*

É praticamente unanimidade entre os antropólogos situar o início do debate sobre a noção de pessoa em um texto um pouco enigmático de Marcel Mauss, escrito em 1938. *Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, aquela de Eu*, pretende testar e aplicar a hipótese durkheimiana de uma história social das categorias do espírito humano no nível das concepções acerca da própria individualidade. Trata-se de mos-

trar como, a partir de um fundo primitivo de indistinção, a noção de pessoa que conhecemos e à qual atribuímos erroneamente existência universal se destaca lentamente de seu enraizamento social para se constituir em categoria jurídica, moral e mesmo lógica. Do “personagem” primitivo, existente apenas enquanto encarnação de um ancestral, teríamos chegado, assim, à pessoa moderna, supostamente existente em si mesma – passando pelas etapas da *persona* latina, da pessoa cristã, do eu filosófico e da personalidade psicológica. Num certo sentido, portanto, o estudo é absolutamente durkheimiano. Mais do que isso, parece se esforçar por resolver uma questão um pouco incerta no pensamento do próprio Durkheim. Sua sociologia, como se sabe, postulava que a autonomização progressiva do indivíduo em face da totalidade social só poderia ser compreendida como um efeito do desenvolvimento da própria sociedade, que, ao se diferenciar internamente, permitiria a diferenciação concomitante de seus membros. No entanto, esse processo propriamente morfológico deve se fazer acompanhar pela elaboração de uma noção que o realize simultaneamente no plano das representações:

a evolução culmina na elaboração de uma representação racional da pessoa, de caráter monádico e independente [Beillevaire e Bensa, 1984:539].

Por outro lado, se a análise de Mauss cumpre esse objetivo durkheimiano, num outro sentido, o texto parece escapar dos quadros mais rígidos da escola sociológica francesa. Sob a evolução quase linear da noção de pessoa, o que acaba sendo revelado é a variação das representações sociais em torno do indivíduo humano. É verdade que Mauss tem o cuidado de distinguir o *sentimento*, o *conceito* e a *categoria* de pessoa, fazendo da última um privilégio ocidental. De qualquer forma, a atenção na oscilação dos sentimentos e conceitos não deixa de constituir uma radicalização do projeto mais geral da sociologia durkheimiana. O texto apresenta, portanto, duas vertentes, que poderíamos denominar muito precariamente de evolutiva e de relativista. É difícil, contudo, deixar de

concluir que, no espírito de Mauss, a primeira leva a melhor. Tudo se passa como se ele buscasse, através das incontestáveis variações a que a noção de pessoa está submetida ao longo da história e entre as sociedades, o caminho que teria conduzido ao pleno *reconhecimento* de uma essência dada confusamente desde o início – o que constitui, aliás, procedimento recorrente nas análises da escola sociológica francesa.

\* \* \*

Apesar de todas as homenagens, *A noção de pessoa...* não é, certamente, o primeiro texto da história da antropologia a abordar essa questão. O próprio Mauss (1927) já havia tratado do tema quase dez anos antes, por ocasião de um debate em torno do livro de Lévy-Bruhl, *A alma primitiva*, publicado em 1927. Livro que pretendia justamente estudar

como os homens que se convencionou chamar primitivos se representam sua própria individualidade [Lévy-Bruhl, 1927, Avant-Propos].

É claro que os princípios gerais adotados por Lévy-Bruhl não podiam permitir que traçasse uma evolução ou uma história no estilo da de Mauss. Para ele, não haveria nenhuma elaboração mais sofisticada a respeito do ser humano enquanto indivíduo nas sociedades primitivas, e o que se poderia apreender em suas representações é que este jamais é pensado independentemente do que o cerca, de suas roupas a seus antepassados reais ou míticos. O indivíduo não passaria de um “lugar de participações”, e, para compreender como chegamos a uma noção da pessoa em si, seria preciso abandonar o postulado de uma lenta evolução ascendente, substituindo-o pela hipótese de uma mutação de ordem mental que teria feito com que passássemos a ver seres individuais lá onde os primitivos enxergavam apenas relações e participações totais. É nesse espírito que, alguns anos mais tarde, Maurice Leenhardt (1947) empreenderá a investigação da *Pessoa e o mito no mundo melanésio*.

Mas é possível recuar mais um pouco. Num trabalho fascinante, Adam Kuper (1988) demonstrou que a elaboração de uma imagem das sociedades ditas primitivas, bem como das “tradicionais”, cumpriu a função política e intelectual de permitir o desenvolvimento de imagens da “sociedade moderna”, de nossa própria cultura. Através de um curioso jogo de espelhos, partia-se de uma concepção mais ou menos implícita da sociedade ocidental, encontrava-se nos primitivos o inverso dessa estrutura, e confirmavam-se, assim, nossa originalidade e superioridade. Desse modo, desde 1861, Maine pôde opor o “contratualismo” do Ocidente ao caráter estatutário das sociedades primitivas e tradicionais. À imersão do indivíduo no grupo e nas relações sociais, nossa cultura teria contraposto, a partir do Direito romano, a livre associação de *indivíduos*. Lembremos que Mauss situava seu trabalho sobre a pessoa na esfera do Direito e da moral e que Maine era um jurista preocupado em provar a inviabilidade da aplicação direta da legislação britânica na Índia: baseada no contratualismo e no utilitarismo, como poderia funcionar em uma sociedade que não saberia reconhecer conceitualmente o indivíduo? *Status* e *Contrato* são efetivamente outros nomes para o que se costuma designar por sociedade e indivíduo. Nesse sentido, haveria ainda muito a dizer sobre o papel da sociedade hindu na constituição e no desenvolvimento do pensamento antropológico, bem como sobre os aspectos morais e jurídicos que marcam a emergência deste último.

De qualquer forma, não se trata de negar que o texto de Mauss constitua um marco decisivo dos estudos sobre a pessoa. Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro buscam situá-lo na origem de uma das duas vertentes que distinguem na contribuição antropológica sobre o tema. Seria preciso acrescentar apenas que, como vimos, o próprio trabalho de Mauss apresenta dois aspectos, o evolutivo e o relativista. É certamente no segundo que se pensa quando se afirma o pano de fundo maussiano dos estudos das

noções de pessoa enquanto categorias de pensamento nativas – explícitas ou implícitas –, enquanto, portanto, construções culturalmente variáveis [Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro, 1979, p. 5].

A inclusão da obra de Louis Dumont nessa vertente só me parece pertinente, contudo, se admitirmos, como tentarei mostrar adiante, que seus trabalhos se ancoram no aspecto evolutivo do texto de Mauss – mais do que no relativista, em todo caso. Antes, porém, cumpre deter-se um pouco nos estudos acerca da variabilidade cultural das noções de pessoa.

Além do já mencionado trabalho de Leenhardt – que aliava à inspiração maussiana princípios tomados a Lévy-Bruhl –, esses estudos parecem ter se desenvolvido especialmente entre os africanistas franceses, a partir da obra de Marcel Griaule, e, numa perspectiva mais histórica, em torno do pensamento de I. Meyerson. Para Griaule, a pessoa é o

problema central: o estudo de todas as populações da Terra conduz finalmente a um estudo da pessoa. Qualquer que seja a idéia que se faça de uma sociedade, quaisquer que sejam as relações reais ou imaginárias que os indivíduos ou as comunidades sustentem, permanece que a noção de pessoa é central, que está presente em todas as instituições, representações e ritos, e que é mesmo, freqüentemente, seu objeto principal [citado em Dieterlen, 1973:11].

Dado o pressuposto central da etnografia de Griaule – “(...) a estrutura do social está determinada pelas concepções religiosas (Bastide, 1973:370) –, compreende-se que essa perspectiva tenha se conduzido de modo particular por meio do qual cada sociedade ou grupo social concebe e articula sua noção de pessoa. É curioso observar igualmente que esse tipo de análise se desenvolveu especialmente em relação às sociedades africanas e, no Brasil, a respeito dos chamados cultos afro-brasileiros. Foi apenas bem mais recentemente que se sustentou a necessidade de aplicá-lo a outras culturas, em especial aos grupos indígenas sul-americanos (cf. Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro, 1979).

Os trabalhos inspirados por Meyerson, por sua vez, poderiam ser encarados como ocupando uma posição intermediária entre aqueles que buscam analisar a variedade empírica das noções de pessoa e os que tentam enquadrar tais noções em moldes históricos mais ou menos evolutivos:

A pessoa, com efeito, não é um estado simples e uno, um fato primitivo, um dado imediato: ela é mediata, construída, complexa. Não é uma categoria imutável, eterna ao homem: é uma função que se elaborou diferentemente através da história e que continua a se elaborar sob nossos olhos [Meyerson, 1973:8].

Ora, se a posição do próprio Meyerson parece mais próxima do programa evolutivo traçado por Mauss, a maior parte dos trabalhos que reclamam uma inspiração direta ou indireta em seu pensamento se assemelha mais a uma versão histórica daquilo que Griaule e seus seguidores efetuaram na ordem geográfica e etnográfica (cf. Vernant, 1973, por exemplo).

\* \* \*

Como afirmei acima – e ao contrário do que sustentam diversos comentaristas (por exemplo, Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro, 1979:5; Duarte, 1986:40), inclusive o próprio autor (Dumont, 1979:24, nota 3a) –, não creio que a contribuição de Dumont possa ser inscrita sem problemas na vertente do pensamento de Mauss que denominei precariamente de relativista. Sustentar que deriva mais da vertente evolutiva pode, contudo, dar margem a mal-entendidos que cumpre tentar esclarecer. Como se sabe, o alvo inicial de Dumont é a pretensa universalidade da noção de indivíduo. Para atacá-la, distingue o indivíduo empírico e universal, mas “infra-sociológico”, do “indivíduo-valor”, específico da nossa tradição cultural. A questão do indivíduo, ou da pessoa, é assim transposta para a de uma ideologia que a instauraria como valor dominante. De fato, o verdadeiro problema de Dumont não é o “indivíduo”, mas o “individualismo”, essa crença que

a humanidade é constituída de homens, e cada um desses homens é concebido como apresentando, a despeito de sua particularidade e fora dela, a essência da humanidade [Dumont, 1979:17].

### Crença ou ideologia a opor-se ao “holismo”,

o acento é posto sobre a sociedade em seu conjunto, como Homem coletivo. O ideal se define pela organização da sociedade em vista de seus fins [e não em vista da felicidade individual]; trata-se antes de tudo de ordem, de hierarquia, cada homem particular devendo contribuir em seu lugar para a ordem global e a justiça consistindo em proporcionar as funções sociais em relação ao conjunto [Dumont, 1979:23].

Do ponto de vista da ideologia – que Dumont define de modo abrangente como “um conjunto mais ou menos social de idéias e valores” (Dumont, 1979:15, nota 1<sup>a</sup>), sustentando ao mesmo tempo que constitui o objeto privilegiado da análise antropológica (Dumont, 1979, p. 15) –, o individualismo ocidental moderno contrastaria com o holismo tradicional. Tudo se passa então como se Dumont aprofundasse a vertente inaugurada por Mauss, desvendando o caráter especificamente moderno da categoria de pessoa, o “indivíduo-valor” em seus próprios termos. No entanto, como observamos, a posição de Mauss sugere que o processo de emergência da pessoa corresponde ao desenvolvimento de um princípio contido desde o início, de forma implícita, no que poderíamos denominar “formas elementares da individualidade”. Dumont, ao contrário, não se cansa de denunciar o caráter artificialista do individualismo contemporâneo (Dumont, 1979:23), chegando mesmo a pressupor que, longe de termos abolido a hierarquia, como acreditamos, o que fizemos foi simplesmente passar a submeter o todo à parte. A uma impossível supressão do princípio hierárquico, Dumont contrapõe, portanto, uma inversão substantiva que mantém a hierarquia do ponto de vista formal. Além disso, seria possível argumentar que seu trabalho é sincrônico e que suas comparações operam sobre um eixo etnográfico, não histórico, deixando, assim, de lado todo o caráter evolutivo do texto de Mauss. O problema, por um lado, é que a hipótese de um indivíduo “infra-sociológico” subjacente às diferentes valorações culturais ameaça reintroduzir o essencialismo maus-

siano, não sendo casual que Dumont se esforce em determinar a existência de um “indivíduo-fora-do-mundo” na Índia. Por outro lado, o desenvolvimento de seu pensamento na direção da análise da “gênese” do individualismo na sociedade moderna faz suspeitar que esse processo poderia ser interpretado como uma espécie de evolução em retrocesso, conduzindo de um estado em que se reconhece o fato objetivo da preponderância do todo sobre a parte a um outro, onde este princípio seria perigosamente recusado. Se lembrarmos ainda que ao final do texto sobre a pessoa, Mauss – retomando uma antiga preocupação de Durkheim e da escola sociológica francesa – manifesta seus temores em relação aos perigos que uma individualização excessiva poderia representar para a sociedade ocidental, perceberemos que a distância que o separa de Dumont deste ponto de vista é muito menor do que poderia parecer à primeira vista.

Outra possibilidade seria sustentar que as análises de Dumont talvez pudessem ser incorporadas à investigação mais abrangente da noção de pessoa, na perspectiva relativista igualmente inaugurada por Mauss. Para isso, bastaria considerar o individualismo moderno uma certa concepção a respeito da pessoa humana. Concepção estranha, certamente, na medida em que se afastaria de modo singular de praticamente todas as noções de pessoa que os antropólogos descrevem nas sociedades que costumam estudar. De fato, como afirma Lévi-Strauss, ao comparar as representações da identidade existentes em diversas sociedades,

uma curiosa convergência pode ser extraída dessa comparação. A despeito de seu afastamento no espaço e de seus conteúdos culturais heterogêneos, nenhuma das sociedades que constituem uma amostragem fortuita parece ter por adquirida uma identidade substancial: elas a despedaçam em uma multidão de elementos em relação aos quais, para cada cultura, se bem que em termos diferentes, a síntese coloca um problema [Lévi-Strauss, 1977:11].

Se a quase totalidade das sociedades humanas fragmenta a pessoa em elementos mais ou menos díspares, conectando cada um deles com um transcendental social ou sobrenatural, a especificidade do Ocidente po-

deria ser localizada na concepção de um ser uno e indiviso, relacionado aos demais seres de natureza idêntica à sua sob o modo da pura exterioridade: um universo composto de “indivíduos”, portanto. Essa exterioridade das relações encontraria sua compensação num desenvolvimento sem igual de uma dimensão de vida interior, moral e psicológica, desconhecida pelas outras culturas. Nesse sentido, o “indivíduo” seria simplesmente a “pessoa” reduzida à sua expressão sociológica mínima e dotada de uma densidade psicológica máxima – uma espécie de grau zero da sociabilidade.

O problema é que, fora de algumas manifestações difusas, presentes em geral de modo vago em certas análises sociológicas em sentido amplo, não é nada fácil localizar com precisão esse suposto “individualismo” do mundo ocidental moderno e contemporâneo. Seja do lado do campo dos saberes – cisão do sujeito na psicanálise, dualismos filosóficos, epigênese das ciências naturais... –, seja nas visões de mundo mais abrangentes – corpo e alma, emoção e inteligência... –, o que parece emergir, ao contrário, é uma concepção da pessoa formalmente semelhante àquelas encontradas nas sociedades “primitivas” e “tradicionais”, um ser dividido em elementos cuja “síntese coloca um problema”. É curioso que os antropólogos aceitem a idéia de um individualismo ocidental e, ao mesmo tempo, dediquem todos os seus esforços a encontrar entre nós as representações que não obedecem a esse modelo supostamente dominante. Na verdade, a caracterização de um “indivíduo” enquanto tal só parece surgir com alguma clareza em algumas concepções ocidentais a respeito da sociedade, não da pessoa:

a sociedade é constituída por unidades autônomas iguais, a saber, por indivíduos separados [...] que [...] são mais importantes em última instância que qualquer grupo constituinte mais amplo [MacFarlane, citado em La Fontaine, 1985:124].

Essa definição do individualismo britânico sugere que o individualismo em geral corresponde muito mais a uma “noção de sociedade” que a uma “noção de pessoa”, derivando antes de uma “etnossociologia” que de uma

“etnopsicologia” ou mesmo de uma “etnofilosofia” (cf. Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro, 1979, p. 5). Como sustenta La Fontaine (1985, pp. 136-7), não devemos esquecer que essa concepção nasce e se desenvolve num tipo de sociedade muito particular, o Estado-Nação, e que, portanto,

idéias de sociedade, diferentemente conceptualizadas, e a natureza do conceito de pessoa são assim interdependentes [La Fontaine, 1985:138].

Isso permitiria o abandono de toda forma de evolucionismo, levando a perceber que nossas próprias concepções dependem de uma transformação sócio-política complexa, não de um processo evolutivo qualquer.

Mas não seria essa, afinal de contas, a verdadeira concepção de Dumont? Ao definir o individualismo como uma ideologia, não seria nesta direção que seu pensamento estaria apontando? Creio que sim, e este é o ponto forte de sua contribuição. O ponto fraco, por outro lado, reside justamente na utilização da noção de ideologia. É verdade, como demonstrou Duarte, que a categoria é definida

num sentido bastante peculiar, que não tem nada em comum com o sentido “negativo” da tradição marxista e que tem uma vocação totalizante ainda maior do que o sentido antropológico habitual de “cultura” [Duarte, 1986:49].

O problema é que “nunca fica tão claro (...) o que não é ideológico” (Duarte, 1986:49), o que faz com que o conceito marxista de ideologia seja, na verdade, submetido a uma simples operação de inversão, não de questionamento e superação. Em vez de concebê-lo como um véu ocultando uma realidade mais profunda e verdadeira, Dumont parece supor que a ideologia é determinante e que o real não passaria de mero resíduo acessível apenas por “subtração” (Dumont, 1979:58). É essa posição que permite a Beteille (citado em La Fontaine, 1985:134-135) criticar a associação, crucial para Dumont, entre individualismo e igualitarismo, sustentando que o segundo princípio não passaria de um mecanismo ideal destinado a ocultar a efetiva desigualdade necessariamente produzida em uma sociedade que funciona através da competição dos indivíduos que a compõem.

Essa crítica, contudo, corre o risco de ressuscitar uma concepção de ideologia da qual Dumont pretende muito justamente se afastar. De fato, pensá-la como “véu” ou “câmara escura” é extremamente empobrecedor, na medida em que perdemos de vista sua positividade intrínseca, tornando muito difícil, por exemplo, entender como um “engodo” do tipo do igualitarismo poderia se sustentar contra todos os desmentidos da experiência mais cotidiana. Por outro lado, rebater o “real” sobre o “ideológico” tampouco leva muito longe, já que neste caso seríamos obrigados a admitir que o princípio de igualdade não poderia ser inteiramente aplicado na prática por contradizer alguma condição de possibilidade de existência da ordem social – o que torna difícil compreender como pôde ser inventado e ter se mantido durante tanto tempo. Creio que a solução, se solução há, seria abrir mão definitivamente do par real/ideologia, admitindo uma materialidade generalizada manifesta seja nas “idéias”, seja nas “coisas”. Assim, como sugeriu Michel Foucault (1973), é possível que o princípio de igualdade seja intrinsecamente inaplicável e que sua função consista simplesmente em permitir que um conjunto de procedimentos disciplinares atue sobre homens “iguais”, diferenciando-os politicamente. Mais precisamente, a igualdade já faz parte desses procedimentos ao diluir as antigas hierarquias e permitir uma nova ordem, no duplo sentido da palavra. Benzaquem de Araújo e Viveiros de Castro (197:138; 165-167) têm, portanto, razão ao sustentar que a preocupação exclusiva de Dumont com os aspectos formais (“ideológicos”) o obriga a excluir a materialidade do indivíduo, relegando-a a um plano “infra-sociológico”. Ora, mais que ninguém, os antropólogos deveriam saber que as culturas investem diretamente os corpos e que toda separação entre o físico, o psíquico e o social não pode passar de pura abstração.

\* \* \*

A dicotomização “realidade/ideologia” percorre certamente todo o campo das ciências humanas. No caso específico da antropologia, creio que

tendeu a assumir a forma de um antigo debate que sempre dividiu a disciplina, a conhecida oposição entre sociedade e cultura. Como se sabe, a antropologia “cultural” norte-americana inclinou-se a sustentar, desde Boas, uma precedência metodológica e objetiva dos valores e das idéias sobre as relações sociais concretas, enquanto a antropologia “social” britânica, desde Radcliffe-Brown, caracterizou-se pela postura inversa. Quase reduzida a efeito de fatos mentais no primeiro caso, a ordem da sociedade é concebida como produtora de seu epifenômeno ideal, a cultura, no segundo. É verdade que a antropologia francesa, ao menos a partir de certos textos de Mauss, tendeu a permanecer à margem do debate, o que não desautoriza supor que, nesse contexto, a posição de Dumont poderia ser considerada “culturalista”. Dado um referencial empírico objetivo e universal – o indivíduo “infra-sociológico” neste caso –, a antropologia se limitaria a descrever os modos pelos quais as diferentes culturas humanas elaborariam as mais variadas concepções a seu respeito, da pessoa tradicional ao indivíduo moderno. Um dos limites do relativismo que costumam acompanhar a posição culturalista é justamente ter de supor esse referente fixo, absoluto, em torno do qual se processariam variações devidamente limitadas. Assim, mesmo a chamada “escola de cultura e personalidade” – que buscava fechar o fosso entre essas duas noções – deve postular uma realidade humana infra-estrutural, biopsicológica, que as culturas trabalhariam diferentemente a fim de produzir distintos tipos de personalidade.

A posição da antropologia social britânica diante dessas questões é aparentemente outra. Como mencionei acima, Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979, p. 5) distinguem duas vertentes na abordagem antropológica da noção de pessoa. A primeira, já analisada, derivada de Mauss, em relação à qual procurei mostrar a possibilidade de subdividi-la em duas orientações distintas. A segunda vertente isolada por esses autores corresponde justamente ao modo pelo qual a questão foi desenvolvida na tradição antropológica britânica. Seu ponto de partida poderia ser localizado na distinção efetuada por Radcliffe-Brown entre o “indivíduo” e a “pes-

soa” sobre a base de uma diferenciação entre os aspectos biológico e social da existência humana. O primeiro aspecto corresponderia ao “indivíduo”, objeto de estudo de biólogos e psicólogos; o segundo nos colocaria às voltas com a posição ocupada por estes “indivíduos” na rede de relações sociais concretas (a “estrutura social”), que os transformaria em “pessoas”, objeto de estudo da sociologia e da antropologia social. Além do truísmo – homem = ser biológico + ser social –, esta posição, claramente aparentada ao *homo duplex* de Durkheim, comporta um outro perigo. Ao fazer coincidir sempre indivíduo biológico e pessoa social (que não passa de indivíduo mais relações), o esquema não permite nenhuma flexibilidade na compreensão do modo pelo qual o grupo estudado concebe tanto a realidade individual propriamente dita quanto a efetiva posição das pessoas na trama social. Abandonando, assim, as “noções” nativas de pessoa e sociedade, acaba por projetar as concepções ocidentais, supondo que a unidade mínima do sistema corresponda invariavelmente a uma entidade individual. É verdade que alguns seguidores de Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard em particular, procuraram abandonar essa postura “individualista”, localizando a unidade mínima da estrutura social em grupos mais inclusivos como clãs ou linhagens, não nas pessoas. O problema, já levantado em diversas ocasiões, é que esses “grupos corporados” acabam sendo concebidos à imagem e semelhança dos indivíduos, como verdadeiras “superpessoas” dotadas de interesses, necessidades, desejos, direitos e deveres específicos.

Ao lado disso, é evidente que o modelo proposto por Radcliffe-Brown é de ordem abstrata, dizendo respeito à teoria social em sentido amplo e a qualquer sociedade humana empírica, sendo de emprego aparentemente muito difícil na compreensão concreta da diversidade das noções de pessoa apresentadas por diferentes sociedades. Foi Meyer Fortes quem se encarregou da transposição metodológica do modelo. Para isso, foi preciso apenas supor que qualquer grupo humano deva necessariamente engendrar uma concepção social de um dado biológico universal, de tal for-

ma que a objetividade do indivíduo se faça sempre acompanhar de uma noção de pessoa convergente, é claro, com a estrutura social mais abrangente:

Em suma, eu sustentaria que a noção de pessoa no sentido maussiano é intrínseca à própria natureza e estrutura da sociedade humana e ao comportamento social humano em toda parte [Fortes, 1973:288].

“A sociedade é a fonte da noção de pessoa (*personhood*)” (Fortes, 1972:289), e a tarefa do antropólogo consiste em não apenas descrever essa noção, mas, sobretudo, em demonstrar sua origem e inserção sociológicas. Estamos de volta ao relativismo e podemos nos dar de conta que as vertentes maussiana (em seus dois aspectos) e funcionalista não estão tão afastadas uma da outra como poderíamos esperar. Após postular a existência de uma ordem do indivíduo e de uma da sociedade, trata-se apenas de analisar – de maneiras distintas, certamente – o modo de elaboração do primeiro pela segunda. Nesse sentido, contribuições como as de Malinowski ou do interacionismo simbólico norte-americano parecem consistir em uma simples inversão do esquema, passando a indagar como o indivíduo afeta a sociedade ou reduzindo a última a um conjunto de microrrelações interindividuais.

Michel Cartry parece, portanto, ter razão ao apontar as “três direções de pesquisa” que prevaleceriam nos estudos sobre a noção de pessoa:

Para alguns, o objetivo buscado é restituir tão fiel e completamente quanto possível os sistemas de pensamento ou representações indígenas, extraíndo sua coerência interna [...]. Para uma outra categoria de pesquisadores, trata-se menos de extrair a coerência de uma doutrina do que analisar como tal ou qual noção ligada à pessoa está compreendida e é utilizada num quadro institucional preciso ou em tal ou qual ponto do sistema das relações sociais. Enfim, para [alguns], a preocupação maior é buscar delimitar atrás dos modelos indígenas uma estrutura inconsciente mais profunda [Cartry, 1973:23].

Culturalismo, funcionalismo e estruturalismo estariam, assim, perfeitamente representados nos estudos antropológicos sobre a noção de pessoa. Mais

do que isso, é importante observar que, para além dos rótulos sempre discutíveis, essas variantes parecem constituir verdadeiras “estruturas elementares” do pensamento antropológico, manifestando-se a respeito dos mais variados temas empíricos. A questão que se coloca é se devemos permanecer nessas estruturas, contentando-nos em operar algumas *bricolages*, ou se seria possível e desejável buscar alternativas a elas.

\* \* \*

A antropologia social ou cultural sempre oscilou entre uma ambição totalizadora mais ampla que a das demais ciências sociais e um particularismo dificilmente igualado pelas outras disciplinas do campo. Os três modelos isolados por Cartry assinalam bem essa oscilação. Os estudos sobre as “filosofias” indígenas se caracterizam em geral por apresentar as representações das culturas estudadas como monolíticas e totalizantes, servindo mesmo para definir de modo global a sociedade como um todo. Por outro lado, os modelos de inspiração funcionalista buscam discernir as particularidades que as noções de pessoa apresentariam devido à sua inserção na estrutura social abrangente. Enfim, a ambição de desvendar modelos inconscientes, se levada às últimas conseqüências, realizaria no mais alto grau a vertente universalista do pensamento antropológico. Desse ponto de vista, a dificuldade experimentada por Cartry em apontar estudos propriamente “estruturalistas” sobre a noção de pessoa pode indicar que as categorias efetivamente em ação na prática social dificilmente encontram expressão direta no elevado nível de abstração em que essa perspectiva se coloca. Estaríamos, assim, condenados a optar entre definições culturais amplas e análises sociológicas particularizantes. Opção que não parece colocar maiores problemas enquanto lidamos com sociedades tidas como de pequena escala, uma vez que, neste caso, mesmo o diferencialismo funcionalista acabaria por ser capaz de rebater a diversidade das representações, e mesmo dos grupos, sobre uma estrutura social pensada como abrangente.

Nesse sentido, é preciso admitir que o chamado estudo antropológico das sociedades complexas sempre apresentou pelo menos uma virtude: revelar, como numa ampliação, dificuldades já presentes no estudo das sociedades “primitivas”, mas que aí podiam passar mais ou menos despercebidas, seja devido a características intrínsecas dessas sociedades, seja, mais provavelmente, devido à posição especial do observador em relação a elas. No caso específico dos estudos sobre a noção de pessoa, esta propriedade reveladora se manifesta, por um lado, nos problemas encontrados para definir uma concepção global que seria característica do Ocidente ou, em escala apenas um pouco menor, de alguma sociedade nacional moderna. Manifesta-se igualmente, por outro lado, na tentação de fazer proliferar microestudos de pequenos grupos constitutivos das grandes sociedades contemporâneas, tomados quase como sucedâneos das pequenas culturas em que o antropólogo costumava efetuar suas observações. Esses trabalhos, em geral, são certamente capazes de elucidar algumas diferenças significativas entre os grupos estudados, mas dificilmente conseguem articular essas diferenças com as questões mais abrangentes que inevitavelmente se colocam quando defrontamos com sociedades de grande magnitude.

É possível, entretanto, que essas oscilações não constituam signos inteiramente negativos e que a alternância entre o inventário minucioso das diferenças e as estruturas globais da sociedade e da natureza humanas possa fornecer uma alternativa para novas investigações. A prática etnográfica da antropologia sempre funcionou como defesa contra os exageros das teorias, métodos e grandes generalizações. Por outro lado, a ambição totalizante dessa disciplina aponta por vezes na direção de uma investigação quase kantiana a respeito das condições de possibilidade da existência humana e social. Nesse sentido, nosso particularismo e nosso universalismo talvez possam se corrigir mutuamente, permitindo uma investigação “crítica” das condições de possibilidade dos fenômenos humanos, investigação que busque essas condições no conjunto de variáveis

concretas com as quais estamos sempre lidando, não em um transcendental qualquer. A uma abordagem antropológica em sentido estrito, seria preciso substituir uma analítica histórica e etnográfica. Mauss esteve próximo de fazê-lo e certamente teria sido bem-sucedido se não tivesse subordinado a perspectiva histórica a uma antropologia sociologizada.

O mérito mais claro do texto de Mauss é esboçar uma história social da subjetividade. Mas ao término de seu percurso, a pessoa se acha reajustada aos contornos da imagem que se compraz em oferecer, a da completude e da soberania, cauções de uma ordem social destotalizada. Mauss moralista reencontra Durkheim; um temor assombra sua sociologia: que o social se dissolva, que o indivíduo se furte [Beillevaire e Bensa, 1984:541].

Já observamos que as noções de pessoa são inseparáveis das noções de sociedade. Mas, ao exprimir as coisas nesses termos, ainda podemos ter a falsa impressão de estarmos lidando com substâncias que só variariam secundariamente, na medida em que fossem refletidas por representações diferenciadas. Talvez seja preciso radicalizar essa posição, admitindo que é o próprio par indivíduo/sociedade que consiste em uma especificidade do imaginário ocidental, ou, ao menos, de certas culturas particulares. Mais precisamente, talvez fosse preciso sustentar que a sociedade ocidental tem se dedicado há muito tempo a produzir este par enquanto realidade. Não se trata de ideologia, portanto, mas de um conjunto de práticas bem datadas que seria preciso tentar reconstituir. Nesse sentido, aos três modelos isolados por Cartry, deveríamos acrescentar outro, que se tem manifestado especialmente nos estudos históricos, mas do qual a antropologia poderia legítima e proveitosamente se apropriar.

Esses estudos se caracterizam, em primeiro lugar, por um certo nominalismo. Assim, a propósito desse “‘individualismo’ que se invoca tão freqüentemente para explicar, em épocas diferentes, fenômenos diversos”, e sob cuja rubrica costumamos agrupar “realidades completamente diferentes” (Foucault, 1984b:56), Michel Foucault, ao analisar a sociedade romana, acreditou ser necessário distinguir ao menos três aspectos:

a atitude individualista, caracterizada pelo valor absoluto que se atribui ao indivíduo em sua singularidade, e pelo grau de independência que lhe é atribuído em relação ao grupo ao qual pertence ou às instituições das quais depende; a valorização da vida privada, isto é, a importância reconhecida às relações familiares, às formas de atividade doméstica e ao domínio dos interesses patrimoniais; enfim, a intensidade das relações consigo, isto é, das formas através das quais é-se chamado a tomar a si mesmo por objeto de conhecimento e domínio de ação, a fim de se transformar, corrigir, purificar, promover sua salvação. Essas atitudes podem estar ligadas entre si [...]. Mas esses vínculos não são nem constantes nem necessários [Foucault, 1984b:56-7].

Isso significa que, dependendo do sentido em que tomemos a palavra, uma sociedade ou um grupo pode aparecer como absolutamente “individualista” ou como renegando a pertinência do “indivíduo”. A terminologia é, portanto, meramente relativa, o que torna inútil tentar encerrar essa posição em uma espécie de paradoxo que consistiria em simplesmente substituir conceitos problemáticos por outros tão ou mais comprometidos que aqueles que se deseja abandonar. A necessidade de um certo nominalismo não exclui, por outro lado, que este esteja submetido a duas condições, a fim de não cair num jogo de palavras que logo se mostraria estéril. Em primeiro lugar, a operação nominalista deve ser acionada incessantemente, todas as vezes que uma substituição conceitual se mostrar efetiva para o refinamento da análise. Em segundo lugar – ponto mais importante –, o nominalismo está limitado apenas pelas necessidades da causa, ou seja, só se detém ao produzir uma inteligibilidade do fenômeno considerada satisfatória pelo analista – o que não implica, evidentemente, que outros não possam prolongar o processo numa espiral infinita.

Nessa direção, Jean-Pierre Vernant (1987:23-4) foi capaz de demonstrar que a distinção heurística entre “o indivíduo *stricto sensu*”, “o sujeito” e “o eu, a pessoa”, produz um poderoso instrumento metodológico para esclarecer certas questões relativas à cidade grega e à participação dos cidadãos em seus contextos políticos. Do mesmo modo, Paul Veyne (1987:7) acreditou ser necessário definir o “indivíduo” como “um sujeito,

um ser ligado à sua própria identidade pelo conhecimento ou consciência de si” para poder dar conta da hesitação entre obedecer e revoltar-se em certo período da história romana. Essas posições não denotam, creio, um simples particularismo exagerado, mas o pressuposto de que, se alguma generalização é possível, esta só pode ser atingida através de um confronto entre diferenças, não por meio de princípios supostamente tão universais que seriam capazes de englobar todas as variações concretas.

É em virtude de considerações desse gênero que o texto de Vernant comporta uma discreta contestação de uma das principais teses de Dumont, a que afirma a origem “fora-do-mundo” do indivíduo ocidental (Vernant, 1987:20-1; 36-7). De fato, um dos principais problemas ao se trabalhar com noções como a de ideologia é a dificuldade em escapar das armadilhas substancialistas e das reificações. Opondo globalmente “holismo” e “individualismo”, Dumont deixa escapar a possibilidade de utilização dessas noções como instrumentos heurísticos destinados a conferir inteligibilidade a um conjunto de fatos muito complexos, convertendo-as em princípios teóricos no interior dos quais se torna possível encaixar o que quer que seja com um mínimo de esforço. Até mesmo o totalitarismo e o nazismo podem, assim, ser reduzidos a simples perturbações de nosso individualismo geral, tornando difícil adivinhar o que poderia escapar de um esquema aparentemente tão poderoso.

Da mesma forma, ao situar a “sociedade brasileira” entre a hierarquia e o individualismo, Roberto Da Matta (1979) termina por acrescentar, contra seus próprios objetivos, um “tipo” àqueles já isolados por Dumont. “Tipo” cujo caráter aparentemente intermediário pode fazer desconfiar de um resíduo evolucionista permeando todo o raciocínio. Uma alternativa é fornecida por Laymert Garcia dos Santos (1982), ao empregar a nomenclatura de Da Matta em um sentido operativo e metodológico, analisando a individualização e a personalização como algumas das práticas políticas que atravessam as relações sociais no Brasil. É claro que outras poderiam ser isoladas e é essa, creio, a tarefa que se coloca para aqueles interessados em prosseguir nesse tipo de trabalho.

Às teorias que buscam captar a substância de ideologias englobantes, seria preciso opor, conseqüentemente, uma analítica dos processos iminentes às práticas múltiplas. Esta é, sabe-se, uma posição avançada por Michel Foucault (1984a), ao dedicar-se, já no final da vida, ao estudo do que denominou “formas de subjetivação”, e que, grosso modo, poderíamos também chamar de “noção de pessoa”. Este estudo representa, na verdade, uma conseqüência mais ou menos necessária de suas pesquisas anteriores, das quais, infelizmente, terminou por ser a conclusão precoce. É bastante conhecido o fato de que essas pesquisas se desenvolveram na direção da análise das configurações políticas que objetivaram certas formas de subjetividade ao longo da história recente da sociedade ocidental. “Sujeitos” que se manifestaram em diferentes esferas, dos saberes – “sujeitos do conhecimento” – às mais variadas práticas sociais –, loucura, delinqüência, sexualidade... O problema é que as primeiras descrições e análises de Foucault costumavam ser tão cerradas, que provocavam a falsa impressão de não haver saída do campo mapeado, a não ser através de uma espécie de grande recusa que pretenderia reiniciar tudo do zero. Isso produziu o duplo e lamentável efeito de fazer com que alguns simplesmente deixassem de dar atenção a tudo o que provém, por exemplo, da antropologia, e que outros recusassem, de forma igualmente global, os trabalhos de Foucault, em nome da preservação dessa mesma antropologia. A própria idéia de uma produção de sujeitos sempre pareceu esbarrar no perigo do mecanicismo, ao sugerir que esses sujeitos seriam simples efeitos passivos do funcionamento de mecanismos situados sobre outros planos, cuja natureza jamais temos certeza de conhecer. Os trabalhos sobre as formas de subjetivação pretendem justamente afastar esse fantasma mecanicista. Em lugar de supor que a interioridade seja um puro reflexo de algo supostamente exterior, foi preciso admitir que ela constitui um espaço de elaboração de forças extrínsecas, projetando-se, ao mesmo tempo, para fora.

Creio que essa posição abra um enorme campo para investigações empíricas de grande importância e em relação às quais a antropologia não

pode permanecer indiferente. Além da já mencionada distinção entre as diferentes modalidades e acepções do “individualismo”, Foucault (1984a:33-35) apontou quatro dimensões sobre as quais a análise das formas de subjetivação deveria incidir:

a) a determinação da *matéria* investida (a “substância ética”, nas palavras de Foucault): o corpo, a(s) alma(s), a vontade, o desejo...;

b) a investigação da *razão* do investimento (o “modo de subjetivação”): aceitação da ordem social abrangente, vontade de distinção, obediência a um princípio tido como universal...;

c) a delimitação do *modo* de investimento (a “elaboração do trabalho ético”): exercícios físicos ou espirituais, formas de autodeciframento, contato com o sobrenatural...;

d) a análise do *objetivo* de todo o processo (a “teleologia do sujeito moral”): integrar-se na ordem social, garantir a salvação, fundir-se com os deuses ou antepassados....

Percebe-se, portanto, que a condução de uma análise dessa natureza depende de um alargamento do que costumamos denominar “noção de pessoa”. Seria preciso reconhecer que situar-se sobre o plano puramente representacional é insuficiente, e que este plano constitui apenas parte do fenômeno, sendo necessária a inclusão das múltiplas esferas relativas às práticas institucionais e individuais.

Se desejarmos permanecer fiéis à tradição antropológica, deveríamos reconhecer que, após toda essa discussão, é ainda Marcel Mauss quem nos aguarda no final do caminho. Para admiti-lo, basta reunir ao texto sobre a pessoa suas análises a respeito da “expressão obrigatória dos sentimentos” e das “técnicas corporais”. Recuperaríamos, assim, o plano do “fato social total”, onde físico, psíquico e social não mais podem ser distinguidos, e onde representações e processos empíricos não constituem mais que dimensões ou expressões sempre articuladas das práticas humanas que pretendemos investigar.

## Notas

- 1 Uma primeira versão deste texto foi apresentada ao seminário “A Religião e a Questão do Sujeito no Ocidente”, organizado pelo Centro João XXIII de Ação Social em Engenheiro Paulo de Frontin, RJ, outubro de 1993.
- 2 Professor-adjunto, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

## Bibliografia

BASTIDE, R.

1971 *As religiões africanas no Brasil*, São Paulo, Pioneira.

BEILLEVAIRE, P. & BENZA, A.

1984 “Mauss dans la tradition durkheimienne: de l’Individu à la Personne”, *Critique*, Paris, XL (445-446):532-541.

ARAÚJO, R.B. de & CASTRO, E.B.V. de

1977 “Romeu e Julieta e a origem do Estado”, in VELHO, G. (org), *Arte e sociedade – Ensaios de sociologia da arte*, Rio de Janeiro, Zahar, pp. 130-169.

CUNHA, M.M.C. da.

1979 “De amigos formais e pessoa; de companheiros, espelhos e identidades”, *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, 32:31-9.

CARTRY, M.

1973 “Introduction”, in *La notion de personne en Afrique noire*, Paris, CNRS, pp. 15-31.

DA MATTA, R.

1979 *Carnavais, malandros e heróis*, Rio de Janeiro, Zahar.

DIETERLEN, G.

- 1973 "Allocution d'Ouverture", in *La notion de personne en Afrique noire*, Paris, CNRS, pp. 9-13.

DUARTE, L.F.D.

- 1986 *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar/CNPq.

DUMONT, L.

- 1979 *Homo Hierarchicus*, Paris, Gallimard, Éd. Tel.

FORTES, M.

- 1973 "On the concept of the person among the Tallensi", in *La notion de personne en Afrique noire*, Paris, CNRS, pp. 283-319.

FOUCAULT, M.

- 1973 *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard.  
1984a *Histoire de la sexualité 2 - L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard.  
1984b *Histoire de la sexualité 3 - Le souci de soi*, Paris, Gallimard.

KUPER, A.

- 1988 *The invention of primitive society - Transformations of an illusion*, London, Routledge.

LA FONTAINE, J.S.

- 1985 "Person and individual: some anthropological reflections", in CARRITHERS, M. (org.) *The Category of the Person - Anthropology, Philosophy, History*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 123-40.

LEENHARDT, M.

- 1947 *Do Kamo - la Personne et le Mythe dans le monde Mélanésien*, Paris, Gallimard.

LÉVI-STRAUSS, C. (org.).

- 1977 *L'Identité*, Paris, Bernard Grasset.

LÉVY-BRUHL, L.

1927 *L'Âme primitive*, Paris, Félix Alcan.

LUKES, S.

1985 "Conclusion", in CARRITHERS, M. (org.), *The category of the person – Anthropology, philosophy, history*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 282-303.

MAUSS, M.L.,

1929 "Le nom et la personne", *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, Paris, XXIX (2):124-127.

1950 *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950.

MEYERSON, I.

1973 "Préface", in MEYERSON, I.(org.), *Problèmes de la personne*, Paris, Mouton, pp. 7-10.

SANTOS, L.G. dos

1989 *Tempo de ensaio*, São Paulo, Companhia das Letras.

SEEGER, A., DA MATTA, R. & CASTRO, E.B.V. de

1979 "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras", *Boletim do Museu Nacional*, 32:2-19, Rio de Janeiro.

VERNANT, J.

1973 "Aspects de la personne dans la religion grecque", in MEYERSON, I. (org.), *Problèmes de la Personne*, Paris, Mouton, pp. 23-37.

1987 "L'individu dans la cité", in VEYNE, P., *Sur l'individu*, Paris, Seuil, pp. 20-37.

VEYNE, P.

1978 *Comment on écrit l'Histoire*, Paris, Seuil.

1987 "L'individu atteint au coeur par la puissance publique" in VEYNE, P. *Sur l'Individu*, Paris, Seuil, pp. 7-19.

**ABSTRACT:** The “*notion de personne*” is certainly one of the most recurring categories in the conceptual frame of social and cultural anthropology, but we use to forget the great number of problems underlying this notion, as well as that its specific sense seems to change from author to author. Beginning with Mauss’s classic paper about the issue, this article intends to map some of these problems and ambiguities. To do that it sketches the historical background of the question and tries to present some ways to recover the creative potential of a concept that has always permitted the elaboration of alternative points of view about social and cultural diversity.

**KEY WORDS:** personhood, “*notion de personne*”, individualism, history of anthropology.

Aceito para publicação em maio de 1995.



# Reciprocidade e Hierarquia

*Marcos Lanna*

*Departamento de Antropologia – Univ. Federal do Paraná*

“The dreams of men, the seeds of  
commonwealths, the germs of empires”  
J. Conrad, *The heart of darkness*

RESUMO: Este artigo apresenta uma interpretação de várias concepções já clássicas das relações de troca, das teorias instrumentais e individualistas anglo-saxãs àquelas de Pierre Clastres e Luc de Heusch. Uma ênfase especial será dada ao *Stone age economics*, procurando reavaliar a abordagem de Marshall Sahlins do complexo de trocas de dádivas em torno dos “chefes primitivos”, especialmente melanésios e polinésios. O artigo pretende demonstrar a possibilidade teórica de um conceito que sintetizaria o princípio de reciprocidade de Claude Lévi-Strauss e a noção de hierarquia de Louis Dumont. Esta “reciprocidade hierárquica” ou “redistributiva” seria diferentemente institucionalizada em cada situação concreta. Apenas descrições etnográficas e históricas que considerem os aspectos políticos das relações de troca poderiam permitir um futuro entendimento da dimensão hierárquica do princípio de reciprocidade.

PALAVRAS-CHAVE: reciprocidade, hierarquia, etnografia da troca, redistribuição..

Este artigo objetiva demonstrar a possibilidade teórica de um princípio que sintetize aqueles de reciprocidade, tal como definido por Lévi-Strauss, e de hierarquia, tal como definido por Dumont. Este novo conceito poderia ser denominado “reciprocidade redistributiva” ou “reciprocidade hierárquica”. Sem pretender fazer aqui uma exegese do *Ensaio sobre a dádiva*, minha sugestão é que Lévi-Strauss e Dumont desenvolveram conceitualmente aspectos diferentes, porém complementares, de dois temas fundamentais daquela obra do grande mestre de ambos, Marcel Mauss. A meu ver, está implícita no *Ensaio sobre a dádiva* a proposição de que reciprocidade e hierarquia devem ser entendidas como correlatas, faces de uma mesma moeda. A partir desta interpretação de Mauss, comentarei várias abordagens já clássicas das estruturas de troca, como as de Sahlins e Clastres.

Note-se que na obra de Mauss tanto reciprocidade como hierarquia não aparecem como conceitos e sim temas. Da mesma forma, a reciprocidade hierárquica aparecerá neste artigo como um tema. A partir de um reconhecimento da importância das contribuições de Lévi-Strauss e de Dumont, busco, sem propor uma definição acabada, dar um passo na direção da construção do conceito de reciprocidade hierárquica. Sempre segundo a perspectiva maussiana, ficará implícito que tal conceito é elaborado de modo diferente por grupos sociais específicos, por meio das manifestações concretas de suas trocas. Não se poderia, assim, demonstrar a existência deste conceito a partir de uma perspectiva teórica, como a que adotarei aqui. Minha ambição, como foi dito, é simplesmente demonstrar a *possibilidade* de existência deste conceito, além de indicar, de um modo bastante geral, as suas características básicas.

A perspectiva teórica que adoto se justifica na medida em que este artigo oferece uma rápida retrospectiva crítica de abordagens do tema da reciprocidade e da troca de diversos autores, que estudaram diversas sociedades. Em outros trabalhos, busquei iniciar a elaboração do conceito de reciprocidade hierárquica, ou redistributiva, a partir de uma perspectiva diferente, não

teórica, mas sim a partir da análise de realidades concretas, seja a das Ilhas Trobriand (Lanna, 1992), seja de um pequeno município do Nordeste do Brasil (Lanna, 1995). Nestes trabalhos, a demonstração concreta da correlação entre reciprocidade e hierarquia não é feita exatamente pelo antropólogo, que, enquanto autor, apenas tenta mostrar como esta correlação é estruturada por grupos sociais específicos.

Não será possível oferecer aqui uma análise aprofundada de realidades concretas, inclusive porque os textos que escolhi comentar sobre o tema da troca e da reciprocidade abordam realidades bastante diversas: no caso de M. Sahlins e F. Damon, a Polinésia e a Melanésia, no caso de S. Tcherkezoff, L. de Heusch e T. Beidelman, diferentes grupos africanos, no caso de P. Clastres e Cardoso de Oliveira, diferentes grupos indígenas da América do Sul, no caso de L. Dumont e E. Leach, o Sudeste Asiático etc. Não deixarei, entretanto, de submeter a todo momento o pensamento teórico à abordagem etnográfica.

Uma ênfase especial será dada ao trabalho de Marshall Sahlins; proponho uma crítica a argumentos centrais de seu livro *Stone age economics*, argumentos estes que não foram reconsiderados por Sahlins em suas obras posteriores, mas, muito pelo contrário, foram fortalecidos. Entre estes, destaco a oposição, radical demais, a meu ver, que faz Sahlins entre as sociedades polinésias e melanésias, as primeiras fundadas na realeza divina e as segundas na instituição da chefia dos chamados *big men*. Este artigo pretende aprofundar o estudo das trocas refletindo sobre a inter-relação entre dádiva e chefia, mostrando que suas institucionalizações específicas implicam invariavelmente relações que são simultaneamente recíprocas e hierárquicas. Assim, está claro que não pretendo negar a evidente diferença entre reis divinos polinésios e *big men* melanésios e muito menos perguntar por que os *big-men* não se tornam reis divinos<sup>1</sup>. Busco apenas mostrar que há uma semelhança fundamental entre eles: ambos são chefes hierárquicos.

Meu argumento também não é uma repetição daquele, feito por Lévi-Strauss (1944), segundo o qual “o princípio de reciprocidade pode ope-

rar no interior de relações de subordinação”. Ao contrário, penso que podemos inverter esta idéia, mostrando que as relações de subordinação não-capitalistas, hierárquicas, são geradas pela própria troca recíproca, estando de certo modo no seu interior. A proposição de Lévi-Strauss (1944) parece sugerir, para o caso bororo, a existência de um paralelismo entre reciprocidade e subordinação, entendidos como princípios diversos e que poderiam estar inter-relacionados.

Estudos recentes de Sahlins (1988) demonstram como estruturas hierárquicas fijianas, chinesas, havaianas e *kwakiutl* manifestam sua capacidade inclusiva englobando a realidade capitalista. Nestes casos, o princípio de reciprocidade e as relações de subordinação não seriam paralelos, nem o primeiro funcionaria “no interior” das segundas, mas o inverso seria verdadeiro: formas de subordinação não capitalistas surgem no interior e a partir das relações de reciprocidade.

Assim, a concepção de Lévi-Strauss do princípio de reciprocidade e das relações de subordinação como diferentes e em relação de contiguidade entre si parece adequada para entendermos, além do caso bororo, encontros culturais essencialmente diferentes daqueles analisados por Sahlins. Isto é, encontros onde a lógica de reciprocidade de uma sociedade hierárquica qualquer não é capaz de englobar as relações de subordinação individualistas da lógica capitalista. Nestes casos, teríamos, para dar um novo sentido à expressão de Lévi-Strauss, um “paralelismo” entre reciprocidade (hierárquica) e subordinação (capitalista).

Mas nos interessa mais diretamente neste artigo uma outra sugestão de Lévi-Strauss: estudar a “inter-relação” entre “estruturas comunicativas e de subordinação” (Lévi-Strauss, 1975:352). Essa inter-relação pode ser mais imediata do que comumente se supõe. Se há entre reciprocidade e hierarquia uma sobreposição, ou mesmo uma unidade, como se ambos formassem um princípio único que poderia futuramente ser decifrado, as estruturas comunicativas seriam necessariamente também estruturas de subordinação<sup>2</sup>. Isto reforça a importância dos estudos sobre a dádiva, e poderia explicar o sucesso de Sahlins (1988) ao estudar, a partir das trocas, o

englobamento da lógica capitalista pela chinesa, por exemplo, ou pela *kwakiutl*.

Se a reciprocidade é, como veremos, instituída a partir da assimetria inerente à troca, por outro lado, a hierarquia, tal como definida por Dumont (1980), implica a alternância da subordinação. Lévi-Strauss (1944) já mostrara que esta alternância está presente no sistema bororo

[...] de metades, que pode exprimir não apenas mecanismos de reciprocidade, mas também relações de subordinação. Mas mesmo nestas relações de subordinação o princípio de reciprocidade se faz presente, pois a própria subordinação é recíproca [Lévi-Strauss, 1944:467-8].

Dumont fez desta alternância da dominação, presente no sistema bororo, como em tantos outros, algo inerente à sua definição de hierarquia. Por exemplo: de um modo geral, na Índia, o brâmane seria superior em termos religiosos, mas subordinado em questões políticas e de guerra, ao *ksatrya* (cf. Tcherkezoff, 1987). Se esta idéia é radicalizada, impõe-se a conclusão de que os conceitos de reciprocidade e hierarquia – que, de acordo com as demonstrações respectivamente de Lévi-Strauss e Dumont, teriam caráter universal – implicam-se mutuamente<sup>3</sup>.

Não devemos, assim, postular uma “contradição entre poder e parentesco”, a subordinação e a hierarquia caracterizando o primeiro e a reciprocidade o segundo. Para Sahlins, entretanto, esta suposta contradição definiria a chefia “primitiva” (Sahlins, 1972:143). Complementar a este postulado está aquele da exterioridade do poder em relação à ordem moral (cf. Sahlins, 1972), ou mesmo, como Sahlins argumentou mais recentemente, de que uma “violência original” seria “a negação do comportamento familiar” (Sahlins, 1985:79). Em outro trabalho, mostro que uma síntese entre violência e troca de dádivas é um dos fundamentos da autoridade dos patrões brasileiros (Lanna, 1995). Logo, não compartilho com Sahlins a idéia de que, nas sociedades pré-capitalistas em geral, a “violência que institui a sociedade é perigosamente inadequada para constituí-la” (Sahlins, 1985:90). Lévi-Strauss (1982:127) já mostrara que não devemos opor ontogênese a filogênese. Sahlins se contradiz ao pretender que a violência seja inadequada para constituir a vida social e simultanea-

mente reconhecer que ela é uma “receita cultural”, associada à poligamia e à *womanizing prowess* (Sahlins 1985:91) na Polinésia. Aliás, este também é o caso no Brasil contemporâneo, entre tantos outros lugares.

Para Sahlins, “poder e natureza se assemelham por estarem além e aparte (*beyond and apart*) das normas culturais. Respaldado em uma apropriação privilegiada de palavras e coisas como valores hierárquicos, em vez de modos simétricos de comunicação, o poder é a negação da comunidade” (Sahlins, 1985:76). A meu ver, não há contradição entre “valores hierárquicos” e “comunicação recíproca”, porque o poder obviamente não está apenas além e aparte (*beyond and apart*), ou “acima e além (*above and beyond*)”, (Sahlins, 1985:78) da realidade social: como a natureza, o poder está simultaneamente além e *no interior* da sociedade<sup>4</sup>

Ficará claro que a minha é uma interpretação dumontiana da diferenciação social. Já Sahlins afirma que seu argumento apenas reproduz a “filosofia polinésia da vida social” (Sahlins, 1985:73). Mas logo no capítulo seguinte de *Islands of History*, Sahlins retoma o mesmo argumento, desta vez creditando-o à análise de J.P. Vernant do rei divino das lendas citas, que exercia sua soberania “como alguém que está acima e além das diversas classes funcionais constituidoras da sociedade, todas representadas na sua pessoa; e como todas elas encontravam nele as virtudes pelas quais se autodefiniam, ele não mais pertencia a nenhuma delas” (Vernant, citado por Sahlins, 1985:34). Segundo as lições de Dumont, um soberano ou sacerdote pode ser capaz de representar as diversas camadas de uma dada sociedade e ao mesmo tempo pertencer a uma delas; isto é, se a sua pessoa possui as virtudes através das quais cada uma destas camadas se autodefine, sempre de modo específico em cada caso, isto implica que ele se situe não apenas “acima e além”, mas também “dentro”<sup>5</sup>.

Além da Polinésia e da Grécia, o argumento lançado por Sahlins também é utilizado para explicar outras províncias etnográficas, aparecendo na obra de africanistas eminentes como Luc de Heusch e Thomas Beidelman. Após endossar as teses do *Stone age economics*, o primeiro afirma que o “poder do rei (*kingship*), longe de surgir naturalmente da ordem do parentesco, nela introduz uma ruptura radical” (De Heusch 1981:19)<sup>6</sup>. Para o segundo, o

“poder deriva, paradoxalmente, da quebra dos fundamentos que os membros de uma cultura afirmam ser importante preservar” (Beidelman, 1973:92). Como Sahlins, Beidelman reproduz um argumento presente na tradição de Hobbes e Locke: haveria uma exterioridade do Estado em relação aos indivíduos e à sociedade<sup>7</sup>. Inspirado em Durkheim, adoto o argumento oposto, que também não é nada novo, segundo o qual o poder é uma transcendência da sociedade e da cultura.

Se o poder é definido, em tantas culturas, como incesto real, um “crime contra o parentesco”, como colocam De Heusch (1981) e Sahlins (1985), ele é também, e pelo mesmo processo, como Lévi-Strauss (1982) nos mostra, uma exacerbação do parentesco. Vê-se que o postulado de uma exterioridade das trocas recíprocas em relação à subordinação é muito mais radical em Sahlins do que em Lévi-Strauss. Neste sentido, Sahlins aproxima-se da antropologia política de Pierre Clastres (1978), como ele mesmo notou em artigo dedicado a este último em *Islands of History*.

Entre as múltiplas influências do trabalho de Sahlins, saliento ainda a marxista. Há no *Stone age economics* um entendimento da generosidade dos chefes – em geral, não apenas melanésios e polinésios – como uma ideologia mistificadora. Veremos a seguir que, neste livro, não apenas a generosidade, mas também as relações de dívida e o próprio princípio de reciprocidade, aparece como ideológica, sempre neste sentido de fatos mistificadores. Já o esforço para entender a reciprocidade hierárquica como fonte de subordinação nos leva à concepção dumontiana de ideologia, definida como “a totalidade de idéias e valores – representações – comuns a uma sociedade e corrente em qualquer grupo social” (Dumont, 1976:16). Isto porque, nesta perspectiva, a reciprocidade, sendo fenômeno estrutural por excelência, não seria nunca “ideológica”, no sentido marxista do termo. Assumir esta posição não implicaria, porém, negar que a reciprocidade possa eventualmente ser associada à simetria em algumas sociedades.

De qualquer modo, Sahlins dá uma contribuição fundamental quando indica que “a conjunção de uma norma de reciprocidade com uma realidade de exploração não distinguiria a economia política primitiva de qual-

quer outra” (Sahlins, 1972:134). Mas se passamos a entender esta “norma de reciprocidade” como “reciprocidade hierárquica”, devemos então concluir, com Dumont, que apenas no capitalismo esta norma não é generalizada, não é o fundamento do edifício social. Em outras palavras, se proponho um afastamento em relação a Marx quanto à noção de ideologia, não deixo de reconhecer sua demonstração de que a essência do sistema capitalista não é dada pela norma de reciprocidade, mas sim pela generalização da categoria “mercadoria”. O caráter não-primordial que aquela norma assume no capitalismo gera o contraste entre este e quaisquer realidades não-capitalistas. Este argumento já foi, inclusive, desenvolvido de outra maneira por Sahlins (1976, cap. 2).

Vimos que Sahlins supõe haver, nas sociedades não-capitalistas em geral, uma exterioridade ou “impacto do sistema político na esfera da produção” (Sahlins, 1972:131), impacto este que teria “efeitos econômicos” (Sahlins, 1972:131). Ora, é exatamente esta a posição assumida por Malinowski e outros funcionalistas (cf. Lanna, 1994). Há, por outro lado, no próprio *Stone age economics*, a sugestão de uma perspectiva diferente, infelizmente não desenvolvida. Justamente na sua análise de casos melanésios, Sahlins afirma que a diferenciação política pode surgir também – e não unicamente – como uma “radicalização do parentesco” (Sahlins, 1972:132). Esta diferenciação não seria apenas ideológica, mas também “na prática uma forma mais alta de reciprocidade e liberalidade” (Sahlins, 1972:132). A meu ver, estas teses, que para Sahlins restringem-se aos casos melanésios, podem ser enormemente expandidas<sup>8</sup>.

De qualquer modo, Sahlins não enfatizou o fato de a reciprocidade ser uma fonte de relações de subordinação estruturais porque, para ele, ao menos na Polinésia,

[...] em termos puramente materiais, a relação não pode ser ao mesmo tempo “recíproca” e “generosa”, a troca ao mesmo tempo equivalente e não. “Ideologia”, então, porque a “liberalidade do chefe” deve ignorar o fluxo contrário de bens do povo aos chefes [...] ou a generosidade será

cancelada; ou ainda, a relação esconde um desequilíbrio material – talvez racionalizado por outras formas de compensação – ou a reciprocidade será negada” [Sahlins 1972:134].

Neste contexto, “falando de reciprocidade”, Sahlins se refere “à relação econômica ideológica entre o chefe e a população, não necessariamente à sua forma concreta. Esta pode ser tecnicamente redistribuição” (Sahlins, 1972:134). Sahlins sugere então “um retorno ao argumento original: a vida política é um estímulo à produção” (Sahlins, 1972:135). Este argumento, típico da psicologia malinowskiana (cf. Lanna, 1992, 1994), é um exemplo daquilo que o próprio Sahlins (1976) mais tarde denominou “razão prática”. Isto porque reduz a reciprocidade a um meio para o chefe atingir um determinado fim. Por trás desta razão prática revela-se ainda uma tentativa de generalização: para Sahlins (1972), tanto o chefe polinésio como o melanésio – o primeiro através dos tabus (principalmente), este último através da poliginia – buscam “intensificar sua força de trabalho” (Sahlins, 1972:136) e a própria produção. Aqui Sahlins não só adota posições da “razão prática”, mas não se diferencia da “antropologia econômica” de outros autores profundamente influenciados por Malinowski, como R. Firth (1939) e C. Belshaw (1968).<sup>9</sup>

Mas o trabalho de Sahlins deve ainda muito à outra vertente da antropologia econômica, a de Karl Polanyi e seus discípulos substantivistas, que já buscavam, na primeira metade deste século, uma superação do que Sahlins veio a denominar “razão prática”. É importante, entretanto, salientar uma divergência entre a perspectiva deste artigo e a de Polanyi, ou, como poderia ser dito, a de Polanyi e Sahlins. Em primeiro lugar, Polanyi distinguia radicalmente reciprocidade de redistribuição enquanto princípios estruturantes<sup>10</sup>. Em segundo lugar, considerava ambos como “dois princípios de comportamento não associados basicamente à economia”, mas sim “capazes de assegurar o funcionamento de um sistema econômico” (Polanyi, 1980:63). Ora, minha argumentação inicial procurou justamente não enfatizar a distinção entre estes dois princípios, mas sim mostrar sua complementaridade. Não vejo ainda por que

não associar ambos à organização econômica, ou melhor, à organização social, já que o econômico está, por definição, segundo as lições de Marcel Mauss e do próprio Polanyi, “embebido no social geral”.

Além disto, recuso a posição funcionalista expressa acima por Polanyi, segundo a qual tais princípios “garantem o funcionamento do sistema econômico”: a meu ver, eles o criam. Finalmente, para Polanyi, apenas a redistribuição implicaria hierarquia, enquanto a reciprocidade implicaria simetria; já a “reciprocidade hierárquica” se fundaria na “redistribuição”, o que implica que não há redistribuição sem reciprocidade. Este princípio único que proponho não seria ainda, como a reciprocidade e a redistribuição de Polanyi, um “princípio de comportamento”, mas sim “generativo” (cf. Turner, 1976), ou por outra, fato social total, no sentido de Mauss, relacionado simultaneamente a todas as esferas da vida social.

Voltando ao *Stone age economics*, vimos que neste livro o domínio do parentesco se opõe àquele do poder político. Poder-se-ia mesmo dizer que, de um modo geral, a oposição entre parentesco e poder político proposta por Sahlins se dá de tal forma que o segundo engloba o primeiro. Aliás, Sahlins (1972) sugere que a esfera política engloba não só a do parentesco mas também a econômica, e isto, como veremos, não apenas na Polinésia, mas também na Melanésia, isto é, mesmo em sociedades “sem reis e Estado”, onde “o parentesco é rei” (Sahlins, 1972:132).

É interessante contrastar este procedimento com aquele de outros autores que abordaram questões semelhantes em outras regiões, e que argumentaram de modo oposto ao de Sahlins, sugerindo que hierarquia e estratificação seriam “fenômenos superestruturais” (Stavenhagen, 1966:167). Devemos incluir entre estes autores vários antropólogos que estudaram os sistemas de metades de grupos indígenas brasileiros.

Os estudiosos destes grupos frequentemente seguiram a concepção de Lévi-Strauss (1944) do princípio de reciprocidade como coexistente, mas de certo modo exterior às relações de subordinação (cf., entre outros, Crocker, 1969); mais ainda, radicalizaram esta perspectiva de tal modo

que acabaram identificando os sistemas de metade à simetria perfeita (cf. Cardoso de Oliveira, 1976, por exemplo, entre outros).

Estes autores reproduziram um aspecto da ideologia nativa, o fato de vários grupos enfatizarem a simetria e não a assimetria (cf. Da Matta, 1987, para um resumo do caso apinagé). Minha crítica se baseia na lembrança de que a assimetria também é um dado destas realidades etnográficas. A meu ver, a diferença não pode ser “fato impensável”, nem “expulsa”, nem “domesticada”, em qualquer grupo (cf. os comentários de Viveiros de Castro, 1986:4-7, sobre o trabalho de J. Overing-Kaplan sobre os piaroa). Somente seguindo a razão prática poderíamos imaginar que grupos indígenas sul-americanos teriam o “objetivo” de “conjurar” a diferença. Devemos, então, entender não como a diferença seria supostamente “conjurada”, mas sim como ela é, de fato, conjugada. É nesse sentido que entendo a imensa relevância de se pensar “a diferença das formas de pensar a diferença” (Viveiros de Castro, 1986:46).

Lembro que a etnologia brasileira se desenvolveu extraordinariamente na mesma década (60/70) em que Sahlins fazia os estudos reunidos no *Stone age economics*. Há outra importante semelhança, além da contemporaneidade (e das divergências já mencionadas), entre a etnologia dos índios brasileiros daquele período e estes estudos de Sahlins: em ambos os casos há uma assimilação da reciprocidade à simetria. Mas se esta assimilação levou Sahlins a não enfatizar o caráter estruturante da reciprocidade para oferecer-nos uma análise aprofundada das relações políticas, o oposto ocorreu no caso de Cardoso de Oliveira (1976). Sugerindo a idéia romântica de que vários grupos indígenas sul-americanos evitam a diferenciação política (o que é criticado por Turner, 1984), estudos como os de Clastres (1978) e Cardoso de Oliveira (1976) deram uma contribuição fundamental ao adotar uma concepção lévi-straussiana da reciprocidade como princípio estruturante da vida social e mostrar que, ao contrário do que propunha Sahlins, a reciprocidade não é apenas um “disfarce ideológico”. Meu argumento é que esta concepção não implica necessariamente a impossibi-

lidade de uma análise aprofundada das relações políticas ou, para usar uma expressão cara a Clastres, de comando-obediência.

Como Parry (1986:457) notou, em seu artigo “O Espírito da Dádiva”, Sahlins (1972) supõe ser independentes o entendimento de Mauss (1974) do *hau maori* como ideologia nativa e aquele da dádiva como “contrato social”. Como mostrei, no desenrolar do *Stone age economics* Sahlins reconhece que a dádiva é um princípio estruturante, especialmente para os casos melanésios, mas acaba reduzindo-o a uma forma ideológica. Isto fica claro na seguinte citação:

Generosidade é uma imposição da dívida, colocando o recipiente numa posição cautelosa e submissa em relação ao doador durante todo o período em que a dádiva não é retribuída. A relação econômica doador-recebedor é a relação política líder-seguidor. Este é o princípio atuante. Mais exatamente, esta é a ideologia operante [Sahlins, 1972:133].

De qualquer modo, para Sahlins a chefia polinésia aparece como uma “centralização de reciprocidades”, capaz de gerar “um bem público” (Sahlins, 1972:140). Em seus trabalhos posteriores, Sahlins expande suas análises da diferenciação política por meio do conceito dumontiano de hierarquia, especialmente quando mostra a capacidade dos chefes polinésios para “gerar um reino” (Sahlins, 1985:17). Como já foi dito, uma qualidade fundamental de toda sua obra é a constante busca de superação da compreensão instrumental do poder. Sahlins alcança um entendimento do que Dumont chamou de “dimensão ontológica da subordinação”, que para Dumont teria sido perdida pela tradição britânica desde Locke (Dumont, 1976:242). Esta tradição entende a subordinação a partir da ação individual, reduzindo-a muitas vezes à noção de manipulação. Sahlins sempre reagiu contra esta característica desta tradição. Já em seus trabalhos iniciais afirmava que “talvez nós estejamos há muito acostumados a perceber estratificação (*rank*) e governo (*rule*) da perspectiva dos indivíduos envolvidos, em vez daquela da sociedade, como se o segredo da subordinação de um homem a outro estivesse na satisfação pessoal do poder” (Sahlins, 1963:300).

Parry (1986:457) notou que este procedimento criticado por Sahlins já estava presente, antes de Locke, em Hobbes. Parry talvez tenha se inspirado em uma citação de McNeilly encontrada no próprio *Stone age economics*: nos seus trabalhos anteriores, “Hobbes procura tirar conclusões políticas de certas proposições (duvidosas) sobre a natureza específica de seres humanos individuais”, enquanto “no *Leviathan* o argumento depende de uma análise da estrutura formal das relações entre indivíduos” (McNeilly, citado por Sahlins, 1972:172).

Parry nota que “Hobbes, que parte do indivíduo, estava interessado na criação de uma unidade mais ampla a partir de um Estado original atomizado da humanidade”. Este procedimento é inverso ao de Mauss (1974). Parry critica, então, a aproximação que faz Sahlins entre Hobbes e Mauss. Mas Parry não se dá conta de uma outra diferença fundamental entre Hobbes e Mauss. Não é que exista entre estes apenas uma “inversão da seqüência do argumento” (Parry, 1986:457), e sim que, se Hobbes postulava uma teoria, Mauss apenas observou o fato inegável de que certas instituições humanas estão em processo de progressiva atomização. Se Hobbes baseava-se em suposições – que se tornam premissas – acerca da natureza humana, Mauss seguia “ideologias nativas”, sejam elas atomizadas ou holistas, e comparava-as. Assim, se é verdade que Hobbes “parte do indivíduo”, não se pode simplesmente “inverter a seqüência do argumento” e dizer que Mauss “parte do holismo”, pois para este não se trata de fazer suposições e criar premissas: é sempre uma determinada sociedade, como na Índia, por exemplo, que “parte do holismo”.

Quanto ao já mencionado argumento da dádiva como princípio estruturante, ou, na expressão de Sahlins, “contrato social”, temos que para Mauss a questão crítica: “em que condições uma sociedade é possível?” acha-se constantemente subentendida (Lefort, 1979:22). Mauss mostrou que a troca de dádivas “não é somente um ato, mas o ato por excelência pelo qual o homem conquista sua subjetividade” (Lefort, 1979:31), conduzindo-nos “a uma realidade mais profunda do que a das relações indi-

viduais: a realidade social propriamente dita” (Lefort, 1979:32). Vê-se claramente que o estatuto ontológico da troca de dádivas é negado quando consideramos esta troca unicamente a partir do ponto de vista da ação individual; é por isto que a perspectiva individualizante nega também a “dimensão ontológica da subordinação” (Dumont, 1976:242).

Vê-se ainda a importância da contribuição de Sahlins ao negar a perspectiva individualizante e recuperar a “dimensão ontológica da subordinação”. Tal não é o caso de autores que, mesmo compreendendo que a troca de dádivas se funda simultaneamente na reciprocidade e na assimetria, não reconhecem o caráter social de algo que tomam como intercâmbio individual, como Gouldner (1957), entre tantos outros.

Já Pierre Clastres (1978) faz uma contribuição importante ao definir “a chefia indígena” a partir da posição privilegiada desta em relação a um complexo de trocas. Mas Clastres caracteriza o lugar do chefe como sendo o de relações não-recíprocas, como se a chefia fosse uma anomalia na vida social, ou ainda, como se fosse possível um tipo especial de relação social que exclua a reciprocidade. Inversamente, a reciprocidade fundaria a vida social das sociedades “sem Estado”, que seriam “contra” a chefia. Exatamente ao contrário do que proponho aqui, para Clastres a chefia se caracterizaria pela não-reciprocidade, e não por uma reciprocidade assimétrica. Clastres se afasta de Mauss duplamente: ao desvincular chefia e reciprocidade e ao tentar teorizar a “chefia sul-americana” e não uma chefia particular, de uma sociedade específica.

Clastres descreve os chefes como os recebedores de mulheres por excelência e doadores de bens e palavras. Descrevendo apenas um lado de cada um desses circuitos de troca, Clastres pode facilmente imaginar que elas não eram recíprocas, e então criar um modelo onde o lugar do chefe, definido por uma suposta ausência de reciprocidade, é englobado pelo grupo<sup>11</sup>. Clastres não aborda questões etnográficas fundamentais, como, por exemplo: num determinado grupo, para quem são dadas as irmãs e as filhas do chefe? As respostas a questões deste tipo, qualquer que fosse a sociedade estudada, mostrariam quão infundada é a construção

teórica de Clastres. Aliás, antes mesmo da publicação dos textos de Clastres, Sahlins (1960:397) já havia notado que alguns antropólogos descrevem os chefes apenas como redistribuidores de bens, como é o caso de Clastres, outros enfatizam o movimento oposto, descrevendo os chefes apenas como receptores de bens. O que devemos é abordar os dois lados, ou momentos, da mesma relação.

No seu segundo livro, Clastres sugere que o estruturalismo “evita” considerar “a dimensão política” da vida social (Clastres, 1982:158). Mas o seu próprio livro anterior demonstrara a possibilidade de uma “antropologia política estruturalista” ao analisar a chefia a partir dos complexos de trocas. Aliás, é o que também faz Sahlins (1985) no artigo que dedica à memória de Clastres. De qualquer modo, Clastres inegavelmente aponta para uma lacuna existente no pensamento de Lévi-Strauss. Ainda que este último tenha feito contribuições fundamentais também para a análise das desigualdades políticas, parece-me que é o próprio “olhar distanciado” que não permite uma apreensão de todas as desigualdades que são condição de qualquer troca<sup>12</sup>.

Se dizemos, por exemplo, que numa sociedade qualquer primas cruzadas são trocadas entre metades exogâmicas, o olhar distanciado toma como um dado a existência de uma certa equivalência entre cada uma destas mulheres, que permitiria a ocorrência da troca. Mas onde este olhar poderia localizar a desigualdade, que também é uma condição lógica da troca? Para o olhar distanciado, esta desigualdade só pode ser exterior à relação de troca. Ela estaria no fato de os próprios grupos trocadores serem diferentes, no caso do exemplo acima, metades exogâmicas que já se diferenciariam por rituais e/ou totens próprios.

Mas a mesma troca poderia ser entendida de outra maneira, adotando-se a perspectiva daqueles que trocam. Neste caso, a diferença deixa de ser exterior à troca. Assim, “eu” troco “minha” irmã com “você” por “sua irmã”, “minha prima”. A diferença entre estas mulheres, minimizada pelo olhar distanciado (cf. Lanna, 1987), é fundamental para permitir a troca<sup>13</sup>. O olhar distanciado deve, então, ser complementado com uma análise do

lugar dos trocadores, uma análise que assuma não o ponto de vista de um indivíduo supostamente universal, como é freqüentemente o caso na tradição britânica, mas sim de um indivíduo ou grupo envolvido na especificidade das transações. Esta é a perspectiva do etnógrafo.

Mais ainda, se, ao formalizar o princípio de reciprocidade, Lévi-Strauss expande brilhantemente a demonstração de Mauss de que “na troca há algo mais do que coisas trocadas” (Lévi-Strauss, 1982:99), a saber, os vínculos sociais propriamente ditos, parece radical demais a suposição de que “aquilo que tem importância é a troca e não as coisas trocadas” (Lévi-Strauss, 1982:178). Meu argumento é que tanto uma como as outras têm a sua importância relativa. Em outras palavras, se, por um lado, “a relação de troca é dada anteriormente às coisas trocadas”, isto não implica que ela seja totalmente “independente destas” (Lévi-Strauss 1982:178). Isto porque, como reconhece o próprio Lévi-Strauss, “se os bens considerados isoladamente são idênticos, deixam de ser quando os situamos no lugar que lhes pertence na estrutura de reciprocidade” (*id, ibid.*). O olhar distanciado deve, assim, ser complementado duplamente, pela uma análise do lugar dos trocadores e pela análise da diferença daquilo que é trocado.

Esta perspectiva de um olhar “não-distanciado” foi assumida por Lévi-Strauss em suas considerações sobre o tabu do incesto, ao refletir “por que não casar com tal ou qual mulher” a partir de uma consideração da posição desta enquanto indivíduo, em relação à “ego”, numa rede de parentesco. Mas, no decorrer das *Estruturas elementares do parentesco*, Lévi-Strauss abandona esta perspectiva, talvez desnecessariamente, quando, no momento seguinte da análise, passa a perseguir as “determinações da aliança” (Lévi-Strauss, 1982:71) através de uma teoria das “compensações positivas” (Lévi-Strauss, 1982:91). Isto é, Lévi-Strauss demonstrou como o incesto e a reciprocidade são fenômenos universais, analisando ambos tanto segundo a perspectiva dos indivíduos envolvidos como segundo aquela da sociedade como um todo; porém, sua análise da assimetria das relações adota “apenas” a perspectiva do olhar distanciado.

Veremos a seguir que esta assimetria estaria presente, necessariamente, até mesmo nas trocas restritas (cf. tb. Lanna, 1992).

Esta falta de uma “topologia” levou alguns autores a identificar o pensamento de Lévi-Strauss ao dos economistas clássicos. Em ambos os casos o analista “se coloca numa perspectiva exterior à dos trocadores” (Aglietta & Orlean, 1982:32). Aglietta & Orlean acreditam ainda que tanto Lévi-Strauss como os economistas clássicos entendem a troca “como relação binária e simétrica” e que “nada distingue um trocador do outro” (Aglietta & Orlean, 1982:32-3). Mas o fato é que esta última crítica se aplica apenas à “troca restrita” lévi-straussiana, dado que a “troca generalizada” não é nunca, por definição, binária e simétrica. A sugestão de uma semelhança entre Lévi-Strauss e os economistas clássicos – estes sendo criticados mais extensivamente no decorrer do livro de Aglietta & Orlean – deve ser aceita apenas com respeito à exterioridade do analista em relação à troca.

Mas Aglietta & Orlean não se limitam a isto. Ignorando completamente o legado de Mauss, sugerem que Lévi-Strauss, como os economistas clássicos, também “muniria os trocadores com o status de sujeitos racionais”. Isto implicaria um conceito de socialização que, concebido nestes termos, seria “um simulacro”, já que a socialização estaria pressuposta “antes da troca” (Aglietta & Orlean 1982:32). Tal procedimento é encontrado em economistas clássicos e “neoclássicos”, mas não em Lévi-Strauss, cuja “concepção de troca tem uma base empírica indisputável” (Gregory, 1982:33).

Em outras palavras, o olhar distanciado não é um impedimento para “o nativo falar através do observador”. Não posso assim concordar com a conclusão que “Marx assume a única posição cientificamente legítima para alcançar um entendimento da troca: aquela dos próprios trocadores” (Aglietta & Orlean, 1982:33). Ainda que tenhamos muito a aprender com Marx sobre a análise da troca, a sua perspectiva não é a única possível.

A contribuição de Aglietta & Orlean é, entretanto, importante por mostrar que há a necessidade de se assumir uma posição “interna”, não distanciada, para que se compreendam todas as desigualdades inerentes a

uma relação de troca qualquer. Isto também é verdadeiro caso se pretenda analisar as “manipulações empíricas” da troca (Trognon, Beauvois & Lopez, 1972:82-3). Mas devemos notar quão desnecessário é o esforço destes três últimos para dar “conteúdo empírico” aos estudos estruturalistas, dado que as contribuições teóricas de Lévi-Strauss foram sempre fundadas em “realidades etnográficas específicas” (Damon, 1980:268). Deve ainda estar claro que a “topologia” que complementaria a perspectiva de Lévi-Strauss não deve ser, como a de Trognon, Beauvois & Lopez, elaborada por analistas, no caso, matemáticos, mas sim apresentada pelos próprios trocadores; isto é, apreendê-la é um dos objetivos da análise etnográfica.

É, assim, fundamental entender como a própria desigualdade é concebida e construída por um grupo qualquer, e não buscar construir modelos gerais da estruturação das desigualdades, o que, em boa medida, foi o que Sahlins fez no *Stone age economics* e Clastres na *Sociedade contra o Estado*. É por isto que na introdução deste artigo eu dizia que poderia fazer aqui necessariamente apenas uma demonstração inicial e teórica da sobreposição entre os conceitos de reciprocidade e hierarquia, já que uma demonstração mais completa implicaria a análise contextualizada de uma realidade concreta qualquer.

Da mesma maneira, poderíamos até mesmo supor que Lévi-Strauss estivesse consciente da impossibilidade de incluir uma análise política nas *Estruturas elementares do parentesco*, no momento em que buscava fundar uma teoria geral do parentesco. Isto porque a política seria o domínio do específico, algo que caberia a cada etnógrafo revelar. Daí o absurdo do projeto de Pierre Clastres: tentar fazer um modelo geral da organização da chefia sul-americana sem uma análise etnográfica aprofundada de pelo menos um caso.

Eu dizia que Aglietta & Orlean associam a concepção da troca de Lévi-Strauss à dos economistas clássicos por supostamente definir a troca “como relação binária e simétrica” (Aglietta & Orlean, 1982:32). Aglietta & Orlean parecem reduzir a noção de troca de Lévi-Strauss à sua noção de troca restrita, já que o conceito de troca generalizada implica sempre assimetria e a presença de pelo menos três trocadores. Em sua crítica ao conceito

de troca generalizada, Frederick Damon sugeriu que ele implicaria também circularidade, porque “uma mulher dada deve ser retornada” (Damon, 1980:272). Damon assume a perspectiva do olhar distanciado, do próprio Lévi-Strauss, segundo a qual a mulher dada e a retornada são indistintas, como se a mulher dada fosse a mesma que retorna; por isto Damon imagina um círculo, isto é, um circuito fechado. Mas, como indiquei, é sempre uma outra mulher que retorna. Infelizmente esse fato não é elaborado por Lévi-Strauss (1982), mesmo na sua formulação do conceito de troca generalizada, que, como aquele de troca restrita, privilegia a identidade sobre a diferença entre as mulheres.

Damon argumenta a favor do abandono puro e simples do conceito de troca generalizada por imaginar uma contradição entre circularidade e assimetria: “O sistema se funda numa relação assimétrica mas também pressupõe equivalência” (Damon, 1980:272). Segundo minha interpretação, o conceito pressupõe equivalência, mas também inequivalência perpétua, pois é sempre uma outra mulher que retorna, repondo então a diferença. A troca generalizada de Lévi-Strauss é mais bem descrita geometricamente não pelo círculo, mas sim por uma mola helicóide. Mesmo assim, não é errôneo falar em circularidade se se tem em mente que esta circularidade é sempre potencial, de acordo com a própria definição do conceito de troca generalizada de Lévi-Strauss.

É claro que esta “circularidade potencial” não implica o retorno de uma mesma dádiva, o que, por definição, não é nunca alcançado na esfera do parentesco, onde a reciprocidade é sempre estabelecida a partir da troca de algo diferente, sejam pessoas, objetos, visitas, as prestações maussianas, enfim (cf. Lanna, 1995, cap. 1). Muito excepcionalmente uma dádiva pode ser retornada na esfera de troca de objetos. No caso de este retorno de uma mesma dádiva acontecer, teríamos então caracterizada uma circularidade “de fato”, não “apenas” potencial<sup>14</sup>. De qualquer forma, mesmo esta circularidade “de fato”, o surgimento de um circuito fechado percorrido por um mesmo objeto implicaria uma dupla inequivalência: em primeiro lugar, cada receptor fica com o objeto por um lapso de tempo dife-

rente antes de passá-lo adiante; em segundo lugar, cada doador tem status diferente, pertence a um grupo diferente. Estas inequivalências se inscreveriam no próprio significado de cada transação, diferenciando uma da outra, particularizando cada troca. Assim, ao contrário do que coloca Damon, é possível ter-se circularidade e assimetria. Concluindo: nos raríssimos casos em que a assimetria não está nos próprios objetos trocados, ela é dada na posição dos trocadores e no tempo da troca. Aliás, essa assimetria no tempo é estudada por Mauss nas seções sobre o “prazo” e o “crédito” do *Ensaio sobre a dádiva*.

De qualquer modo, na grande maioria das trocas, e como já disse acima, na totalidade daquelas na esfera do parentesco, há assimetria dos objetos ou pessoas envolvidos; a circularidade pode, então, apenas se concretizar como uma tendência. De todo modo, ela é sempre também uma elaboração nativa, como o próprio Damon mostrou muito bem ser o caso do *kula*<sup>15</sup>. Leach já havia mostrado que esta circularidade é “uma ficção” no caso de diversas sociedades que praticam o casamento com a prima cruzada matrilateral. Esta forma de casamento é claramente uma forma de produção de diferenças através do que chamei reciprocidade hierárquica. Assim, não é exato dizer que as pessoas necessariamente se “casem em círculo” (Leach, 1961:64): o “sistema circular de casamento não representa um fato empírico, mas simplesmente um modelo verbal que os *kachin* usam para explicar o modelo geral de seu sistema” (Leach, 1961:81).

No caso das Ilhas Trobriand, acredito que é precisamente porque a regra do casamento com a prima cruzada patrilateral lá existente já implica em si mesma uma certa “completude”, um fechamento do ciclo de trocas matrimoniais, ainda que “apenas após o espaço de tempo de uma geração” (Leach 1961:59), que a produção de diferenças através da troca de objetos *kula* se torna tão importante. Isto é, a produção de diferenças ocorre mais na esfera do *kula* do que na do parentesco.

Leach comenta que “sérios mal-entendidos surgem constantemente a partir da tendência para confundir diagramas estruturais com realidade etnográfica”

(Leach, 1961:61). Um aspecto fundamental do argumento de Leach é a demonstração de que a circularidade não existe na prática dos casamentos. Ela seria, então, para Leach, “diagrama estrutural”. Mas, como mostrei acima, a circularidade só estaria *potencialmente* presente ao nível do diagrama estrutural. Graficamente, teríamos que as duas pontas do helicóide podem ou não se encontrar; na verdade, elas jamais se encontram no caso das relações de parentesco e só raríssimamente no caso da troca de objetos. Proponho, então, uma inversão do argumento geral de Leach.

Ainda que este autor tenha demonstrado que a circularidade não é um aspecto dos casamentos com a prima cruzada matrilateral que realmente ocorrem entre os kachin, ela não deixa de ser um aspecto da realidade etnográfica, presente, neste caso como em tantos outros, não nas práticas matrimoniais propriamente ditas, mas sim no pensamento kachin. O próprio Leach nos mostra que a circularidade está na interpretação que os kachin fazem de suas trocas. Está claro que a circularidade potencial é elaboração indígena, e não “do conceito (de troca generalizada)”, como quer Damon, de certo modo repetindo o mesmo erro de Leach.

Minha proposta é entender a assimetria como o elo entre o conceito de troca de dádivas de Mauss e as infinitas elaborações nativas. Esta assimetria pode ser: a) uma relação temporal, casos da dívida (cf. Racine, 1986) e do empréstimo (cf. Guidieri, 1984); b) uma diferença na posição social dos trocadores; c) a diferença (inequivalência) inscrita na individualidade de cada dádiva – não obstante, estas dádivas seriam concebidas também como equivalentes, pois se não fossem de um mesmo tipo não haveria troca. Note-se que não se trata apenas da diferença entre dois objetos (ou pessoas) envolvidos numa troca (mulher por gado no casamento kachin, por exemplo); a proposta, desenvolvida com mais detalhe em outro trabalho (Lanna, 1992), é que a troca restrita pode muitas vezes ser apenas um momento de superposição de dois circuitos de troca generalizada: este fato poderia ser ilustrado se imaginarmos, por exemplo, um caso de *bride-wealth*, semelhante aos que encontramos em várias regiões da África, onde

as mulheres seguem do grupo A para o B, do B para o C e de C para A, e o gado faz o circuito inverso. As três trocas restritas

A — B (mulher) / B — A (gado)

B — C (mulher) / C — B (gado)

C — A (mulher) / A — C (gado)

se dissolvem em dois circuitos; um, de mulheres,

A — B — C — A

e outro, de gado,

C — B — A — C.

A reciprocidade pode se estabelecer de um modo duplo: não apenas dentro de um mesmo circuito de troca generalizada, como propunha Lévi-Strauss (1982), mas também na superposição de circuitos. Assim, a reciprocidade não estaria apenas, imaginando outro exemplo, mais próximo da realidade do Brasil contemporâneo, no “dar uma festa hoje e ir a outra futuramente”, mas também em “dar uma festa hoje e receber um presente” – este último caso caracterizando uma troca restrita, de festa por presente – e futuramente ir a uma festa e dar um presente. Idealmente, a troca restrita mencionada acima seria dissolvida em dois circuitos de troca generalizada: a reciprocidade é mais forte quando “você vem à minha festa e me dá um presente e eu vou à sua festa e lhe dou outro presente”, ou seja, a reciprocidade se estabelece simultaneamente através de uma troca restrita e de uma troca generalizada.

No exemplo “africano” imaginado, um clã, uma família ou um indivíduo “A” recebe de “B” uma esposa e retorna o gado, demonstrando desejo de retornar futuramente a mulher, mas não cancelando a dívida original – geralmente não se prescreve e freqüentemente a boa etiqueta proíbe que se retorne imediatamente uma mesma dádiva, isto é, no caso, que haja uma troca imediata de esposas. O que ocorre é que o presente de gado funda outra dívida, no sentido oposto. O diagrama estrutural que representaria este fato seria a superposição de curvas helicoidais, cada uma representando dádivas que se movem em um sentido, ou direção, único – gado

num caso e mulheres no outro; no caso do *kula*, braceletes vão para um lado, colares para o outro.

Haveria algo de aparente no fenômeno da troca restrita. Isto não significa que a troca restrita seja uma relação não-estrutural, ou uma relação ideológica, no sentido marxista do termo. O *kula*, por exemplo, mais que uma troca de braceletes por colares, é o movimento de braceletes num sentido sendo compensado pelo movimento de colares no sentido oposto; a retribuição estaria no fato da compensação. Ao aprofundar a análise além deste nível aparente, temos dois circuitos de troca generalizada. Por outro lado, o *princípio de reciprocidade* atuaria nos dois níveis, no da troca generalizada e no da troca restrita. No caso desta última, a exigência de se dar algo de qualidade radicalmente diferente em retribuição a algo que se recebe (dar um bracelete quando se recebe um colar) fundaria um novo circuito de troca (generalizada).

As diversas formas de desigualdade enumeradas acima (no tempo, na posição dos trocadores e na qualidade de cada dádiva) explicariam, do ponto de vista dos trocadores, o *interesse* em se efetuar uma transação qualquer. Quanto ao tempo, poderia haver, num dado caso específico, interesse, por exemplo, em se reter algo por um dado período; respectivamente quanto à posição dos trocadores e à qualidade da dádiva, pode haver interesse em se estabelecer uma relação de troca com uma certa pessoa ou obter-se um determinado objeto. Concordo assim com a tese de Parry (1986) – desenvolvida também em Parry & Bloch (1989) – de que há uma universalidade da categoria “interesse”, categoria esta que obviamente difere do “interesse individual”; isto não implica, obviamente, negar que esta categoria assuma formas e significados diferentes em cada contexto etnográfico<sup>16</sup>.

O fato de a troca generalizada estar por trás de uma série de trocas que, aparentemente, seriam restritas (como a troca de braceletes por colares *kula*), dá um novo fundamento à concepção de Clastres (1978) de haver uma certa unilateraridade no movimento de mulheres, bens e palavras. Que unilate-

rialidade seria esta? Não que exista movimento sem reciprocidade, como sugere Clastres para o caso da posição do chefe, mas sim que a reciprocidade plena, inerente à troca generalizada, se estabelece sempre através de um novo movimento, num sentido contrário ao da dádiva inicial; uma dívida (como o recebimento de um colar) é assim retribuída por uma outra, simétrica e inversa (o doador do colar passa a ser também o recebedor de um bracelete).

Explico-me melhor; não é certo supor, com Clastres, que entre os “grupos indígenas sul-americanos” exista unilateralidade do movimento de bens do chefe para a sociedade, como se a sociedade não canalizasse bens na direção do chefe (tributos), ou que exista unilateralidade no movimento de mulheres da sociedade para o chefe, como se este não fosse também um doador de mulheres, ou unilateralidade no movimento de palavras do chefe em direção ao grupo (sempre segundo Clastres). Mas o fato é que há, além da relação de troca, uma certa unilateralidade em qualquer movimento de bens, já que um movimento qualquer só pode ser retribuído, mas nunca perfeitamente cancelado, por um novo movimento, diferente, na direção oposta, ambos tendo sempre uma circularidade potencial. As dádivas do chefe só podem ser retribuídas por um movimento no sentido oposto, movimento este essencialmente desigual em relação ao primeiro, além de implicar um lapso de tempo entre eles e desigualdade daquilo que é dado, já que cada dádiva é sempre única, individualizada.

Cada um destes movimentos poderia potencialmente envolver sempre mais de dois parceiros, correspondendo ao que Lévi-Strauss chama uma “troca generalizada”. Assim, se Lévi-Strauss (1982) mostrou que a troca restrita, quando definida pelo casamento com a prima cruzada patrilateral, implica uma “justaposição de trocas” e daí uma menor “solidariedade orgânica” e um “perpétuo desequilíbrio” (cf. os comentários de Needham, 1962:16-8), tentei mostrar aqui que tal desequilíbrio, ou “solidariedade por justaposição de trocas”, também é inerente aos movimentos de troca generalizada, sejam eles ou não exemplificados pelos casamentos com a prima cruzada matrilateral. Obviamente, isto não implica discordar da

demonstração de Lévi-Strauss de que troca restrita e troca generalizada implicam diferenças nos modos de solidariedade que elas acarretam.

Concluindo, por implicar sempre a fundação de um novo movimento, que é uma nova dívida e um novo circuito, a reciprocidade é sempre *desigual*. Por implicar sempre um lapso de tempo e desigualdade do que é trocado, a reciprocidade é sempre *desequilibrada*. Assim é a vida social: “são estas desigualdades, (...) grandes ou minúsculas, que animam o mundo, o transformam sem parar nas suas estruturas superiores, as únicas verdadeiramente móveis” (Braudel, 1970:479). Entender até que ponto essas desigualdades implicam “injustiças e contradições” (*id., ibid.*) permanece uma tarefa fundamental para as ciências sociais.<sup>17</sup>

## Notas

- 1 O que Sahlins já mostrou ser equivalente a perguntar o porquê dos cristãos europeus não ter adotado o canibalismo fijiano, por exemplo (cf. Sahlins, 1990:82).
- 2 Está claro que, segundo a definição de Dumont de hierarquia, esta subordinação pode ser, como no caso hindu, um fato religioso, não necessariamente e antes de mais nada um fato político.
- 3 Mesmo que se confirme a sugestão de Cohn (1988) de que o conceito de hierarquia é uma construção européia, que surgiu a partir dos primeiros censos feitos na Índia, isto não implica que este conceito não possa se manifestar universalmente. Isto é, Cohn fez uma história desta noção a partir da perspectiva inglesa da colonização da Índia, o que não esgota a história deste conceito; trata-se “apenas” da história de um dos infinitos modos de este conceito se construir, num determinado tempo e lugar. É inegável que, mesmo de uma perspectiva européia, tal conceito é anterior ao próprio fato da colonização da Índia. Dumont mostrou aspectos da construção especificamente indiana do conceito, o que talvez só tenha sido possível dada a própria universalidade deste último.

- 4 O mesmo argumento permitiria uma crítica à leitura dos papéis sociais de chefe e xamã proposta no estudo da categoria “pessoa” de Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979). Segundo a perspectiva que desenvolvo aqui, não devemos assemelhar os chefes (e xamãs) ao renunciador indiano e ao indivíduo moderno, como fazem Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979:15). Estes autores não notaram que chefes e xamãs diferem do renunciador indiano e do indivíduo moderno num ponto fundamental: os dois últimos não têm seguidores, não são líderes. Se chefes e xamãs são sempre colocados fora da sociedade, é importante que voltem, transformados e mais fortes, como representantes do todo. Como o indivíduo e o renunciador, eles estão fora, mas, ao contrário destes, têm a capacidade e uma certa legitimidade para representar o todo social; estão, mais que ninguém, dentro (como, por exemplo, os reis incestuosos egípcios ou africanos). Não podem, assim, ser entendidos unicamente como “uma vertente individualizada”, já que esta vertente representa apenas um momento da trajetória de um chefe, justamente o momento liminar. A evidência etnográfica indica que, onde quer que haja chefes (e xamãs), eles são, mais que indivíduos, as *personas* por excelência. O mesmo nos é indicado pela evidência histórica de reis-xamãs (cf., por exemplo, Bloch, 1993).
- 5 A meu ver este é o significado do rito fijiano de abertura do dia após o chefe tomar o cava, bebida venenosa que o mata simbolicamente. Este não seria um exemplo de “sociedade contra o Estado” (Sahlins, 1985:75), mas sim de incorporação do chefe, um estrangeiro e canibal, que, morto pelo cava, passa a estar também “dentro”. Sahlins (1985:99) mesmo define a soberania como esta síntese das qualidades complementares representadas por chefe e povo. Ao “reviver” (Sahlins, 1985:97), no interior da sociedade, o chefe é simultaneamente englobado e englobante. O mesmo se repete no ritual de investidura, através do qual o chefe passa da periferia ao centro e o “povo” do centro à periferia. Ao “recapitular as passagens lendárias... do mar à terra, da periferia ao centro”, culminando numa “cerimônia do cava” (Sahlins, 1985:85), estes ritos constroem a chefia como um “centro” que incorpora a “periferia” e ao mesmo tempo é incorporado por ela. Infelizmente não há espaço para comentar a contribuição fundamental de Sahlins à teoria da hierarquia ao demonstrar que em Fiji o segmento autóctone e subordinado é capaz de gerar “o conceito genérico da totalidade”, designando o nome do “grupo como um todo” (Sahlins, 1985:83). Sahlins mostra que o mesmo ocorre na lenda do rei Latino, que entrega sua filha

Lavínia a Enéas, invasor troiano. Como em Fiji, o grupo doador de mulheres é politicamente inferior, mas capaz de gerar a noção do todo social. Não creio, entretanto, que esta dádiva represente uma “transformação da reciprocidade entre rei e povo num fluxo hierárquico de mulheres para o rei-estrangeiro” (Sahlins, 1985:83). Além do casamento com a prima cruzada patrilateral dos latinos envolver sempre estrangeiros como afins (os rótulos, por exemplo), as trocas com os troianos poderiam vir a seguir o mesmo modelo, ou qualquer outro que, como aquele, combinasse reciprocidade e hierarquia. Voltarei a este aspecto do casamento com FZD. Inadvertidamente, Sahlins contradiz Clastres, pois para este o fluxo de mulheres para o chefe cancelaria a hierarquia.

- 6 É interessante notar que De Heusch (1981:20) acaba sendo obrigado a entender os sistemas tributários dos grupos que estuda como exteriores ao “modo de produção doméstico” (De Heusch usa o conceito de Sahlins, 1972). Ora, o conceito de reciprocidade redistributiva nos permitiria decifrar a lógica que organiza tanto a produção (doméstica ou não) como a tributação (cf. Lanna, 1995). De Heusch acaba postulando desnecessariamente uma separação radical entre duas realidades que são dadas num todo, intrinsecamente ligadas, dentro de um mesmo sistema econômico que se organiza, como alhures, em torno da chefia.
- 7 Entretanto, veremos a seguir que, em outros momentos, Sahlins se contrapõe à tradição anglo-saxã. Isto porque, tanto em sua fase inicial como naquela mais recente, a obra de Sahlins se caracteriza pela tentativa de elaborar uma concepção de poder que se afaste da perspectiva individualista, da concepção da sociedade como realidade atomizada, fragmentada (cf. Lanna, 1994).
- 8 O próprio Sahlins mostrou que a generosidade é uma “prerrogativa da chefia” (Sahlins, 1972:259) entre os Tikopia, visitados por Raymond Firth. A generosidade é concebida como um valor nas mais diversas sociedades estudadas pelos antropólogos, inclusive o Brasil contemporâneo. É consenso que, enquanto ideologia, a generosidade é sempre função da institucionalização específica das trocas de dádivas em um dado tempo e lugar, nas sociedades não-capitalistas assim como nas capitalistas. Daí minha sugestão de expandir a teoria da chefia melanésia exposta no *Stone age economics*.

- 9 Alguns anos mais tarde, Sahlins (1976) fará uma brilhante crítica a este tipo de análise instrumental que transfere para estruturas não-capitalistas uma racionalidade específica, baseada na lógica da relação entre meios e fins, mostrando inclusive que este procedimento funda todo um paradigma das ciências sociais.
- 10 Já Sahlins, como vimos, não fazia uma distinção radical, se esforçando para pensar a articulação entre esses conceitos, mas, de todo modo, associa redistribuição à estrutura concreta e reciprocidade à sua forma ideológica.
- 11 Note-se que a posição que Dumont desenvolveu contemporaneamente a esta noção de Clastres é exatamente inversa: é a camada dominante – religiosa, no caso dos brâmanes – que tem a capacidade de englobar o grupo como um todo.
- 12 Claro que é junto com a igualdade que a desigualdade também é uma condição da troca. No contexto das análises de Sahlins, a meu ver um exemplo de construção ideológica de uma equivalência ou unidade sobre a qual se funda toda troca seria o *aloha* recíproco entre chefe e povo havaianos, que Sahlins (1985:17) mostra ser uma relação de compaixão. Sobre esta dialética entre igualdade e desigualdade, Crocker lembra que “apenas itens similares podem ser diferenciados (*ranked*)” (Crocker, 1969:53). Também Lefort notara que “o dom é ao mesmo tempo o estabelecimento da diferença e a descoberta da similitude” (Lefort, 1979:33).
- 13 Esta diferença seria facilmente captada por uma abordagem individualista, que adota a perspectiva de algum dos indivíduos envolvidos. Se as abordagens individualistas “negam a dimensão ontológica da subordinação” (Dumont, 1976:242), por outro lado, ao contrário do “olhar distanciado”, elas não deixam de captar as relações de desigualdade; a meu ver isto explica por que a etnografia britânica fez excelentes relatos da esfera política (cf. Lanna, 1992).
- 14 Há testemunhos de que tal foi o caso de um objeto *kula*, cujo “caminho” foi acompanhado pela população de várias tribos durante décadas. É interessante notar que este excepcional retorno de um mesmo objeto implicou um intervalo em torno de um século (Nancy Munn, comunicação pessoal). No *Ensaio sobre*

*a dádiva*, Mauss levanta a hipótese, hoje refutada pela etnografia de inúmeros grupos melanésios, de este retorno ocorrer em prazos bem menores.

- 15 Gostaria de ressaltar a importância da demonstração de Damon de que entre os Muyuw há uma contradição entre a troca de objetos *kula* e a troca de *kitoums*, dado que esta última, sendo essencialmente didática, não poderia ser nunca uma forma de troca generalizada, como acredito ser o *kula* (cf. Lanna, 1992).
- 16 Cf. também a contribuição de Sahlins, 1985:150, que distingue “valor convencional” de “valor intencional”, adequando a este último a noção de interesse.
- 17 Agradeço ao professor Valerio Valeri, do depto. de Antropologia da Universidade de Chicago, pela cuidadosa leitura crítica que fez de uma versão inicial deste trabalho. Obviamente, a responsabilidade pelo seu conteúdo é unicamente minha.

## Bibliografia

AGLIETTA, M. & ORLEAN, A.

1982 *La violence de la monnaie*, Paris, PUF.

BEIDELMAN, T.O.

1973 “Three kaguru texts”, *Zeitschrift fur Ethnologie*, 28 (1):90-101.

BELSHAW, C.

1968 *Troca tradicional e mercado moderno*, Rio de Janeiro, Zahar.

BLOCH, M.

1993 *Os reis taumaturgos*, São Paulo, Cia. das Letras.

BRAUDEL, F.

1987 *Civilização material e capitalismo*, tomo I, séculos XV–XVIII, Lisboa, Edições Cosmos.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R.

- 1976 "O dualismo terena", in SCHADEN, E. (ed.), *Leituras de etnologia brasileira*, S. Paulo, Cia. Ed. Nacional.
- 1988 *Sobre o pensamento antropológico*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

CLASTRES, P.

- 1978 *A sociedade contra o Estado*, Rio de Janeiro, Liv. Francisco Alves Ed.
- 1982 *A arqueologia da violência*, S. Paulo, Ed. Brasiliense.

COHN, B.

- 1988 *An anthropologist among the historians and other essays*, Oxford University Press.

CROCKER, C.

- 1969 "Reciprocity and hierarchy among the eastern bororo", *Man*, 4(1):44-58.

DA MATTA, R.

- 1987 *Relativizando: uma introdução à antropologia social*, Rio de Janeiro, Rocco.

DAMON, F.

- 1980 "The kula and generalized exchange: considering some unconsidered aspects of the elementary structures of kinship", *Man* 15.

DUMONT, L.

- 1976 *Homo Aequalis*, Paris, Gallimard.
- 1980 *Homo Hierarquicus*, Chicago, The Univ. of Chicago Press.

FIRTH, R.

- 1939 *Primitive polynesian economics*, London, G. Routledge.

GOULDNER, A.W.

- 1957 "Reciprocity and autonomy in functional theory", in GROSS, L. (ed.) *Symposium on Sociological Theory*, Evanston, Row, Peterson & Co.

GREGORY, C.

1982 *Gifts and commodities*, London, Academic Press.

GUIDIERI, R.

1984 *L'Abondance des pauvres*, Paris, Seuil.

HEUSCH, L. DE

1981 *Why marry her? Society & symbolic structures*, Cambridge, Cambridge University Press.

LANNA, M.

1987 *Troca e sociedade; Interpretando alguns textos da antropologia britânica*, dissertação de mestrado, Unicamp

1992 "Repensando a troca trobriandesa", *Revista de Antropologia*, n° 35, S. Paulo, USP.

1994 "Observações sobre a categoria indivíduo na obra de Malinowski", *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n° 24, fevereiro.

1995 *A dívida divina; troca e patronagem no Nordeste brasileiro*, Editora da Unicamp.

LEACH, E.

1961 "The structural implications of matrilineal cross-cousin marriage", *Rethinking Anthropology*, London, Athlone Press.

LEFORT, C.

1979 *As formas da História*, S. Paulo, Ed. Brasiliense.

LÉVI-STRAUSS, C.

1944 "Reciprocity and hierarchy", *American Anthropologist*, 46:266-68.

1970 *O pensamento selvagem*, S. Paulo, Cia. Ed. Nacional.

1975 *Antropologia estrutural*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

1982 *As estruturas elementares do parentesco*, S. Paulo, EDUSP.

MAUSS, M.

1974 *Sociologia e antropologia*, vol. I & II, S. Paulo, EPU/EDUSP.

MERLEAU-PONTY, M.

1962 "De Mauss a Claude Lévi-Strauss", in *Sinais*, Lisboa, Ed. Minotauro.

NEEDHAM, R.

1962 *Structure and sentiment*, University of Chicago Press.

PARRY, J.

1986 "The gift, the indian gift and the 'indian gift'", *Man*, vol. 21.

PARRY, J. & BLOCH, M.

1989 "Introduction", in *Money and the morality of exchange*, New York, Cambridge Univ. Press.

POLANYI, K.

1980 *A grande transformação*, Rio de Janeiro, Ed. Campus.

RACINE, L.

1986 "Les structures élémentaires de la reciprocité", *L'Homme*, 99(3):97-118.

SAHLINS, M.

1960 "Political power and economy in primitive society", in DOLE G. & CARNEIRO R.(eds.), *Essays in the Science of Culture*, New York, Crowell.

1963 "Poor man, rich man, chief: political type in Melanesia and Polynesia", *Comparative Studies in Society and History*, 5.

1972 *Stone age economics*, Chicago, Aldine.

1976 *Culture and practical reason*, Chicago, Univ. of Chicago Press.

1981 *Historical metaphors & mythical realities*, Ann Arbor, Univ. of Michigan Press.

1983 "Raw women, cooked men & other 'great things' of the Fidji Islands", in BROWN, P. & TUZIN, D. (orgs.), *The ethnography of cannibalism*, Washington, Society of Psychological Anthropology.

1985 "The stranger-king; or, Dumézil among the Fidjian's", *Islands of History*, Chicago, Univ. of Chicago Press.

1988 “Cosmologies of capitalism: the trans-Pacific sector of the ‘world system’”, *Radcliffe-Brown Lecture in Social Anthropology*, London, The British Academy.

1990 “China reconstructing or vice-versa: humiliation as a stage of economic ‘development’, with comments on cultural diversity in the modern ‘world system’”, in *Toward one world beyond all barriers*, Seoul Olympic Sports Promotion Foundation.

SEEGER, T., DA MATTA, R. & VIVEIROS DE CASTRO, E.

1979 “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”, *Boletim do Museu Nacional*, n° 32.

TCHERKEZOFF, S.

1987 *Dual classification reconsidered*, Cambridge Univ. Press & Ed. de la Maison des Sciences de L’Homme.

TROGNON, A. & BEAUVOIS, J.L.

1972 “Topologie et théorie de la métaphore”, *L’Homme*, XII, 3.

TURNER, T.

1976 “Family structure and socialization”, in LOBSTER, J. et al., *Explorations in General Theory in Social Science*, New York, The Free Press.

1984 “Dual opposition, hierarchy, value; Moiety structure and symbolic polarity in central Brazil and elsewhere”, *Differences, Valeurs, Hiérarchie*, textes réunis, Paris, Editions de l’École des Hautes Études en Sciences Sociales.

VIVEIROS DE CASTRO, E.

1986 *Araweté: os deuses canibais*, Rio de Janeiro, J. Zahar/ANPOCS.

ABSTRACT: This paper suggests a re-evaluation of several analysis of exchange relations. It places special emphasis on M. Sahlins' interpretation of gift exchange in Stone Age Economics, focusing on the complex of exchanges around “primitive” chiefs. It aims to set the grounds for a demonstration of the possibility of a concept which would synthesize

Dumont's "hierarchy" with Levi Strauss's "reciprocity". It is implied that this "redistributive" or "hierarchical reciprocity" would be differently institutionalized in specific situations. Only historical or ethnographic descriptions which consider the political aspects of exchange relations could allow us in the future to re-think the concept of reciprocity as implying a hierarchical dimension.

KEY WORDS: reciprocity, hierarchy, ethnography of exchange, redistribution.

Aceito para publicação em setembro de 1995.

# **Musicalidade e Ambientalismo na Redescoberta do Eldorado e do Caraíba: uma Antropologia do Encontro Raoni-Sting<sup>1</sup>**

*Rafael José de Menezes Bastos<sup>2</sup>*

RESUMO: Em 1989, o chefe txukahamãe Raoni e o *superstar* Sting viajaram à Europa para levantar fundos para a proteção dos direitos indígenas na Amazônia. A partir daí, Raoni participou de shows com Sting e outros músicos populares. Nesses, a musicalidade é o significante e o ambientalismo o significado, num cenário onde a indústria do show business é proeminente e o Brasil é o sexto mercado fonográfico. O texto aborda o quadro como um encontro de dois universos socioculturais por meio da música: o sistema das Nações-Estados Ocidentais e o indígena xinguense. No primeiro, vê-se a música popular como codificadora da ideologia individualista-universalista. No segundo, evidencia-se a ligação da música com a política, estudando-se o acesso de Raoni a esta interconexão via xamanismo. A comunicação pretende contribuir para a etnografia do encontro colonial enquanto relação de contradição.

PALAVRAS-CHAVE: encontro colonial, música, ambientalismo.

Em 1989, o chefe txukahamãe Raoni<sup>3</sup> e o *superstar* Sting realizaram uma retumbante viagem à Europa, sendo ali formalmente recebidos por diversos chefes de governo e Estado. A partir daí, Raoni passou a participar de shows e eventos similares no Brasil e fora dele, juntamente com Sting e com outros grandes nomes da música popular. Tal foi o caso do encontro dos dois com Elton John, Tom Jobim, Caetano Veloso, Gilberto Gil e Red Crow, este último um chefe indígena norte-americano. Este encontro, realizado no Carnegie Hall, em março de 1991, sob o testemunho excitado de uma grande multidão (Carvalho 1991), teve como pano de fundo – como também aconteceu na viagem à Europa – o levantamento de recursos para a proteção da floresta tropical e dos direitos indígenas, sob a égide institucional da Rainforest Foundation, a Fundação Mata Virgem no Brasil.

Tal tipo de encontro não parece ser específico de atores e instituições citados, com variações podendo atualizar-se através de outras personalidades e entidades, como por exemplo Milton Nascimento e os indígenas Ailton Krenák e Sian Kaxinawá. Aqui, o entorno institucional foi dado pela Aliança dos Povos da Floresta, entidade que propugna por uma aliança entre índios e seringueiros (os “povos da floresta”) sob o cenário unificador do “verde”. Neste contexto, é de registrar o show *Txai* – com o mesmo nome do disco (Nascimento, 1990) – de Milton Nascimento, realizado em São Paulo, no Ibirapuera, cerca de abril de 1991, com a presença encantada de mais de 30 000 almas. A partir daí, o show viajou para fora do país, constituindo o núcleo da excursão de Nascimento com Krenák por Estados Unidos, Canadá, Europa e Japão, “plantando algumas boas sementes para ajudar efetivamente a luta dos índios e seringueiros da Amazônia” (Aquino, 1991).

Em todos esses encontros, a musicalidade comparece como linguagem significativa suprema, que tem no ambientalismo seu significado máximo. Com a música, desta forma, busca-se denunciar a ameaça da queima do “verde”, signo do Eldorado do fim do milênio e nova ave-

nida de reivindicação indígena junto ao “caraíba”<sup>4</sup>. Tal ordem de acontecimentos ocorre num mundo em que a indústria do show business ocupa lugar de grande importância, o Brasil constituindo-se no sexto mercado fonográfico do planeta<sup>5</sup>. Por outro lado, para mais ainda realçar a magnitude – mas também a delicadeza – dos encontros aqui em comentário, observe-se como a sua politicidade é congênita à questão das soberanias nacionais na Amazônia, sua eticidade, complementarmente, levantando quase sempre a problemática da autenticidade de seus personagens. Para o primeiro caso – o das soberanias –, note-se como os shows em toque assumem a identidade de atos de feição político-diplomática, isto num contexto geopolítico mundial em que chefes de Estado como Mitterand – um daqueles que formalmente receberam Raoni e Sting em 1989 – defendem uma soberania apenas restrita do Brasil e dos demais países amazônicos nesta região. Isto, para um determinado setor do Estado brasileiro – mas não somente dele, pois também, ao largo, de porções da sociedade –, apontaria para uma nova tentativa de “internacionalizar” a área (Passarinho, 1991). Quanto ao segundo ponto – aquele que diz respeito à problemática ético-política da autenticidade dos personagens envolvidos em tais embaixadas –, não falta maledicência acerca do pretense mercantilismo e mesmo mercenarismo de todos eles. Agora, os encontros em tela assumem a aparência de “comerciais”, suspeita intolerável para um tipo de acontecimento que se pretende puro de todo pecado.

O presente texto é uma tentativa inicial de compreensão desses encontros, tomado o de Raoni com Sting como objeto central de atenção. Aqui, uma vez mais pretendo abordar a idéia da música popular, no eixo jazz-rock – legítima herdeira da música ocidental –, como universal do sistema mundial, construtora eficaz de sua atual topologia e codificadora insubstituível de seu ideário.

Um dos problemas mais relevantes da antropologia hoje, que se espalha pelos territórios das ciências humanas e das humanidades, diz

respeito às modalidades de relações vigentes entre os níveis local e global dos fenômenos socioculturais. Seja este global entendido em termos de média amplitude – no plano, pois, regional –, seja ele estabelecido na extensão máxima, mundial. A questão não se esgota na espacialidade que a terminologia extensional sugere (“local”, “regional”, “global”, “mundial” etc), devendo também ser lida sob o ângulo de visão temporal-histórico. O problema não é novo na antropologia – embora hoje aí tenha forte apelo –, podendo ser rastreado desde os seus inícios (no diálogo, por exemplo, entre o particularismo histórico boasiano e o evolucionismo de Morgan). Por outro lado, *mutatis mutandis*, a problemática não é específica das ciências humanas e das humanidades, também constituindo inquirição crucial das ciências da natureza, especialmente candente na cosmologia e na ecologia modernas. Na órbita, finalmente, filosófica, a questão em análise tem também fundo interesse, espelhando a antiquíssima discussão gnoseológica e epistemológica do geral e do particular.

Na antropologia, a via política constitui uma forma privilegiada de abordagem desse problema, que aí pode ser equacionado nos termos das modalidades de relações vigentes entre as “forças”<sup>6</sup> que desenham a integração mundial – ou, na escala reduzida, regional – e aquelas que constroem as várias localidades. Tal formulação remonta a Nadel, encontrando elaboração exemplar na contribuição de Leach sobre a Alta-Birmânia. Recordo que Leach (1976), na busca da definição do que fosse “uma” sociedade, apoiando-se em Nadel (1951), optou por estabelecê-la enquanto um sistema político e não – conforme o modelo monográfico de Radcliffe-Brown (1942) – uma localidade. Um sistema político e – acrescente-se – simbólico-ritual. Aqui, a fronteira do que seja uma sociedade não é descortinável pela empiria tempo-espacial – tão flagrantemente submissa às idiossincrasias do observador –, evidenciando-se com muito maior rendimento enquanto construto teórico que cabe ao observador produzir no diálogo com a realidade nativa.

Nos últimos anos, as posições assumidas pelos antropólogos na abordagem dessa questão se espalham num *continuum* cujos extremos são as posturas que poder-se-iam chamar de “centralistas” e “localistas”. Nas primeiras, o nível local dos fenômenos sócio-culturais e históricos teria realidade apenas pontual, tipicamente no caso das relações das Nações-Estados modernos com os “primitivos”, tudo não passando da submissão destes últimos a uma lógica exterior, proveniente do dominador ocidental. No extremo oposto desse *continuum*, a questão como que deixa de existir, pois o que seria o nível global daqueles fenômenos se desvanece sob o império da intradutibilidade de lógicas locais. Isto, em extremo, é o que se pode depreender da discussão da problemática conforme concretizada por Wolf (1982) e Sahlins (1985), o primeiro autor aproximando-se do “centralismo” – em função de uma visão ilimitada do capitalismo que acaba por dissolver mesmo os esforços do autor no sentido da constituição diferencial de seus agentes –, o segundo, do “localismo”, especificamente assentado em Sahlins numa essencial despolitização da sociedade e da cultura.

É certo, por outro lado, que quase surda e muda aqui de novo está a inaugural polêmica antropológica do “relativismo x universalismo”, agora cada vez mais sob os espectros do niilismo e – se correr o bicho pega, mas se ficar o bicho come – do totalitarismo. Finalmente, não há como negar como a problemática em tela faz reviver, sob o disfarce talvez da amplitude radical, a velha questão da antropologia acerca do contato intersocietário, povoada como sempre pelas dicotomias do “velho x novo”, do “interno x externo” e da “parte x todo”.

A etnologia do Alto Xingu<sup>7</sup> constitui o modelo artístico de abordagem das sociedades indígenas das terras baixas da América do Sul enquanto ilhas isoladas e atomizadas entre si. Aqui, a chamada “sociedade xinguana” – desenhada pela articulação dos grupos xinguanos, tradicionais habitantes da região – tem tido pouco valor explicativo, aparecendo na literatura da área basicamente nas introduções e notas

aos textos. Estes textos são, em sua grande maioria, monografias sobre cada grupo de “*per se*”. Ainda aqui, o centro mais luminoso da produção etnológica tem como objeto as tribos propriamente xinguanas, as sociedades indígenas do norte do Parque Indígena do Xingu constituindo quase que apenas episódios explicativos com relação àquilo que se passa no Sul. Mais distante ainda, como um remoto resíduo, aparecem os brasileiros neste cenário: heroicamente, os irmãos Villas Boas. Concentrando o pecado, os militares habitantes da base da Força Aérea Brasileira enclavada cerca do Posto Indígena Diauarum. Fazendeiros e peões ali marcam sua presença apenas em grandes acontecimentos conflitivos. Para finalizar, missionários, artistas, empresários, políticos e tantas outras espécies de caraíbas são praticamente fantasmas para essa etnologia.

Em compensação, para mostrar que na teoria a prática é outra, o Alto Xingu vem se constituindo, ao menos desde o século XVIII para cá, num verdadeiro caldeirão para a história, a sociedade e a cultura brasileiras. Seja como área de refúgio de grupos indígenas empurrados pelo avanço da fronteira, seja como palco da beligerância que constrói e dissolve estes – expelindo alguns deles para fora (como foi o caso dos Bakairí) –, seja como *locus* de testagem talvez inaugural da Doutrina de Segurança Nacional em seu tratamento docemente coercitivo do “índio” – “inimigo interno” número 1, pois doador do território –, seja finalmente como “conservatório” do aborígene na elaboração da ficção nacional.

Há exceções a essa tendência geral, ou seja, estudos que sempre tiveram a questão articulatório-processual como fator explicativo. Entre estes, estão os trabalhos de Steinen (1940, 1942) – inaugurais da etnologia em questão –, que, sob a égide do difusionismo germânico dos fins do século XIX, programaticamente foram elaborados em torno daquela questão. Galvão (conforme tipicamente 1953) aqui também deve ser lembrado, embora sua produção tenha sido tão comprometi-

da com a reificação e o congelamento da oposição entre índios xinguanos e não-xinguanos. Esta oposição – é bom registrar – faz parte de um amplo sistema de classificações étnicas elaborado pelos xinguanos, sistema este que inclui tanto todos os grupos da região – e mesmo de fora dela – quanto os vários tipos de brasileiros e estrangeiros passíveis de sua ordenação. Mais recentemente, saliente-se a contribuição de Menget (1977) sobre os não-xinguanos Txikão, a primeira tentativa sistemática de entendimento do universo xinguanos como um sistema movente e de fronteiras abertas. Aqui, o Alto Xingu enquanto paraíso petrificado – aquilo que chamei de “Paraíso Xinguará” (Menezes Bastos, 1983) – cede lugar à quentura da séria inquirição estrutural. Registro, finalmente, que o meu próprio trabalho sobre a área, desde seu início formal (veja Menezes Bastos, 1976), sempre propugnou por uma abordagem processual-articulatória, o que não significa dizer que abolidora de um enfoque estrutural.

O que se passa no Alto Xingu que possa acrescentar algumnexo à compreensão da temática de abertura deste texto, qual seja, à temática das modalidades de interconexão entre os níveis local, regional e mundial dos fenômenos histórico-sócio-culturais? O que terá Raoni a ver com isto, aquele “homem eminente”? E Sting, o *superstar*, também um deles, *mutatis mutandis*?

O que se passa no Alto Xingu é uma longa história cujos nexos presentes constituem a estrutura possível de sua representação. Reflito de início sobre o nome “Kamayurá”. “Kamayurá” não é definitivamente uma palavra da língua kamayurá – que é tupi-guarani –, sendo um termo de extração aruak que aponta para o sentido de “mortos” (kamá) no “jirau” (yúla) (sendo moqueados). Este termo, sob esta etimologia apenas reticentemente aceito pelos Kamayurá atuais, aponta para o terrível costume do canibalismo. “Terrível” sob a etiqueta – uma legislação – dos xinguanos prototípicos, Karib-Aruak. Era com este rótulo que estes hospedeiros forçados Karib-Aruak designavam as

levas tupi que por volta do século XVIII invadiam o santuário xinguanos. Eles buscavam refúgio, como Galvão (1953), aliás, anotou sem porém daí concluir quase nada. Refúgio de quê? De onde e de que fugiam esses tupi na direção do Alto Xingu? Da predação dos “caraíbas” dos interflúvios Tapajós-Xingu e Xingu-Araguaia, sedentos por terra e/ou por mão-de-obra indígenas. Referidos tupi – tratados, então, genericamente de “Kamayúla” pelos hospedeiros xinguanos – eram os Apìap, Arupaci, Aweti, Karayayá, Kaíatip e vários outros grupos que, ora unidos, ora beligerantes entre si, adentravam a região em vagas sucessivas. Sugiro que os Apìap e os Arupaci – dois dos principais “pró-Kamayurá” (chamo assim os grupos que vieram a constituir os Kamayurá presentes) restantes hoje – são aqueles grupos que Nimuendaju (1981) registra como Piapáy e Arupáy no *Mapa Etnohistórico*. No *Mapa*, os primeiros estão localizados no Baixo Curuá, no século XIX, os segundos no Xingu, em 1863. Os pró-Kamayurá constituíam nessa época uma aliança guerreira e não um grupo monoétnico-local. Esta aliança encontrava seu fulcro na máquina de guerra Apìap, centrada no “tapìy”, “casa das flautas”. No processo de sua entrada na região, cuja estratégia básica era alcançar o Culuene, os pró-Kamayurá subtraem terras – o entorno da Lagoa Ipavú – dos Aruak Waurá, mantendo relações também muito tensas com os também Aruak Yawalapití, relações estas culturalmente classificadas como de “tìwa”.

Tìwa, no sistema tripartite de parentesco kamayurá, aponta o “cruzado”, lugar sociológico do vácuo e da irreciprocidade. A toponímica xinguanos guarda isto como verdadeiro carbono-14: o Ribeirão Tuatuari, cerca do Posto Indígena Leonardo Villas Boas, é chamado em kamayurá de “Tìwatìwarip” (“ambiente pleno de ítìwaí”), constituindo território Yawalapití<sup>8</sup>. Se a relação dos pró-Kamayurá com os Aruak é dominada, assim, pela irreciprocidade, na direção dos Karib o que parece haver é uma relacionalidade de evitação, típica no sistema kamayurá da “afinidade”. A instituição do “homem eminente”

(Dreyfus, 1993) parece constituir o fulcro sócio-político básico de todo esse amplo quadro de relações, os grandes cativadores, asiladores, sogros, cunhados e irmãos mais velhos constituindo o centro de intitulação das alianças guerreiras, que são o nexos original da configuração aldeã e da organização étnica ou quase-étnica.

A história dessa invasão do Alto Xingu, porém, não se concretizou somente com o concurso dos então não-xinguanos “Kamayúla”, atualmente reduzidos aos aldeamentos Kamayurá e Awetí. E onde os também “intrusivos” Juruna, Suyá e Trumaí? Os dois primeiros grupos, invasores concorrenciais com relação aos também invasores Tupi, buscam aliança com os Aruak, especialmente com os Yawalapití, neste sentido confrontando-se com os Tupi. Os Trumaí, por outro lado, são cativizados pelos pró-Kamayurá, nesta cativização os também pró-Kamayurá Karayayá tendo desempenhado papel fundamental de intermediação. Se os Apíap e os Arupaci parecem encontrar o ponto de partida de sua migração para a região dos formadores do Xingu no interflúvio Tapajós-Xingu, tudo indica que os Karayayá terão tido isso no interflúvio Xingu-Araguaia.

Enfim, não mais detalhando a história do Alto Xingu conforme a pude recentemente estudar com base nas tradições orais Kamayurá e Yawalapití e numa leitura mais espantada da própria etnologia da região (conforme Menezes Bastos, 1989 e 1995b): o atual sistema social composto pelos grupos indígenas do Parque Indígena do Xingu – aquilo que eu chamo de sistema social xinguense – é o ponto possível atual, aberto (para “dentro” e para “fora”) e movente, de um largo processo histórico que constitui e arrasa grupos e aldeias, alianças e contra-alianças. Neste sistema, a pressão interétnica é um motor tão vigoroso quanto a compressão cultural de que falava Galvão (1953). Em torno dos anos 40 deste século, a beligerância e a penúria indígenas na área são tão grandes que a busca do caraíba por parte dos índios é uma intencionalidade fundamental. A retirada dos Karib Bakairí da

região (feita de 1890 a 1920), o massacre dos Yawalapití por uma aliança Kamayurá-Awetí (ultimada em torno dos anos 20 deste século, mas testemunhada já por Steinen) e, finalmente, os combates entre os Kamayurá e os Suyá (que alcançam os nossos anos 40) são os episódios condicionadores cruciais na direção dessa busca. O caraíba, então, não chega ao Alto Xingu exclusivamente por seu próprio movimento, ele que empurrou os “intrusivos” para ali e que ininterruptamente invadiu a área, aterrorizando-a, em busca de mão-de-obra indígena. Não, efetivamente, o caraíba foi também procurado e trazido pelos índios para a área: o reverendo Thomas Young, o indigenista Nilo Coelho e, finalmente, os heróis irmãos Villas-Boas com a sua famosa vanguarda da Expedição Roncador-Xingu. Na mutualidade dessa procura, o desejo de encontro – afinal, pacífico mas sagaz – entre “segurança e desenvolvimento”, de um lado, e “fartura e inesgotabilidade”, de outro<sup>9</sup>.

A palavra kamayurá *karaíip*, que o português de contato do Alto Xingu incorporou como “caraíba”, designa o membro da sociedade ocidental em geral, especificamente o brasileiro. Ela faz parte de um vasto repertório de termos, podendo ser modificada – através de afixos –, isto num esforço indígena para dar conta dos vários tipos de segmentação existentes na sociedade ocidental. Se o sentido denotativo da palavra é, então, “adventício da sociedade ocidental”, ela está por outro lado indissolivelmente ligada às idéias de “fartura” e “inesgotabilidade”. “Fartura” no sentido “material”. “Inesgotabilidade”, “espiritual”. Karaíip é como se fora para os Kamayurá o próprio *mamaíe*, algo como uma potência extrema (“espírito”), com formas inesgotáveis de atualização. Um *mamaíe*, no entanto, detentor de infinitos *karamema* (“riquezas”, “tesouros”), apetrechos e haveres estupendos, tipicamente máquinas mágicas (também para os Kamayurá, os “caraíbas” constituem o povo do fetiche tecnológico). A palavra Kamayurá em análise é um cognato do tupinambá *carayba* (“caraíba”), que os cronistas e dicionaristas traduzem por “santo”, “sábio”, “grande xamã”. Aí tam-

bém parecem estar presentes as idéias de adventicidade (esperada e, mesmo, provocada) e de “fartura” e “inesgotabilidade”.

Se a representação do “caraíba” no Alto Xingu constitui um por assim dizer exotismo supremo, é porque ela se firma na visão indígena de que este “outro” tão essencial é o lugar da irreciprocidade irreduzível, onde o Bem e o Mal se fundem no horizonte do abismo. Em minha descrição do rito pan-xinguano do *Yawari* (veja 1989), assim como na reconstituição histórica que elaborei sobre a área (1995b), este quadro aparentemente paradoxal de invenção do “civilizado” – onde o desejo, com nervos de aço, como que se cola com a dor – resulta patente. Fique claro, desta maneira, que a “fartura” e a “inesgotabilidade” que marcam a construção do “caraíba” no Alto Xingu não apontam para uma postura indígena idilicamente salvacionista a seu respeito nem, na contramão desta, para uma sua malignização, pólos de um maniqueísmo que ali não encontra lugar. Por outro lado, a representação em toque não desenha também uma neutralização ético-política do “civilizado” que o coloque para além do Bem e do Mal. Muito pelo contrário, ela parte exatamente do reconhecimento do poder estupendo desse “outro”, um poder – que como o do *mamaíe* – poderá tentativamente ser controlado. Esta é que parece ser a chave de leitura mais afiada no sentido do entendimento da acima comentada busca intencional do “caraíba” pelos índios: a procura de um poder incontrastavelmente forte, na demanda de seu controle sagaz.

O processo de xinguanização dos pró-Kamayurá – que atualmente resulta nos Kamayurá como um grupo unilocal<sup>10</sup> – encontrou em sua máquina de guerra e no xamanismo a ela associado as instituições mais estratégicas. O xamanismo em questão demonstrou ser tão poderoso que conseguiu impor-se no mundo da xinguanidade como legislação legal-legítima, núcleo da etiqueta xinguaniana e instância estratégica desta de repressão à feitiçaria. Se, de um lado – dentro do “concerto xinguano” –, são os Aruak Yawalapití que comandam a política diplomáti-

ca; se, de outro, são os Karib Kalapálo e Kuikúro que, juntamente com os Aruak Waurá, detêm o saber original da grande maioria dos festivais da área – especialmente, do mais importante deles, o “Kwarip”; de um terceiro lado, são os Kamayurá que quase monopolisticamente encabeçam a instituição xamânica. São Kamayurá os dois xamãs mais visíveis do Alto-Xingu. Kamayurá e irmãos entre si: Takumã e Yanumakakumã (Sapaim), este último sendo Yawalapití residente<sup>11</sup>. Em 1981, quando eu fazia trabalho de campo entre os Yawalapití, Raoni se iniciava no xamanismo xinguano através das mãos de Sapaim. Sim, exatamente ele, aquele Txukahamãe-Kayapó de grandes botoques, comedor de caça de pêlo – e mesmo de sapos! –, esbravejante e assim nada próximo de um *make up* xinguano. Lá estava ele, hospedado em Eymakapúku – aldeia Yawalapití –, recebendo não só os ensinamentos xamânicos de Sapaim, mas, através de Kanátu, também o conhecimento fitoterápico. Como grande chefe que é, Raoni era cumulado também de todas as honras que merecia, por parte fosse de Kanátu e Sariruí – chefes aposentados –, fosse de Aritãna, chefe em exercício. Logo depois disto, Raoni – sob a orientação ainda de Sapaim, xamã e mestre de música magnífico – participou da pajelança montada, sob os auspícios inclusive do ex-presidente José Sarney (CEDI, 1986:337), para a cura do naturalista Augusto Ruschi. Este vertiginoso episódio deu-se em 1986 – ano também do falecimento do naturalista –, quando Raoni aparecia no cenário nacional como um dos grandes gestores indígenas. Gestor este que, não se contentando com um papel meramente local – afeto só às questões de sua aldeia no parque –, buscava ao mesmo tempo as proeminências kayapó e xinguense.

No primeiro caso – referente à órbita Txukahamãe-Kayapó –, Raoni mais uma vez enfrentava Pombo (outro grande chefe kayapó), na disputa agora por uma pretensa chefia pan-Kayapó. Esta disputa – por uma posição fictiva em termos indígenas (Turner, 1993) – foi amplamente fomentada pela Funai, tendo merecido grande divulgação por

parte da imprensa. Ela terminou com o reconhecimento público da vitória de Raoni. O percurso das lutas políticas deste na direção da proeminência kayapó que atualmente detém encontra sua origem nos anos 70, quando da construção da BR-080, estrada que cortou os antigos limites norte do Parque Indígena do Xingu. Nesta época, os Txukahamãe – “intrusivos” no mundo da xinguanidade – segmentaram-se, Raoni e sua aldeia tendo continuado dentro do parque, uma outra facção Txukahamãe, no entanto – sob a liderança de Krumare e Kremoro –, tendo preferido ir morar fora de seus novos limites.

Quanto ao segundo caso – referente à procura por parte de Raoni de uma proeminência xinguense –, sua opção pelo passe de entrada do xamanismo xinguano não foi em absoluto gratuita. Seu acesso à diplomacia e ao circuito ritual xinguanos era inviável, na medida em que as duas esferas estão indissoluvelmente ligadas à xinguanidade prototípica, Karib-Aruak. Restava-lhe, assim, a porta de entrada do xamanismo, indelevelmente vinculada, no Alto Xingu, ao complexo guerreiro e a uma musicalidade também guerreira. Esta porta já havia sido aberta pelos antigos “Kamayúla”, ancestrais dos agora Kamayurá. Ela, por outro lado, já se constituía como esfera de atividade altamente aceitável pela sensibilidade “*caraiíba*” em sua apreciação do “Xingu”, alçando à celebração nacional e internacional o seu xamã mais conspícuo, Takumã. Em 1987, data da primeira viagem de Sting ao santuário xinguense, isto uma vez mais se confirmara, com uma incursão do *superstar* a Yawaracintip, aldeia Kamayurá. O que buscava, entretanto, Sting ali, ele, caçador do Eldorado, caça porém de Raoni, caçador do *caraiíba*?

O século XVI constitui o marco divisório do moderno sistema mundial de relações. Época de invenção da ciência e de surgimento do homem livre, é sintomaticamente ela também que torna possível o estabelecimento do primeiro colonialismo, no seio do qual a relação “nós/outros” se concretiza através do par opositivo Estados-Nações

modernos/colônias. Aí, o pensamento mítico ocidental encontra na literatura sua expressão máxima, uma expressão que tem no “outro” uma de suas temáticas básicas, elaborada fundamentalmente enquanto espanto diante da maravilha e do fabuloso. A partir, no entanto, do século XVII e estendendo-se até o XIX se encontra a cronologia excelente daquilo que ora procuro enquadrar. E exatamente com a passagem para segundo plano do mito na literatura ocidental e a consagração da música – leia-se da música ocidental – como *kathólon* (do grego, “universal”) e diacrítico especialmente marcante da ocidentalidade moderna (Menezes Bastos, 1989). Segundo Lévi-Strauss (1979), ocorre nesse período a migração do pensamento mítico da literatura para a música<sup>12</sup>.

A música ocidental – na visão nativa, a “linguagem universal” – é construída, enquanto categoria cultural, através de uma criteriologia extremamente rica e variada. Isto se estende, combinadamente ou não, desde as elaborações enfaticamente acústico-matemáticas (Weber, 1944, 1985) até as de feição estético-filosófica (Hegel, 1974), passando por aquelas de caracterização mais psicológica e sócio-cultural (Kunst, 1959). Os compêndios de história da música (veja o clássico brasileiro Brum, 1897) são especialmente férteis na administração apenas rotineira dessa criteriologia. Sejam quais sejam, porém, os critérios adotados por essa ou aquela exegese da música ocidental, há um ponto em que todas elas entram em acordo: na afirmação da distintividade especial dessa música com relação às “exóticas”. Sejam, estas, “primitivas” ou “orientais” ou mesmo da “antiguidade clássica”. É certo que a grande maioria dos compêndios de história da música (ocidental) sempre traz, sintomaticamente em capítulos e apresentações introdutórios, estudos mais ou menos circunstanciados sobre as músicas “exóticas”. Aqui, porém, o que eles fazem é, recontando um mito de origens sob uma idiomática histórica, produzir a identidade da “música dos mestres” por contraste com um passado absolutamente impresentificável.

O começo da música ocidental, segundo a visão nativa, se dá com a Idade Média. Aqui, os séculos VI (com o gregoriano), IX (polifonia),

XIII (notação mensurada) e XIV-XV (ars nova) constituem os momentos preferenciais de sua demarcação. O cenário aí subentende a totalização da música ocidental pelo estabelecimento estatal-religioso. Este, por sua vez, a ela cede a primazia litúrgica e a transforma em sua principal peça de engenharia social colonizadora. Esta Idade Média é o tempo-espço por excelência de pré-fabricação do Ocidente do século XVI – parceiro dos “outros” no sistema mundial –, um Ocidente que muito através das artes do canto (gregoriano) pode enfim incorporar seus próprios “bárbaros”, intrusivos no santuário latino-romano: eslavos, germânicos, saxões, ibéricos etc. A música ocidental é assim – e particularmente nesses primórdios – a excelente contrapartida “sim-bólica” de invenção da Europa, simultaneamente uma também criação – mas “dia-bólica” (dir-se-ia “utilitarista”, “prática”) – da economia política<sup>13</sup>.

Mas se até aquele marco importantíssimo do século XVI a música ocidental encontrou na oficialidade estatal-religiosa a sua totalização, a partir do XVII – mas principalmente XVIII e XIX – ela se autonomiza enquanto espaço-tempo do sagrado, revitalizando o pensamento mítico ocidental, cometendo o deicídio e se entronizando como o próprio Deus naquilo que Spengler (1973) chamou de “religião da arte”. Este é o universo por excelência de construção do indivíduo livre e igual, indiviso e universal. É certo que este individualismo, num sistema onde o valor crucial é a “criação” – sob os signos da “monumentalidade”, “progresso”, “interioridade” e “universalidade” –, aí sofre uma refração hierarquizante, holística para usar a chave de leitura de Dumont (1985): no território, agora, da música ocidental – única das artes na qual a memória clássica greco-romana não tem eficácia e então os “antigos” são também “outros” –, o indivíduo é um “grande mestre” ou “nome”. Ele é um “criador” *ex-nihilo* como Deus e, também como Ele, para fugir do tédio e da solidão<sup>14</sup>.

A partir da segunda metade do século XVIII – que marca o segundo colonialismo e a tematização kantiana do homem, condição básica para o nascimento das ciências humanas (Foucault 1985) –, acontece

no círculo artístico-musical da música ocidental algo de absolutamente novo: a invenção, através da partitura crítico-interpretativa, da “música do passado”. Antes disto, os programas das apresentações públicas musicais estavam sempre centrados na “música contemporânea”, que incluía o que lhe fosse “passado” basicamente enquanto material temático. Agora, não, tais programas passam cada vez mais a incorporar a “música do passado” como tal, o que vai constituir o quebra-cabeça central da nascente *Musikalische Wissenschaft*: como reconstituir esta música – a do “passado” –, sabendo que a notação musical sempre foi antes prescritiva que descritiva, ou seja, sabendo que a música ocidental também é uma arte de tradição oral? É a partitura crítico-interpretativa que vai produzir este “passado”, novo “outro” assim etnografado e asilado fonograficamente. A concretização tecnológica do fonógrafo propriamente dito só se dá a partir dos fins do século XIX, possibilitando a consolidação da *vergleichende Musikwissenschaft* (nos anos 20-30 do século XX, na Alemanha) e da *Ethno-musicology* (a partir dos anos 50, nos Estados Unidos), musicologias especializadas no estudo do “outro”.

Leibowitz (1957) elabora uma fascinante teoria sobre a música ocidental, reconhecendo o cromatismo como o motor de sua história. Para ele, o que acontece nesta história – desde o século VI com o gregoriano até o dodecafonismo dos inícios do século XX – é uma luta de foice no escuro entre a planura do diatonismo e o enrugamento do cromatismo. Os teóricos medievais e renascentistas da música ocidental lutaram por aprisionar o cromatismo na planura diatônica, convencidos que estavam da dissolução ética (“lassidão”, “lascívia” etc) que o primeiro provocava. Com a “profanização” da música ocidental – ou a “catolização” das músicas da Europa não-católica –, o projeto cromático, porém, ganha cada vez mais corpo. Isto resulta especialmente forte com o romantismo, quase ruptural com o expressionismo wagneriano, encontrando, afinal, concretização com o dodecafonismo de Schönberg (1874-1951).

Sempre segundo Leibowitz, a música ocidental, a seguir a mesma racionalidade com que principiara no gregoriano, chegara ao fim com o dodecafonismo, sob pena de anacronismo ou caos, alternativas intoleráveis para a sua lógica. Esta teoria tão insinuante de Leibowitz está bem próxima daquela de Adorno (veja especialmente, 1974), que aponta para Schönberg como para o “progresso”, reservando para Stravinsky (1882-1971) a restauração<sup>15</sup>.

A teoria da música ocidental que tanto Leibowitz quanto Adorno substanciam não pode ser considerada, entretanto, como simplesmente a produção empiricamente individual “de” dois autores. Muito pelo contrário, ela se evidencia como o modelo escrito de um sistema de senso comum, qual seja o da cultura da estética (e da poética) dodecafônico-serialista. Em sua segunda e terceira gerações, ela alcança o estatuto de verdadeiro manifesto apocalíptico: chegara ao fim, enfim, a música ocidental! Pois como “progredir” – seguindo assim a *ratio* de sua mitopoética – onde não mais pode haver “progresso”, mas somente repetição do que antes já foi “criado”, ato absolutamente intolerável para o “criador” *ex-nihilo*? Aqui morria de novo o Ocidente, tipicamente entre os anos 50-60 deste século quase passado, anos que pela primeira vez presenciaram o explícito engate da música – da artisticidade em geral – com os mundos da tecnologia e da mercabilidade, nos territórios seja da “cultura de massa”, seja da “indústria cultural”<sup>16</sup>.

A criação do mercado fonográfico nos Estados Unidos, com discos ainda acústicos, data dos anos 20, estando ligada à irrupção do turismo e à nascente indústria do lazer (Graburn, 1976)<sup>17</sup>. A ópera e o jazz são os gêneros musicais aí mais ouvidos, por uma audiência economicamente afluyente em busca de “diversão”, ou seja, através do entretenimento, da elaboração de uma identidade diversa daquela propiciada pela vida do trabalho. Nas três décadas seguintes, esse mercado consolidou-se amplamente, diversificando-se de tal maneira a incluir desde a música ocidental até músicas folk das mais variadas origens

étnicas e nacionais. Esta diversificação ao nível da produção – que alimentou a formação de um número cada vez maior de músicos profissionais e de outros especialistas – foi acompanhada de uma também grande diversificação no plano do consumo, o que passou a dividir a sociedade americana como um todo em fatias progressivamente mais numerosas, maiores e com tendência à estratificação. O cenário do Oeste Europeu nesta mesma época não parece diferenciar-se em muito do americano, senão pela invasão que seus países sofrem do jazz.

Os anos 50 presenciam nos Estados Unidos a eclosão do rock, sendo que na década seguinte este gênero, sobretudo com a explosão dos Beatles na Inglaterra, atinge o dito mundo civilizado como um todo, alcançando-lhe mesmo as periferias mais remotas. Pode-se falar na música popular no eixo jazz-rock, a partir daí, como uma espécie de novo *kathólon* da ocidentalidade, uma ocidentalidade de pertinência paulatinamente maior, correspondentemente à capacidade cada vez mais incorporadora de sua música. Esta capacidade incorporadora vai se concretizar através da canibalização pela música popular – sempre, aqui, no eixo jazz-rock – de gêneros, linguagens ou estilos musicais tão diferentes entre si como a música ocidental, o samba, o flamenco e as ragas. No caso da música ocidental, por exemplo – outrificada agora, toda ela, como “passado” –, isto se efetiva através basicamente da apropriação da teoria tonal tradicional. Esta teoria constituir-se-á no pano de fundo geral do processo de “performance”, dominado – particularmente no caso do jazz – pela pulsação concertante entre o todo (com o “tema”) e as partes (“solo”, “improviso”). Nos casos do samba, flamenco, ragas e tantos outros gêneros, linguagens ou estilos alienígenas, a canibalização tende a se evidenciar muito mais topicamente, reduzindo-se às vezes à pura apropriação temática. É desta maneira geral que se pode dizer que nada mais há mesmo de música no planeta que não possa agora aparecer num festival de jazz ou rock, movimento que se agudiza extraordinariamente nas duas décadas seguintes.

Se a pertinência planetária da música popular parece assim se estabelecer como o traço mais relevante de sua constituição comunicatória – obra de engenharia social tão magistral como aquelas do gregoriano e da música clássico-romântica –, seu rasgo mais importante em termos econômico-político é que sua totalização é dada pelo estabelecimento tecnológico-industrial, no final da cadeia pela mercabilidade de seu comércio. O que se passa agora com a música do novo Ocidente, que por assim dizer “orientaliza” todo o seu “passado”, transformando-se na máquina excelente que simultaneamente põe e retira o homem do mundo? Um mundo onde, por outro lado, as razões simbólica e diabólica como que passam a congruir e onde, por fim, a verdade – clareira ou deserto – cede lugar ao império da “mentira” (“trabalho da mente”) ou – dir-se-ia – do simulacro?

Nos anos 60, se a música popular pode ser considerada como a linguagem significativa suprema da nova ocidentalidade, bricolage capaz de desenhar a topologia inclusiva de todos os “intrusivos”, é porque aí ela passa a apontar de maneira escancaradamente explícita para um universo de significados e valores absolutamente fundamental – o do “compromisso social”. Na época, ela indissoluvelmente se liga – tipicamente nos Estados Unidos – às “lutas” pelos direitos civis (com a sua crucial procura pelas “raízes”), ao pacifismo, à contestação da onipresença do Estado e ao poder tecnológico-industrial. Isto tudo, na demanda de uma natureza humana que de um lado o movimento *hippie* e de outro a utopia socialista postulavam e que encontrou na teleologia da dissolução do Estado – a terra com males – a sua palavra de ordem certamente mais poderosa. Os anos 70 e 80 – como que confirmando a célebre frase de John Lennon, “o sonho acabou” – paulatinamente verão diluir essas mensagens, até a sua dissolução quase completa. O que então acaba, chamado de “sonho” e identificado como uma espécie de ilusão, gostosa mas mentirosa com relação ao “real”?

O que aí acontece e que o famoso *dictum* de Lennon procura revelar é o convencimento por parte seja do músico seja do aficionado de que a luta contra o Estado – esta “vigília” verdadeira, mas essencialmente abominável, segundo a ex-ótica iluminista – não deve ser feita fora dele, ilusão woodstockiana dos anos 60. Este convencimento, que no plano do rock como que coloca o “estado ácido” sob controle, domesticando também a politicidade do *feel* no âmbito do jazz, é que irá desenhar uma nova tática para a música popular: a da demanda da “terra sem males” feita de dentro daquela com males, aceno do novo Ocidente, planetário, ao universo dos “primitivos”. Agora, o indivíduo não escamoteia o seu estar no mundo, escancarando por outro lado o situar-se dentro dele – território do mal – contra ele porém e na busca de um outro mundo, espécie de jardim antropológico<sup>18</sup>.

As duas últimas décadas vividas pela música popular presenciaram um crescimento impressionante de seu mercado, paralelamente a um não menos estupendo aperfeiçoamento de seu totalizador estabelecimento tecnológico-industrial. Isto é especialmente notável no final dos anos 80, que também convivem com o paulatino esfriamento da Guerra Fria, até a dissolução desta já nos 90 com o fim da União Soviética. O clamor “verde” – começando na década de 70, sob o marco da Conferência de Estocolmo – paulatinamente se edifica como paradigma mundial, o que vai propiciar à música popular um universo de significados e valores suficientemente abrangentes e relevantes, à altura, assim, de sua tradição universalista, herdada da música ocidental. Vale salientar que esse entrelace – o da música popular, linguagem significativa, com o ambientalismo, plano dos significados – se explicita num sistema de pensamento onde o Primeiro e o Quarto Mundos (seja este o dos “primitivos”) é que têm valia. O Segundo morreu e o Terceiro é construído tão-somente como o passado do futuro, Eldorado onde o verde das esmeraldas cede lugar ao das árvores, tudo num sistema de representação onde o verde aponta o tráfego possível e o verme-

lho o perigo – florestas queimadas<sup>19</sup>! A música popular aí é a máquina de tempo por excelência, numa “viagem” em que a seta temporal deliberadamente avança para o princípio – não tanto para o começo –, na demanda de uma natureza hígida de toda e qualquer poluição.

Sting<sup>20</sup>, filho de uma família operária e católica de Newcastle, na Inglaterra, foi criado no mundo do rock. De sua formação católica, ele guarda a nunca abandonada moral – que lhe aponta o lado da “obrigação” na vida – de que “existem o céu, o inferno e o pecado”. Ele se apercebe, por outro lado, do rock como um universo “hedonístico, (o que) o faz diferente de ter tido uma criação enraizada na magia e na religião” (veja Sellers, 1989:1-2). Esta convivência em Sting da “obrigação” com o “prazer” é absolutamente crucial para entender a sua carreira até o encontro com Raoni, este encontro tendo sido por ele mesmo dividido como se situando entre os dois referidos pólos (Bloch e Dutilleux, 1987). Sabe-se muito bem como o rock inglês – e o movimento *punk* especialmente radicaliza isto – está enraizado em sua classe trabalhadora, caracterizando-se como um gênero musical de protesto das camadas etárias jovens contra o conservadorismo das formas de reprodução operantes na referida classe, bem como na sociedade inglesa como um todo (Willis, 1976). Para Sting, parece ser o “hedonismo” do rock que possibilita a sua constituição como linguagem de protesto, isto na medida em que essa música aciona um *éthos* já originalmente avesso àquele do conservadorismo, que recusa o “prazer”. Quanto à sua formação católica, num mundo amplamente dominado pelos cultos protestantes – especialmente avessos à ritualística por assim dizer “mágica” do catolicismo –, sua incorporação por Sting parece constituir uma forma de exercício de cidadania que não se contenta com o paroquialismo e que sempre está a buscar uma perspectiva global. Uma perspectiva – adicione-se – que para ele está indissoluvelmente montada sobre a constante procura de uma consciência do Bem e do Mal.

A formação musical de Sting – criado, como se viu, no mundo do rock – se concretiza no universo do jazz, por meio de seu treinamento como baixista e guitarrista-base. Em 1970, ele ingressa na The Newcastle Big Band, um dos mais conceituados grupos de jazz (*traditional*) da cidade, aí ficando até 1976, data de dissolução do grupo. Já em 1972, Sting havia fundado o seu próprio grupo, o Last Exit, onde ele procura juntar sua atividade de instrumentista à de cantor e compositor de canções. Em 1976, Sting muda-se para Londres, ingressando no The Police, banda que até 1979 está ligada ao movimento *new punk* e que procura um *éthos* contestatário do *establishment*, dirigido sobretudo contra as manipulações do mercado fonográfico. Essa banda, porém, nunca foi propriamente aceita pelo movimento, que a acusava de “progressiva”<sup>21</sup>.

O primeiro grande sucesso do The Police, que lhe possibilitou a primeira excursão internacional (aos Estados Unidos e ao Canadá), foi o disco *Roxanne/Peanuts* (veja The Police, 1978). A aceitação desta obra pela imprensa especializada – tanto americana como inglesa – foi muito grande, a partir de então tendo-se desenhado a figuração entre a *new wave* e a *disco music* para a banda, que assim assume uma postura mais ligada ao universo da *pop music*. Nos anos 80, The Police, um grupo internacionalmente consagrado, começa a sua carreira diretamente ligada à defesa dos direitos humanos, tomando o Terceiro Mundo e suas “crianças famintas e pedintes” (Sellers, 1989:36) como ponto obrigatório de suas excursões.

A perspectiva de dissolução do The Police, que começa em 1983 e somente se concretiza a partir de 1985, está ligada ao desejo de Sting de fazer uma carreira individual, completamente dedicada aos grandes problemas mundiais: a paz, os direitos humanos e a preservação ambiental (Sellers, 1989:74-75). É neste contexto que se dá a sua primeira visita ao Xingu, em 1987, numa escapada de uma excursão internacional ligada à Anistia Internacional. Ali, e em Eymakapúku, aldeia Yawalapití, Sting entra em contato com Raoni, discípulo de Sapaim, xamã e mestre de música magnífico.

O que procurava, porém, Raoni aí, ele, caçador do “caraíba”, caça entretanto de Sting, caçador do Eldorado?

As características histórico-culturais dos percursos de Raoni e Sting até o encontro dos dois a partir de 1987 concedem a este encontro o estatuto de uma regra. Apesar de os dois personagens pertencerem a universos socioculturais diferentes, estes universos, como intentei mostrar, reservam para o “outro” – como categoria e valor culturais – um lugar extremamente saliente. Desta maneira, para Sting, numa fase de sua carreira dedicada, como se viu, aos grandes problemas mundiais – segundo ele, a paz, os direitos humanos e a preservação ambiental –, encontrar Raoni representou certamente ter encontrado o personagem por excelência emblemático de sua busca. *Mutatis mutandis*, o mesmo pode ser dito com relação a Raoni na direção de Sting, envolvido o chefe txukahamãe como estava àquela altura com a procura de uma proeminência kayapó-xinguense em que a interlocução com o mundo dos brancos – enfaticamente aqui, sob os signos da “inesgotabilidade” e “fartura” – constituía ponto absolutamente fundamental. O encontro em tela, portanto, embora empiricamente casual, tem o sabor de um fado regulamentar, de uma condenação até, e não somente, é certo, dos apedrejados com relação às pedras – o que seria óbvio –, mas também destas na direção daqueles.

Se o encontro em comentário tem, então, o estatuto de uma regra, cabe, entretanto, logo observar que os universos respectivos de suas pertinências (o Ocidente através da música popular em torno de sua ideologia ambientalista e o sistema social xinguense, em sua conexão Kayapó-Txukahamãe, através da política e em torno de sua musicalidade) nunca poderão obter a totalização mútua, tudo então aqui vindo a se passar quase como num jogo que envolvesse, de um lado, um time de futebol (jogando futebol) e, de outro, um de basquete (jogando basquete). Quer dizer, abordar o encontro em consideração como um sistema de representações simbólico-culturais encaixadas não

parece ter maior rendimento explanatório, pois sua dualidade essencial – apagada aqui e ali por eventuais intersecções – sempre resultará irreduzível (para voltar à ilustração do jogo, mais ou menos como no caso de um gol de futebol “contra” uma equipe de basquete).

É certo que uma importante literatura sobre o encontro colonial, sob a égide de um culturalismo recalibrado, parece vir se comprazendo exatamente com tal tipo de contraponto. Ela parece assim deleitar-se com a transformação do encontro colonial numa modalidade de acontecimento da ordem mais ou menos do teatro do absurdo – onde quando “X” faz isto, “Y” entende aquilo (e vice-versa) –, que tem lugar às doces e frescas sombras do jardim das delícias. Quer dizer, a literatura em toque, apesar de seu às vezes inegável apelo e de sua porventura utilidade no plano descritivo, acaba por obscurecer o fato fundamental de que o encontro colonial – tipicamente, aqui, envolvendo o Ocidente e sociedades indígenas habitantes do Terceiro Mundo – se passa dentro de um quadro de contato intersocietário em que a “contradição” entre os parceiros em confronto constitui o *rationale* básico<sup>22</sup>. Isto é – para retomar a problemática de abertura do presente texto, qual seja, a das formas de interconexão entre os níveis local, regional e mundial dos fenômenos histórico-sócio-culturais –, no encontro colonial não há soma possível e, então, não se trata, para buscar entendê-lo, de saber se uma das lógicas em contato predominantemente se sobrepõe ou não à outra ou se tais lógicas somadas fazem nascer uma terceira, aritmética culturalista que os anos 60 pensavam já exorcizada, mas cujos fantasmas parecem estar de novo à solta: o encontro colonial constitui uma “relação de contradição”, mesmo que o colonizador nele se faça presente – como não parece ser o caso de Sting – através de um personagem cuja modalidade de representação sobre o selvagem se caracterize como idílica, filantrópica ou humanitarista. Mesmo que esta modalidade de representação, superando a demarcação por assim dizer meramente assistencialista, intente saltar ao nível de uma ideologia/utopia na direção da

aliança política interétnica, como tudo indica ser o caso da de Sting, consistentemente com a sua biografia dissidente<sup>23</sup>.

Quando, em 1989, o “índio” e o “roqueiro” viajavam o “mundo civilizado” – personagens e cenário de um evento em tudo e por tudo paradoxal para uma determinada maneira de fabricação do Brasil –, passou-se no país, na imprensa e nos mais diversos canais de conversação formais e informais, uma grande discussão sobre a viagem, verdadeira tribunalização dela<sup>24</sup>. Conforme inicialmente indiquei, os eixos político e ético foram fundamentais em todo este processo de julgamento, a acusação argumentando basicamente na direção de um intervencionismo de Sting colado a um entreguismo de Raoni, os dois sendo, por outro lado, acusados de mercenarismo e autopromoção. Foi neste contexto que surgiu uma frase que ficou célebre como apreciação geral de todo o evento: “A gente tem que se Raonir senão se Extingue”<sup>25</sup>.

O que deseja apontar esta frase tão impressionante, que uma vez mais torna patente que também as palavras se pensam a si mesmas? De começo, vale ressaltar que o que ela descortina, isto o faz através de um extraordinariamente irrisivo escárnio. Este escárnio parece constituir-se sobre os dois trocadilhos ali presentes: de “Sting” com “extingue” (que chamarei de S), de “Raoni” com “reunir” (R). Mas há algo na sentença que lhe parece fechar o círculo da ridicularia e buscar o do trágico: R e S são elaborados como entidades antagônicas (“ou uma ou outra”). Esta inequação fatal, porém, não fecha a frase, assim como se ela fosse uma apreciação de um evento meramente dual, envolvendo exclusivamente Raoni e Sting. Não, há ainda na sentença – sob a sutileza do quase inaudível – a voz exterior que imperativamente a estabelece como moral, constituindo, assim, um terceiro lado de toda a questão: “A gente...”. É assim que o que era pura proposição passa ao estatuto de palavra de ordem, que estabelece o encontro em consideração como algo que não somente não envolve apenas os dois personagens. Não, segundo a palavra de ordem em questão este é um en-

contro que atinge em cheio um outro mundo, para o qual Sting representa a morte, a extinção a que “a gente” estará condenado(a) caso não se re-una sob o manto da primitividade gregária por ela atribuída a Raoni. Uma primitividade, no entanto, desgraçadamente julgada perdida e impossível de ser reconquistada, sob o signo – este julgamento – do riso estético. Que Brasil será este – “a gente” – que julga a aliança do Quarto com o Primeiro como letal para si próprio, fabricando, assim, uma identidade em separado dos dois mundos que critica? Será esta a voz de “segurança e desenvolvimento”? Ou, quem sabe na contramão desta, a de uma “esquerda” contra o “cão imperialista”? Finalmente, falará ali o “Brasil brasileiro”, com suspeita do “estrangeiro” e descrença na “infantilidade” do “índio”?

Lévi-Strauss (1991), retomando a temática do dualismo, apontou para uma comparação preciosa entre as formas ameríndia e ocidental de sua conceptualização: enquanto no Ocidente os termos abrangidos pela díade são constituídos sob a égide da identidade, o pensamento ameríndio os constrói sob a lógica da diferença, produzindo sua irreduzibilidade mútua. Na direção desta comparação, Lévi-Strauss uma vez mais estudou a relação de gemelaridade, tão espalhada entre os ameríndios, tomando a dupla Rômulo e Remo, por outro lado, como elemento de sua contrastação com o Ocidente. Acredito que a recorrência, no pensamento ameríndio, da elaboração da relação entre “outros” como a um só tempo de conjunção e irredução aponta para uma pista significativa no sentido do deciframento da percepção indígena sobre o encontro aqui abordado. Creio também que esta percepção constitui uma contribuição de grande relevância para a teoria do encontro colonial e das relações de poder em geral, não constituindo, assim, tão-somente mais um mero observável etnográfico.

No Alto Xingu essa maneira de construir a dualidade enquanto representação do encontro de entes em conjunção necessária mas irreduzíveis entre si é extremamente relevante em termos socioculturais e políticos,

uma rápida inspeção na literatura logo isto confirmando<sup>26</sup>. O segundo Canto do ritual pan-xinguano do *Yawari* (Menezes Bastos, 1989), por exemplo, leva esta lógica às últimas conseqüências, narrando o combate mortal de *morerekwat*, “chefe político-diplomático” (figurado por Onça), com *tenotat*, “recluso pubertário” (Gavião Tentenzinho), o primeiro manifestando-se em todo o rito como a encarnação do poder contaminado porque socialmente eficaz, o segundo, de um outro tipo de poder, absolutamente certo no plano gnoseológico, embora estéril em termos sociais. O combate – apesar de infinito, pois sempre surgirá (outra) Onça para combater (o mesmo) Tentenzinho – é vencido por *tenotat*, *morerekwat* sendo derrotado devido à estupidez com que enfrenta os engodos produzidos pela sagacidade do “recluso”.

No momento em que, pela primeira vez, estudava o Canto do *Yawari* em referência, surpreendeu-me a sua extraordinária semelhança temática e processual com a conhecida fábula amazônica *A Onça e o Jabuti* e com as famosas pelejas musicais nordestinas envolvendo o felino e outro animal como o próprio Jabuti ou o Cachorro (veja Cascudo, 1980). Em meu texto de 1989, considerando a importância das similaridades encontradas entre essas três formas, sugeri um paralelo entre o “Brasil” (o do folclore apontado, do Norte-Nordeste) e os “índios” (aqueles para quem rituais como o “*Yawari*” são pertinentes, em termos sejam históricos, sejam estruturais<sup>27</sup>). Neste paralelo, há dois traços que considero especialmente marcantes: a visão das relações de poder como constitutivas da sociabilidade, e não como algo que vem “de fora” desta, assaltando-a; e a mistura dos livros da tragédia e da comédia, apontando para o fato capital de que seres “inferiores” (comediantes) – com seus engodos – e não somente “superiores (trágicos) – com suas verdades – estão no princípio da sociabilidade. Reproduzo abaixo a fábula *A Onça e o Jabuti* – compadres verticais entre si (“senhora” e “você”) –, evocadora de um modelo analítico para o encontro aqui abordado, cujas bases se encontram no paralelo

acima desenhado, entre o “Brasil” e os “índios” (ou, mesmo, os “povos da floresta”)<sup>28</sup>. Recordo que no show de março de 1991 no Carnegie Hall – quando Raoni, em vez de cantar, discursou em português durante horas, só tendo parado quando alguém na platéia tomou a iniciativa e começou a aplaudi-lo –, Tom Jobim assim referiu-se a Sting: “O Sting às vezes é muito simpático, mas às vezes é um pouco *ingênuo*. Mas nós todos somos um pouco *ingênuos* por estarmos aqui” (Carvalho, 1991; grifo meu em “ingênuo”, contrário de “sagaz”). A fábula:

Jabuti vem vindo pelo mato, tocando sua flauta e cantando: “Frim, frim, frim; frim, frim, frim; o osso da onça é a minha flauta” [várias vezes]. Onça escuta e diz a Jabuti: “Ah! compadre Jabuti, que musiquinha tão bonitinha esta! Toca ela aqui bem pertinho de mim”. Jabuti responde: “Ora, comadre Onça, eu fiz esta musiquinha ali. A senhora gostou dela?” Jabuti executa de novo a música, trocando Onça por Veado em sua letra. Onça fala, então: “Ah! compadre Jabuti, não era assim não: o osso não era do Veado, não”. Jabuti responde: “Que nada, comadre Onça, é que, quando eu toquei, a senhora estava longe e se enganou: era osso do Veado, mesmo. Quer ouvir de novo? Eu vou ali para detrás daquela moita tocar a musiquinha mais uma vez”. Jabuti executa a canção original, ao que Onça corre atrás dele, que se esconde num buraco, tendo Onça, entretanto, conseguido prender Jabuti pela perna. Jabuti começa a rir, desbragadamente. Onça diz: “De que você está rindo, compadre Jabuti? Você não vê que eu estou segurando a sua perna?” Jabuti continua a rir e diz: “Eu estou rindo porque isto que a senhora está segurando e que pensa ser a minha perna não é ela, não: é um pedaço de pau” [*noto que era a perna mesma de Jabuti que Onça segurava*]. Onça, então, solta a perna de Jabuti, agarrando, agora sim, um pedaço de pau, por ela agora figurado como a perna de Jabuti. Jabuti desanda mais ainda a rir e diz: “Agora, sim, a senhora soltou a minha perna e pegou um pedaço de pau”. Onça, irritada, diz: “Pois bem, você está perdido. Se ficar aí dentro do buraco, morrerá de fome. Se sair, eu o devorarei”. Jabuti está dentro do buraco, refletindo. Arranja uma outra saída, vai lá fora, se abastece de comida, volta para dentro do buraco e diz para si mesmo: “Se Onça vai me vigiar, também não poderá caçar e morre-

rá de fome” [noto que aí Jabuti poderia ter fugido do encontro com Onça. Ademais, ele descobre que o vigilante é vigiado pela própria vigilância]. Dito e feito: ao final de três semanas, Onça morre de fome. Jabuti sai, então, do buraco. Corta uma das pernas de Onça, fazendo uma nova flauta. Jabuti canta de novo a canção inicial, logo a seguir encontrando outra Onça, que lhe diz: “Ah! compadre Jabuti, que musiquinha tão bonitinha esta! Toca ela aqui bem pertinho de mim”[...] [Esta fábula é infinita.]

## Notas

- 1 Este trabalho, com o título: “Musicalidade e ambientalismo na redescoberta do Eldorado e do caraíba: uma antropologia do encontro Raoni-Sting”, foi originalmente apresentado ao simpósio “Pesquisa Antropológica de Urgência e Direitos dos Povos Indígenas Face aos Estados”, no 47º Congresso Internacional de Americanistas (Nova Orleans, 7-11/7/91). Agradeço a Orlando Sampaio Silva, coordenador do simpósio, pelo convite para dele participar. Pelos comentários, sou grato a Orlando e aos demais membros do grupo, bem como a Gustavo Lins Ribeiro, Pedro Agostinho da Silva, Olympio Serra, Lux B. Vidal, Maria Elizabeth Lucas e Hermenegildo José de Menezes Bastos. Sou, porém, o único e exclusivo responsável pelo mesmo. Ele foi revisto em 1992-93, quando eu era *Visiting Scholar* no Programa de Antropologia do Massachusetts Institute of Technology. Agradeço aos profs. Jean Jackson e James Howe, sucessivos chefes do Programa, a Priscilla Cobb, sua coordenadora, e a Kathleen Spinale, secretária, pela ajuda durante esse período. Ainda do MIT, agradeço as gentilezas do prof. David Epstein, do Departamento de Música. No Brasil, sou grato à Capes pela bolsa de pós-doutorado (Proc. 2403/92-7). Aos profs. Ilka Boaventura Leite, Miriam Pillar Grossi, Jean Langdon, Dennis Werner, Silvio Coelho dos Santos, Elsjé Maria Lagrou e Alberto Groisman, colegas da área de Antropologia do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Santa Catarina, devo gentilezas impagáveis durante todo esse tempo. Os profs. Anthony Seeger, Gerard Bahague, Dieter Christensen, Roberto Da Matta, Terence Turner, Steven Feld, John Shepherd, David Maybury-Lewis, Gregory Urban e Michael Herzfeld fo-

ram extremamente atenciosos durante minha passagem pela América do Norte. Darlinda Moreira, Agenor Farias, Giselle Ferreira, Ralph Waddey e José Pedro Fonseca ajudaram-me com amizade e carinho na introdução à vida no estrangeiro. Noto, finalmente, que o presente texto se reporta fundamentalmente à minha dissertação de doutorado (Menezes Bastos, 1989), relacionando-se também com os seguintes outros trabalhos meus: 1990, 1991, sd1, 1992a-d e 1995a-b.

- 2 Professor Adjunto de Antropologia do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Santa Catarina.
- 3 Embora o nome correto de Raoni seja Ropni, adoto neste texto o primeiro, através do qual ele é conhecido nacional e internacionalmente. De maneira similar, empregarei o consagrado etnônimo “*Txukahamãe*” para apontar os autodenominados Kayapó “*Metuktíre*”. Sobre estes, veja Lea (1986). Especificamente sobre a apropriação pelos Kayapó da linguagem do vídeo – tema próximo ao aqui abordado –, conforme Turner (1993).
- 4 Veja adiante o significado mais amplo do termo *caraiíba*, brevemente por ora definido como a tradução de “civilizado” pelos índios do Alto Xingu falando o português de contato. Conforme Ribeiro (1991) para um estudo sobre ideologia e utopia ambientalistas.
- 5 De acordo com João Carlos Muller, secretário executivo da Associação Brasileira dos Produtores de Disco (veja Freitas, 1991), o mercado fonográfico brasileiro (discos, fitas e *compact discs*) vendeu um volume de 77 milhões de unidades em 1989. Isto o classifica em sexto lugar em termos mundiais, abaixo dos Estados Unidos, do Japão, da Alemanha Ocidental, da Inglaterra e da França (em ordem decrescente). Agradeço a Valério Fabris, da *Gazeta Mercantil* de Florianópolis, pela valiosa informação, obtida através de sua gentil intermediação. Conforme Unesco (1989: 162-164) para uma visão estatística do mercado fonográfico mundial. Sobre o impacto deste na economia do mundo como um todo, veja Warner Communications (1978, 1980), Gronow (1989) e Vogel (1990:130-154).

- 6 Sobre a “metáfora inorgânica”, ou seja, o uso no campo dos estudos sobre o poder, de conceitos emprestados aos sistemas de representação sobre o mundo físico (“força” etc), conforme Menezes Bastos (1992b, 1992c).
- 7 Meu entendimento do Alto Xingu pressupõe uma relação ao mesmo tempo continuativa e opositiva entre os mundos xinguno e não-xinguno (este também dito “intrusivo” e “marginal”) da literatura da área. Conforme Menezes Bastos (1978, 1983, 1989, 1995b).
- 8 Os Yawalapití chamam o Tuatuari de “*Tipá-Tipá*” (“Cheio de pedras”?)
- 9 Quanto à Expedição Roncador-Xingu, vinculada à Marcha para o Oeste sob o cenário da II Guerra Mundial – especificamente, à viabilização da linha aérea Rio de Janeiro–Manaus–Miami –, conforme meus textos de 1985, 1989 e 1992a. Para o exame da Doutrina de Segurança Nacional – em que “segurança e desenvolvimento” constituem o slogan por excelência –, nas suas relações nos anos 50-60 com o então Parque Nacional do Xingu, veja Menezes (1988) e meus textos de 1989, 1992e e sd2.
- 10 De acordo com Serra (sd), os Kamayurá se segmentaram recentemente (cerca de 1991) em duas aldeias, a aldeia-mãe permanecendo em torno da Lagoa Ipavu, a cerca de 12 quilômetros do Posto Indígena Leonardo Villas Boas. A nova aldeia localiza-se no Morená. Estudei a questão da etnicidade no Alto Xingu em 1989 e 1995b, tendo aí elaborado a noção de “quase-etnicidade” para dar conta principalmente dos casos Kamayurá e Yawalapití (veja também meu texto de 1984-85), cujas aldeias se dividem em “bandas” étnicas, nuclearizadas naquela que, hegemônica, intitula o grupo, em torno sempre de um “homem eminente”. Entre os Kamayurá, esta nuclearização é dada pelos Apìap. Entre os Yawalapití (que contam com bandas Yawalapití, Kamayurá e Kuikúro), pelos próprios.
- 11 Para o xamanismo kamayurá, conforme Münzel (1971) e meus textos de 1984-85 e 1989.

- 12 Os compositores que segundo Lévi-Strauss balizam esta “mitologização” da música ocidental são Frescobaldi (1583-1643), J.S. Bach (1685-1750), Mozart (1756-1791), Beethoven (1770-1827) e Wagner (1813-1883). Esta tese de Lévi-Strauss, espécie de *coda* à sua célebre discussão sobre as relações entre mito e música (1964, 1971), deve ser lida no eixo formal, nunca no do sentido. Veja meu texto de 1989, sobre a elaboração por Rabelais do mito do fonógrafo no *Pantagruel*. Tratei disto também em 1991, 1992b, 1992c e 1995a.
- 13 Permito-me lembrar ao leitor os nexos etimológicos originais das palavras “sim-bólica” e “dia-bólica”, que apontam para as qualidades daquilo que respectivamente “une” e “separa”.
- 14 A cronologia demarcada aponta de início Monteverde (1567-1643) e a ópera veneziana, império do canto “solo” acompanhado, contrastante com a polifonia vocal anterior. No século XVIII, na moldura do barroco, J.S. Bach (1685-1750) constitui o centro do sistema. No século XIX, Beethoven (1770-1827) e Wagner (1813-1883) dominam a cena, o primeiro levando às últimas conseqüências a sonata forma, e o segundo o drama musical, antecipando também o fim do “progresso”. Toynbee (1963) retoma a reflexão de Spengler (1973) sobre a música como templo ideal do individualismo ocidental, temática de que também tratei em 1990. Resumo que a “monumentalidade” e o “progresso”, par de valores que apontam para a música ocidental como *téchne* (“artesanato habilidoso”), como que são recusados pela “interioridade” e “universalidade”, par decisivo da “alma criadora” (veja Menezes Bastos, 1989, 1995a).
- 15 Desta forma, ao apontar para Schönberg como para o “progresso”, Adorno aponta para si mesmo, já que ele, como compositor, era “neto” de Schönberg e “filho” de Alban Berg (1885-1935).
- 16 Para o conceito adorniano de “indústria cultural” e a postura do autor especificamente quanto à música popular, veja Adorno (1983 e 1986). O conceito remonta a 1947 (veja Horkheimer e Adorno, 1947). Sobre a noção de “cultura de massa”, conforme MacDonald (1973; veja particularmente a p. 93, nota 1, onde o autor se reporta a um outro texto seu, de

1944, no qual a expressão “cultura popular” ainda é empregada para entender “cultura de massa”). No texto de 1973, MacDonald centra-se em dois pontos para erigir o conceito: a natureza mercantil da obra, por atacado, e os meios empregados em sua difusão, técnico-industriais. O autor tem uma visão sem dúvida triunfalista quanto ao “democratismo” da “cultura de massa”, oposta como se sabe à de Adorno sobre a “indústria cultural”. É muito instrutivo verificar como conceitos aparentemente tão desgostosos entre si (como os de Adorno e MacDonald) se constituem sobre basicamente as mesmas categorias analíticas. É como se, através deles, Europa e América se entreolhassem, ciumento-invejosamente.

- 17 Para a história do fonógrafo, conforme Read e Welch (1976) e Gelatt (1977). Veja meu texto de 1992d para uma proposta de abordagem antropológica da máquina, inventada em 1877 nos Estados Unidos por Thomas Alva Edison. Foram necessários mais cerca de trinta anos – mais ou menos até 1925 – para que a estocagem e a reprodução acústicas possibilitadas pelo fonógrafo fossem eletrificadas, sendo que somente em 1948 as questões relativas à alta-fidelidade da reprodução encontraram razoável solução. A radiodifusão musical, por outro lado, só se concretizou em 1923, sendo que a televisão tornou-se possível em 1936. A fita magnetofônica – aplicada à televisão em 1958 – foi desenvolvida durante a II Guerra Mundial.
- 18 Veja Seca (1988) e Berendt (1975) respectivamente sobre os mundos do rock e do jazz. O situar-se contra o Estado, embora dentro dele, na demanda da terra sem males, curiosamente aproxima o universo rebelde do jazz-rock daquele dos “primitivos” contra o Estado (Clastres, 1978) e sob a égide do profetismo (Clastres, 1975). Maffesoli (veja 1981:80-114; 1987:21-97), tratando dos fenômenos revolucionário e dissidente, também apontou para essa aproximação, assumida por Seca em sua etnografia.
- 19 Sobre o mito do Eldorado, o de um reino indígena amazônico apaixonadamente buscado pelos espanhóis no século XVI na demanda de ouro e especiarias suntuosas, conforme Smith (1990). Recordo que as viagens de Pizarro, Orellana, Aguirre e tantos outros – desde os atuais Peru e Equador até a foz do Amazonas, indo ou voltando –, à procura de tanta riqueza, acabaram se satisfazendo com mandioca e peixe. A saga hispânica do

Eldorado encontra paralelo na lusa, das esmeraldas – alucinantes tanto quanto o ouro –, de Fernão Dias Paes Leme.

- 20 Sting é o nome artístico de Gordon Matthew Sumner, nascido em 1951. Veja Sellers (1989) para uma sua biografia autorizada. Conforme Sting e Dutilleux (1989) para o ideário do cantor acerca da questão indígena, especificamente kayapó.
- 21 Um dos pontos cruciais do movimento *punk* é a recusa do cultivo ou erudição musicais, ou seja, das músicas chamadas “progressivas”. Para o *punk*, a música deve ser “espontânea”, o que em seu discurso aponta para a “simplicidade” tonal-melódica e a extrema ênfase do ritmo, da letra e da intensidade (volume).
- 22 Conforme Sahlins (1985, capítulos 1 e 4) como ilustração da literatura em tela em seu apelo mais admirável. Quanto a seu conceito de “estrutura da conjuntura”, aproveito a oportunidade para registrar que entendo-o tão abrangente de toda e absolutamente qualquer situação sócio-cultural (afinal, sempre a “realização prática das categorias culturais num contexto histórico específico, conforme expresso na ação interessada dos agentes históricos, incluindo a microssociologia de sua interação”; veja 1985:xiv, tradução minha), que vejo sua utilidade esfumar-se na generalidade. Quanto ao modelo proposto por Wolf (1982) – em cima, aliás, de uma descrição sem precedentes (pelo alcance etno-histórico) das formas de inserção dos “povos sem história” no capitalismo –, acredito-o também inadequado para a abordagem do encontro em análise, em função da equiparação que ele procede da atividade ou agência destes povos com relação àquelas dos parceiros colonizadores, o que resulta na neutralização de sua intencionalidade e interesse. Conforme Cardoso de Oliveira (1972, 1976) para a noção de “fricção interétnica”, que entendo deva estar na base de uma abordagem adequada do encontro colonial. Num sistema de fricção interétnica – conceito que segundo o autor é o equivalente lógico mas não ontológico do de luta de classes –, a existência de uma das sociedades dialeticamente nega a da outra, assim se configurando a contradição que

descreve sua modalidade de relação. Veja Oliveira Filho (1988), para uma análise das diversas tradições antropológicas de estudo do contato intersocietário. Para uma visão crítica da questão do encontro colonial na Antropologia, conforme Asad, ed. (1973). Veja, finalmente, Urban e Sherzer, eds. (1991), para uma coletânea sobre este encontro na América Latina.

- 23 O empenho de Sting na viagem de 1989 e particularmente na organização da Rainforest Foundation (a Fundação Mata Virgem brasileira) como entidade orientada predominantemente para o levantamento de fundos com vista à demarcação de terras indígenas bem caracteriza a sua intencionalidade de aliança com Raoni. Veja Brown e Fernández (1991) para um estudo da aliança política interétnica no caso extremado que ela alcançou no Peru da luta armada dos anos 60.
- 24 Conforme Menezes Bastos (1986, 1992b), a pertinência do Brasil ao “mundo civilizado”, senha do Primeiro Mundo, pulsa entre o desejo e a recusa, a alienação e o paroquialismo. Neste contexto, os “nossos índios” são seres por excelência remotos, embora residualmente pertinentes (pois “nossos”). Ao *roqueiro*, por outro lado, atribui-se a ameaça da perda de “autenticidade” (“raízes”).
- 25 Agradeço a Lux B. Vidal – sem responsabilizá-la por nada de minha interpretação – por me chamar atenção à frase em comentário, de autoria de um jornalista de quem infelizmente perdi o nome.
- 26 Veja Agostinho (1970, 1974a e 1974b) e meu texto de 1989.
- 27 Veja meu texto de 1989, para o qual historicamente o “Yawari” aponta para os interflúvios Tapajós-Xingu e Xingu-Araguaia. Do ponto de vista estrutural, sua pertinência é sem dúvida amazônica.
- 28 A versão apresentada da fábula está conforme me recordo que meu pai me contava.

## Bibliografia

ADORNO, T.W.

- 1974 *Filosofia da nova música*, São Paulo, Perspectiva.
- 1983 “O fetichismo na música e a regressão na audição”, in *Benjamin, Habermas, Horkheimer, Adorno*, ARANTES P.E., org., coleção *Os Pensadores*, São Paulo, Abril, pp. 165-91.
- 1986 “A indústria cultural”, in ADORNO T.W. & COHN C.(org.), coleção *Sociologia*, São Paulo, Ática, pp. 92-99.

AGOSTINHO, P.

- 1970 “Estudo preliminar sobre o mito de origem xinguano. Comentário a uma variante Aweti”, in *Universitas*, 6/7: 457-519
- 1974a *Kwarip: mito e ritual no Alto-Xingu*, São Paulo, EdUSP.
- 1974b *Mitos e outras narrativas Kamayurá*, Salvador, UFBa.

AQUINO, T.V. DE

- 1991 “Travessia do povo da floresta no expresso do ano 2000”, in *A Gazeta*, Rio Branco, Acre, cerca de abril no caderno *Gazeta Ilustrada*.

ASAD, T. (ed.)

- 1973 *Anthropology and the colonial encounter*, New Jersey, Humanities Press.

BERENDT, J.E.

- 1975 *O jazz: do rag ao rock*, São Paulo, Perspectiva.

BLOCH, A. & DUTILLEUX, J.

- 1987 “Sting: um guerreiro roqueiro no Xingu”, in *Manchete*, nº 1861 (19/dez/1987), pp. 4-10.

BROWN, M.F. & FERNÁNDEZ, E.

- 1991 *War of shadows: the struggle for utopia in the Peruvian Amazon*, Berkeley, University of California Press.

BRUM, M.

1897 *Através da música: bosquejos históricos*, Rio de Janeiro, Oficinas Gráficas de I. Bevilacqua & C.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R.

1972 *O índio e o mundo dos brancos: a situação dos Tükuna no Alto Solimões*, 2ª. ed., São Paulo, Pioneira.

1976 *Identidade, etnia e estrutura social*, São Paulo, Pioneira.

CARVALHO, B.

1991 "Jobim e Sting fazem de tudo pela floresta", in *Folha de S. Paulo*, 12 de março de 1991, caderno *Ilustrada*.

CASCUDO, L.

1980 *Dicionário do Folclore Brasileiro*, São Paulo, Melhoramentos.

CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO (CEDI)

1986 *Povos Indígenas no Brasil: 85/86*, São Paulo, CEDI.

CLASTRES, H.

1975 *La terre sans mal: prophétisme Tupi-Guarani*, Paris, Seuil.

CLASTRES, P.

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

DREYFUS, S.

1993 "Os empreendimentos coloniais e os espaços políticos indígenas no interior da Guiana Ocidental (entre o Orenoco e o Corentino), de 1613 a 1796", in *Amazônia: etnologia e história indígena*, CASTRO, E.V. DE e CUNHA M.C. DA, orgs., São Paulo, USP/FAPESP, pp. 19-41.

DUMONT, L.

1985 *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*, Rio de Janeiro, Rocco.

FOUCAULT, M.

1985 *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*, São Paulo, Martins Fontes.

FREITAS, J.

1991 “Telex da sucursal do Rio de Janeiro para a de Florianópolis”, in *Gazeta Mercantil*, 24 de abril.

GALVÃO, E.

1953 “Cultura e sistema de parentesco das tribos do alto rio Xingu”, in *Boletim do Museu Nacional*, n.s., Antropologia, 14.

GELATT, R.

1977 *The fabulous phonograph, 1877-1977*, New York, Macmillan.

GRABURN, N.H.H.

1976 “Introduction”, in *Ethnic and tourist arts: cultural expressions from the Fourth World*, GRABURN, N.H.H., ed., University of California Press, pp. 1-34.

GRONOW, P.

1989 “Sound recording: history and industry”, in *International Encyclopedia of Communications*, BARNOUW, E., ed. in chief, N. York, Oxford University Press, pp. 112-21.

HEGEL, G.W.F.

1974 *Estética: pintura e música (livro IV da “Estética”)*, Lisboa, Guimarães.

HORKHEIMER, M. & ADORNO, T.W.

1947 *Dialektik der Aufklärung: philosophische Fragmente*, Amsterdam, Quercido.

KUNST, J.

1959 *Ethnomusicology*, The Hague, M. Nijhoff.

LEA, V.

- 1986 *Nomes e nekrets Kayapó: uma concepção de riqueza*, Dissertação de Doutorado em Antropologia Social, Museu Nacional, Rio de Janeiro.

LEACH, E.

- 1976 *Sistemas políticos de la Alta-Birmânia: estudio sobre la estructura social Kachin*, Barcelona, Anagrama.

LEIBOWITZ, R.

- 1957 *La evolución de la música: de Bach a Schönberg*, Buenos Aires, Nueva Visión.

LÉVI-STRAUSS, C.

- 1964 *Le cru et le cuit (Mythologiques I)*, Paris, Plon.  
1971 *L'Homme nu (Mythologiques IV)*, Paris, Plon.  
1979 "Mito e Música", in *Mito e significado*, LÉVI-STRAUSS, C., São Paulo, Martins Fontes, pp. 65-77.  
1991 *Histoire de lynx*, Paris, Plon.

MACDONALD, D.

- 1973 "Uma teoria da cultura de massa", in *Cultura de massa*, ROSENBERG, B. e MANNING WHITE, D., orgs., São Paulo, Cultrix, pp. 77-93.

MAFFESOLI, M.

- 1987 *A violência totalitária: ensaio de Antropologia Política*, Rio de Janeiro, Zahar.  
1981 *Dinâmica da violência*, São Paulo, Vórtice.

MENEZES, M.L.P.

- 1988 *Parque Indígena do Xingu: um estudo das relações entre indigenismo e geopolítica*, manuscrito.

MENEZES BASTOS, R.J. DE.

- 1976 *A musicológica Kamayurá: para uma antropologia da comunicação no Alto Xingu*, tese de Mestrado em Antropologia Social, Universidade de Brasília.
- 1978 *A musicológica Kamayurá: para uma antropologia da comunicação no Alto Xingu*, Brasília, Funai.
- 1983 “Sistemas políticos, de comunicação e de articulação social no Alto Xingu”, in *Anuário Antropológico/81*:43-58.
- 1984 “O Payemeramaraka Kamayurá: uma contribuição à etnografia do xamanismo no Alto Xingu”, in *Revista de Antropologia*, 27-8:139-77.
- 1985 “Cargo anti-cult no Alto Xingu: consciência política e legítima defesa étnica”, in *Boletim de Ciências Sociais*, 38:1-36.
- 1986 *Ser índio, cantando música portuguesa: manipulação étnica e música entre os índios Kiriri de Mirandela, Estado da Bahia, Brasil*, trabalho apresentado ao colóquio internacional “Intercultural Processes in Music: the Role of Portugal in the Music of the World since the XVth Century”, Lisboa, 15-19/dez., International Council for Traditional Music e Universidade Nova de Lisboa, no prelo.
- 1989 *A Festa da Jaguatirica: uma partitura crítico-interpretativa*, dissertação de Doutorado em Antropologia Social, Universidade de São Paulo.
- 1990 *Platão e Aristóteles, Wahu e Yawaikumã, Gregos e Xinguanos – música, conhecimento e poder: uma abordagem intercultural*, trabalho apresentado ao colóquio, “Music, Knowledge and Power – Intercultural Processes in Music: The Musics of Brazil”, organizado pelo International Council for Traditional Music, Florianópolis, 16-20/dez., no prelo.
- 1991 “Phonographic recording as our emblem for the music of the other. towards an anthropology of the musicological juncture: Vergleichende Musikwissenschaft, ethnomusicology and historical musicology”, in *Music in the dialogue of cultures: traditional music and cultural policy*, BAUMANN, M. org., Wilhelmshaven, Noetzel, pp. 232-41.
- 1992a “Exegeses Yawalapití e Kamayurá da criação do Parque Indígena do Xingu e a invenção da saga dos irmãos Villas Boas”, in *Revista de Antropologia*, 30-2:391-426.

- 1992b *A estética católica e o outro espírito do capitalismo: para uma antropologia da linguagem universal como fronteira do Ocidente*, trabalho apresentado à 18ª Reunião Anual da Associação Brasileira de Antropologia, mesa-redonda: “Globalismo e Localismo: uma Antropologia da Nova Fronteira”, Belo Horizonte, 12-15/abr.
- 1992c *“Oropa, França e Bahia”: Brazilian music and levels of political-esthetic pertinence*, trabalho apresentado ao simpósio internacional, “Defining the Local in Music”, School for the Study of Art and Culture, Carleton University, Ottawa, Canadá, 30-31/out.
- 1992d *Between authenticity and entertainment: towards an anthropological history of “ethnic folkways library”*, research Project presented to Smithsonian Institution.
- 1995a “Esboço de uma teoria da música: para além de uma antropologia sem música e de uma musicologia sem homem”, in *Anuário Antropológico/93*, pp. 9-73.
- 1995b “Indagação sobre os Kamayurá, o Alto Xingu e outros nomes e coisas – uma etnologia da sociedade xinguará”, in *Anuário Antropológico/94*, pp. 227-69.
- sd1 *The role of music in the invention of the West, the East, the savages, and of the world system (XVIII-XIXth centuries): an Anthropology of a Western fable*, manuscrito.
- sd2 *A questão indígena e o Projeto Calha Norte*, comunicação apresentada ao seminário “O Projeto Calha Norte: a política de ocupação de espaços no país e seus impactos ambientais”.

MENGET, P.

- 1977 *Au nom des autres: classification des relations sociales chez les Txikao du Haut Xingu*, dissertação de Doutorado em Antropologia, Université de Paris X.

MÜNZEL, M.

- 1971 *Medizinmannwesen und Geistervorstellungen bei den Kamayurá (Alto-Xingu, Brasilien)*, Wiesbaden, Frank Steiner Verlag.

NADEL, S.F.

1951 *The foundations of social anthropology*, Glencoe, Free Press.

NASCIMENTO, M.

1990 *Txai*, Rio de Janeiro, CBS.

NIMUENDAJU, C.

1981 *Mapa etnohistórico*, Rio de Janeiro, IBGE.

OLIVEIRA FILHO, J.P. DE

1988 *O "nosso governo": os Ticuna e o regime tutelar*, São Paulo, Marco Zero.

PASSARINHO, J.

1991 "Internacionalização da Amazônia", depoimento à Comissão Parlamentar de Inquérito conforme publicado na matéria "Pressões ambientalistas sobre a Amazônia preocupam o governo", in *Folha de S.Paulo*, dia 26/ jun., pp.1-8.

POLICE, THE

1978 *Roxanne/Peanuts*, LP editado pela A&M, AMS 7348.

RADCLIFFE-BROWN, A.R.

1942 "Sobre estrutura social", in *Sociologia*, 4(3): 214-9.

READ, O. & WELCH, W.L.

1976 *From tin foil to stereo: evolution of the phonograph*, 2nd. ed. Indianapolis, Howard W. Sons & Co., Inc. and the Bobbs-Merrill Co., Inc.

RIBEIRO, G.L.

1991 "Ambientalismo e desenvolvimento sustentado. Nova Ideologia/Utopia do Desenvolvimento", in *Revista de Antropologia*, 34: 59-101.

SAHLINS, M.

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

SECA, J.

1988 *Vocations rock*, Paris, Méridiens Klincksieck.

SELLERS, R.

1989 *Sting: a biography*, London, Omnibus Press.

SERRA, O.

sd *Comunicação pessoal*.

SMITH, A.

1990 *Os conquistadores do Amazonas: quatro séculos de exploração e aventura no maior rio do mundo*, São Paulo, Best Seller.

SPENGLER, O.

1973 *A decadência do Ocidente: esboço de uma morfologia da história universal*, Rio de Janeiro, Zahar, 2ª ed. condensada.

STEINEN, K. VON DEN

1940 "Entre os Aborígenes do Brasil Central", in *Revista do Arquivo*, S. Paulo, n° 34-58.

1942 *O Brasil Central*, São Paulo, Editora Nacional.

STING & DUTILLEUX, J.

1989 *Jungle stories: the fight for the Amazon*, London, Barrie & Jenkins.

TOYNBEE, A.

1963 *Estudio de la história, vol. XII: las perspectivas de la civilización occidental*, Buenos Aires, Emec.

TURNER, T.

1993 "Imagens desafiantes: a apropriação kayapó do vídeo", in *Revista de Antropologia*, 36:81-121.

UNESCO

1989 *World Communications Report*, Paris, UNESCO.

URBAN, G. & SHERZER, J. (eds.)

1991 *Nation-states and indians in Latin America*, Austin, University of Texas Press.

VOGEL, H.L.

1990 *Entertainment industry economics: a guide for financial analysis*, 2nd. ed. N. York, Cambridge University Press.

WARNER COMMUNICATIONS

1978 *The prerecorded music market: an industry survey*, N. York, Warner Communications.

1980 *The prerecorded music market: an industry survey (a two year update)*, N. York, Warner Communications.

WEBER, M.

1944 "Los fundamentos racionales y sociológicos de la música", in *Economía y Sociedad*, do autor, México, DF, Fondo de Cultura, vol. II, pp. 1118-83.

1985 *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, São Paulo, Pioneira.

WILLIS, P.

1976 *Learning to labour: how working class kids get working class jobs*, New York, Columbia University Press.

WOLF, E.R.

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

ABSTRACT: In 1989, Raoni, Chief of the Txukahamae Indians of Brazil, and the rock star Sting traveled to Europe to raise funds for the protection of Indian rights in the Amazon. Thereafter, Raoni appeared in concerts with Sting and other popular music celebrities. In this context, music appears as the signifier of a language that has in environmentalism its meanings. Ethically, these encounters problematized the authenticity of

their participants, while politically they raised the question of national sovereignty in the Amazon. This picture will be examined as an encounter between two socio-cultural universes through music; the capitalist Western nation/states and the Xinguano - Txukahamae. In the former, popular music will be examined as the codifier of individualist - universalist ideology. in the second, music will be seen as linked to politics. An analysis of Raoni's shamanic status will provide evidence of this Xinguano pertinence. The paper intends to contribute to the ethnography of the colonial encounter, seeing contradiction as its basic rationale.

KEY WORDS: colonial encounter, music, environmentalism.

Aceito para publicação em novembro de 1995.



# A Língua Geral como Identidade Construída

*Maria Cândida D. M. Barros<sup>1</sup>*

*Luiz C. Borges<sup>2</sup>*

*Márcio Meira<sup>3</sup>*

RESUMO: A Língua Geral ou Nheengatu, de origem tupi, é analisada como um traço cultural brasileiro, historicamente apropriado por diferentes grupos sociais do país para fazer valer seus interesses. No período colonial focaliza-se a ação jesuítica, em que a Língua Geral é imposta aos índios como “língua de branco”; no século XIX, esta passa a ser vista como “língua brasileira” tanto na Cabanagem quanto no Romantismo intelectual; atualmente os povos indígenas do Rio Negro mantêm viva a Língua Geral como forma de preservação de sua identidade indígena.

PALAVRAS-CHAVE: identidade, língua tupi, política lingüística, Língua Geral, índios Baré.

## Introdução

A Língua Geral na Amazônia assumiu diferentes papéis ao longo da história da ocupação da região (séculos XVII-XX). Vamos tratar aqui de três

momentos históricos em que a Língua Geral foi considerada sucessivamente como “língua de branco”, na colônia, “língua brasileira”, no Império, e “língua de índio”, nas últimas décadas no Rio Negro.<sup>4</sup>

Na primeira situação, a Língua Geral é uma língua “construída” pelos brancos, a partir do tupinambá. Ou seja, o colonizador se apropria de um traço cultural do “outro” e o transforma num elemento-chave da ação colonizatória, impondo sua própria religião e seu modo de vida às diversas etnias nativas. Neste caso, a língua que era, originariamente, do “outro”, passa a representar e marcar a diferença da cultura do branco.

Na segunda situação, a Língua Geral é retomada pelos intelectuais brasileiros como um traço cultural típico e demarcador, no campo simbólico e ideológico, da originalidade cultural brasileira, objetivando estabelecer as diferenças entre a história brasileira e a europeia. Nesse momento, as elites intelectuais brasileiras tomam a Língua Geral, a língua do “outro”, como um recurso ideológico fundamental para a construção da identidade nacional brasileira, no século XIX. Neste caso, ela deixa de ser do “índio” para ser do “brasileiro”, que teria uma genealogia cultural diversa daquela do europeu.

Na terceira situação enfocada, inverte-se o raciocínio da primeira. O povo baré, do Rio Negro, hoje, adota a Língua Geral, outrora do “outro” branco colonizador, como sua própria. O objetivo é utilizar a Língua Geral como instrumento político de afirmação étnica, para fins de definir territórios culturais específicos, numa área caracterizada pelo multilingüismo.

Nosso interesse será contextualizar essas situações históricas a partir de um estudo de política lingüística, que inclui apontar algumas medidas da política indigenista oficial e a ideologia lingüística da época. Nas três situações enfocadas no texto existe uma mesma característica, qual seja, a de haver uma apropriação política do Nheengatu para fins de (de)marcação de diferenças entre grupos sociais distintos.

## **A Língua Geral como língua de branco**

[Os Nheengaíbas] não querem que [suas mulheres] falem a geral, senão a sua particular, porque não tenham ocasião de falar com os brancos, como eles dizem [Daniel, 1975:272].

A identificação da Língua Geral como a língua do colonizador, pelos Nheengaíbas, na passagem acima do jesuíta João Daniel, retrata a política lingüística colonial em vigor até o século XVIII, que institucionalizou o tupi como língua de contato entre o colonizador e os grupos indígenas, ainda que estes não fossem falantes dessa língua. Nheengaíbas (“língua ruim”) era a denominação para os grupos não-tupi, também conhecidos como tapuias.

Essa política consistiu em tornar obrigatório o uso do tupi como língua da conversão. Daniel retrata as formas de repressão utilizadas pelos jesuítas para obrigar o seu uso pelo índio.

Como porém as confissões dos tapuias por intérprete trazem consigo muitos inconvenientes, tem-se empenhado muitos missionários a deterrar-se este abuso [de não falar a língua geral], já com práticas, e já com castigos[...] tanto que já houve algumas, as quais o seu missionário mandou dar palmatoadas até eles dizerem “basta” ao menos, pela língua geral, antes se deixavam dar até lhes inchar as mãos e arrebentar o sangue, até que se resolviam a fazer, o que deviam logo, que era o falar a língua comum [Daniel, 1975:272].

A institucionalização de uma língua indígena como língua de contato não foi uma peculiaridade da colonização da Amazônia. Ela foi um estilo de política das missões religiosas tanto nas colônias espanholas como nas portuguesas, com o beneplácito da administração colonial. A Companhia de Jesus é um caso exemplar de aplicação desta política lingüística colonial em todos os lugares que atuaram entre os séculos XVI-XVII. Seu regimento

interno (*Ratio Studiorum*) considerava como dever dos missionários aprender a língua dos povos a catequizar (Madureira, 1927).

A política da Língua Geral baseava-se na idéia de que a “multidão e variedade de lingoas” era um impedimento à conversão (Araújo, 1799). Essa diversidade deveria ser reduzida a uma variedade só, “*la más comum y general que hablen y tratan todos los naturales de ella*” (Zavala, 1977:21).

Em decorrência desta política, materializou-se a expressão “*lengua general*” ou “língua geral” usada pela literatura colonial para tratar igualmente o Nahuatl, no México, o Quechua, no Peru, o Guarani, no Paraguai, ou o tupi, no Brasil. A expressão “língua geral” indicava não apenas a língua de uso mais extenso numa região, como também a ampliação compulsória do seu uso em grupos não-falantes dessas línguas. Os principais meios de difusão dessas línguas foram as missões religiosas. No Brasil, esta política existiu de forma mais intensa nas regiões cuja produção econômica dependia da mão-de-obra indígena, como São Vicente e o Grão-Pará.

Um dos sinais da Língua Geral colonial é ser fixada pela escrita através de catecismos, dicionários e gramáticas. Estes últimos, além de ser o instrumento de aprendizado da língua por parte dos missionários, foram a expressão maior da idealização da existência de uma língua homogênea, comum a todos.

A primeira gramática da Língua Geral no Brasil foi publicada em 1594, feita por José de Anchieta, jesuíta da região de São Vicente. A segunda é a de Luis Figueiras, publicada em 1621, e reeditada em 1687. A gramática de Figueiras marca a mudança de interesse, por parte dos jesuítas, das missões de São Vicente pelas do Norte. No século XVII, as missões em São Vicente estavam em decadência, enquanto as missões com maior população indígena e economicamente mais ativas estavam no Grão-Pará. Essa mudança ocorreu a partir do crescimento da exportação de especiarias desta região para Portugal, em substituição às ex-colônias portuguesas no Oriente.

O primeiro colégio jesuítico no Norte foi estabelecido com jesuítas vindos do Sul, “práticos” na Língua Geral (Almeida, 1860:239). A imposição do tupi no norte se deu através dos aldeamentos dirigidos, aldeias sob controle dos missionários e localizadas perto dos povoados portugueses. O trabalho indígena estava organizado, em grande parte, por meio desses aldeamentos. Eram compostos de diferentes grupos indígenas, às vezes contando cerca de “trinta a quarenta nações distintas não só nos nomes mas nas línguas” (Daniel, 1975:275).

Nos aldeamentos, a Língua Geral era usada na pregação religiosa de todos os índios, sem distinção de que língua falassem. A Geral era usada também na conversão dos índios escravizados, falantes de línguas “travadas”, que viviam nos povoados dos portugueses.

catecismo acabado se sentavão todos a ouvir uma pregação ou exortação, a qual se fazia na lingua geral dos Indios como também o catecismo, e orações eram compostas na mesma língua, e a dita exortação se acomodava sempre ao Evangelho [*Resposta ao capítulo...*, 1662:52].

Os jesuítas no Grão-Pará chamavam atenção para o multilingüismo na região. Antonio Vieira chamava o Rio Amazonas de uma nova Babel, com mais línguas do que aquela relatada na *Bíblia*. É nessa região que haverá o maior número de grupos tupinizados pela política da Língua Geral. Alguns autores, séculos mais tarde, citam como tupinizados, entre outros, os Tucanos, Deçanas, Ticunas, Paraguis (Barbosa Rodrigues), Katukina (Rio Embira), Teremembés (costa do Pará), Arakayu e Uaraguasu (norte do Amazonas) (Loukotka, 1950).

Esta política de institucionalização de uma língua indígena como geral foi parte de uma política indigenista colonial que estabeleceu a categoria de “índio”, que não existia no mundo pré-colonial. Índio era uma categoria supraétnica, reduzidas as diferenças dos grupos a um modelo único aplicado a toda a população indígena. A categoria de índio marcava a oposição entre o colonizador e o colonizado. Mantinha a alteridade cultural em

relação ao colonizador, porém sem recuperar o étnico, ou seja as especificidades próprias de cada grupo como unidade político-econômica.

Esta política também diferenciava os índios entre tupis e tapuias, entre a Língua Geral e as línguas travadas.

Todos os índios quantos há no Brasil, vemos que se reduzem a índios mansos e índios bravos [...] Aquela nação genérica de índios mansos [tupis] [...] falam aquela língua comum [...] A outra nação genérica é de tapuias. Desta afirmam muitos, que compreendem debaixo de si perto de um cento de línguas diferentes [Vasconcelos, 1977:110].

Até no governo do marquês de Pombal, a política da Língua Geral teve apoio da Coroa por meio de ajuda financeira para os colégios jesuíticos, que eram lugar de aprendizado do tupi pelos jesuítas europeus. Há recomendações da Coroa para que os missionários fossem “práticos na língua da terra”, condição para que fossem enviados às aldeias (Reis, 1940).

A administração colonial não tinha mecanismos próprios de aprendizado do tupi, o que levou que adotasse os missionários como intérpretes oficiais nas expedições de apresamento e “descimentos” de índios. Na segunda metade do século XVIII, o governador do Grão-Pará, Mendonça Furtado, afirmava que a Língua Geral era mais usada do que o português pelos colonos (*Extracto dos pontos*, s.d.:204).

A partir dessa época, houve uma mudança na política indigenista, expressa no “*Diretório que se deve observar nas povoações de Índios*” (Andrade, 1978). Os aldeamentos dirigidos, restritos aos índios, foram transformados em povoados sob controle dos diretores dos índios e abertos aos colonos, passando a ser incentivados os casamentos mistos, antes proibidos.

A política indigenista pombalina no Grão-Pará procurou dar à Coroa maior controle sobre a população indígena, reduzindo o poder dos demais setores da sociedade colonial, em particular o dos jesuítas. A Companhia de Jesus acabou por ser expulsa de Portugal e de suas colônias. As mudanças políticas e econômicas ocorridas no período pombalino determinaram o fim da política de institucionalização do tupi, que durante mais de dois séculos tinha sido promovida pela Igreja em associação com a Coroa.

No bojo da política econômica de Pombal, que substituía os jesuítas no comércio de drogas do sertão, o português foi institucionalizado como língua de contato colonial, enquanto o uso da Língua Geral foi proibido.

Estava o vício [da língua geral] tão arraigado que me foi necessário dar novas providências para atalhar o hábito que tinham feito esses moradores do uso da sobredita língua, e principalmente os desta mesma cidade [Belém] e seus subúrbios [Mendonça Furtado 1759, Cortesão, 1972:24].

A centralização de poder nas mãos da Coroa procurava a institucionalização do português como língua de contato, acabando com a intermediação dos missionários na interação com os índios, através do tupi. O interesse na nova política lingüística consistiu em permitir a maior interação entre os setores comerciais e os indígenas.

Pela nova orientação, o português deveria ser difundido pelos portugueses com cargo público nos novos povoados, principalmente os Diretores dos Índios, que tinham entre suas funções a criação de escolas nas povoações, com objetivo de ensinar o português. As escolas deveriam ter o salário dos mestres pagos com recursos dos índios (Eschwege-Weimar, [1818] 1946).

Vários tipos de sanções foram estabelecidos para as pessoas que falassem a Língua Geral. O tipo de penalidade estava determinado segundo o grupo social.

e para esto [o português] se estabelecer naquele Estado com facilidade he necessario que V. Magestade o mande praticar somente com cominação de que o contrário fizer usando a lingua chamada geral o que constava por devassa todos os annos pelo primeiro labéo pague à Fazenda Real dos mil reis, pelo segundo quatro, e pelo terceiro seja excluido daquelle estado sendo pessoa branca, e sendo indio, mameluco, cafuz, mulato, ou preto se lhe mande dar cincoenta açoites na praça pública, por exemplo e chegar a notícia de todos. E sendo pessoa eclesiástica, secular ou regular, terá pena que a sua majestade parece conveniente [*Extracto dos pontos...s.d.:204*].

O tupi foi retirado dos nomes das missões que deveriam receber nomes de cidades portuguesas. Foi quando surgiram na Amazônia os povoados com os

nomes de Óbidos, Alter do Chão, Santarém, entre outros. Para o período pombalino, a Língua Geral se tornou uma diabólica “invenção” dos jesuítas (Diretório dos Índios, 1759). A política da Língua Geral se tornou emblemática da crítica de Pombal aos jesuítas como desejosos de formar uma teocracia na colônia, por não terem usado o português na conversão.

Elles [os jesuítas] cuidavam muito em que os índios ignorassem a língua portuguesa, e não tratassem com branco; de sorte que até o Padre Vieira o recomenda assim no capítulo da visita que fez, aprovada pelo Padre geral [São José, 1845:104].

## **A Língua Geral como língua brasileira**

### **O índio romântico**

A questão indígena revestiu-se, durante o Romantismo, de uma idealização do índio. Esta idealização, obviamente, apresenta ligação com um processo que já vinha desde o período colonial, de redução do índio, como categoria étnica, histórica, social, a uma categoria genérica, tratado como entidade etnicamente indiferenciada, para os fins de colonização/catequização.

Deste modo, ainda que o elemento indígena esteja presente nas preocupações românticas (na literatura e no pensamento científico da época), em nenhum momento se trata do índio considerado como agente social. Sobre a política indigenista deste período, Prezina (1991:3) afirma: “A política indigenista do II Império, apesar do Romantismo da época, que exaltava a figura do índio, não tinha nada de romântica (...) O Brasil ideal e romântico esteve sempre muito longe do Brasil real”.

É a busca pelo originário que justifica a presença do elemento indígena

nas obras e no pensamento romântico. No entanto, o índio que se configura no imaginário dos românticos não representa o índio, enquanto agente histórico. Trata-se antes de um elemento ficcional cujo valor advém do passado distante e irrecuperável, como convém ao mito e ao ideal de identificação com o elemento colonizador que subjaz no imaginário nacional.

Por outro lado, esse índio romântico atua como elemento legitimador da nacionalidade emergente (Barros, 1990) como o fundamento, como o antepassado (mistificado e fetichizado) indispensável à construção do presente. A contradição que se instaura nesse movimento de busca do passado para justificar e legitimar o presente resulta, no interior do próprio modelo romântico, de necessitar afirmar o indígena, enquanto passado heróico, e negá-lo enquanto agente histórico que desempenha um papel no presente nacional. A respeito da contradição entre o real e o ideal, como um dos traços definidores do Romantismo, Lefebvre (1969:260) observa: “O romantismo não aparece pois somente como contradição, mas como uma explosão de contradições emaranhadas, desiguais em profundidade e em consciência, umas objetivas, outras subjetivas”.

Acreditamos que seja essa uma das causas que levam a obliterar o índio enquanto componente étnico para a formação da nacionalidade real, a qual deveria ser engendrada com a importação de brancos europeus, conforme indica Vivadi Moreira na introdução de 1975 a *O Selvagem*, de Couto de Magalhães. Neste sentido, se a identidade nacional voltava-se para a Europa, como a matriz fornecedora do que Castoriadis (1982) denomina de traço identitário, nela, por conseguinte, não haveria lugar para os índios.

O apagamento do índio específico e a sua paulatina transformação em índio genérico, e, portanto, em categoria assimilável pela sociedade brasileira, encontram no tapuio a sua manifestação física e cultural por excelência. O tapuio é o produto do processo de transformação cultural dos índios que, através dos descimentos e da ação catequizadora, objetivou homogeneizar a diversidade étnica e lingüística dos índios missionados (Moreira Neto, 1988).

## A Língua Geral no Romantismo

O interesse pela Língua Geral como objetivo de estudo só volta a aparecer no século XIX, impulsionado pelo nacionalismo romântico, uma vez que, entre 1750 e meados do século XIX, não há estudos dessa língua (Edelweiss, 1969). Neste período surgem vários trabalhos produzidos por viajantes naturalistas, por autoridades eclesiásticas, por autoridades militares e intelectuais. O interesse intelectual pelo estudo das línguas indígenas, em particular pelo tupi, surge como área auxiliar dos historiadores e literatos. Os trabalhos de Gonçalves Dias e de Couto Magalhães a respeito da Língua Geral são tomados como exemplos da produção intelectual desta época no campo da lingüística indígena.

A língua tupi passa, devido ao papel que o tema indigenista exercia na formação de uma história particular para o Império brasileiro, a ser mais importante do que as línguas clássicas para o projeto do Império. O historiador Varnhagem, em sua *História Geral do Brasil* (1975:310), diz: “A antiga língua da terra é de muito mais importância do que o estudo do grego ou de outra línguas sábias”. Esta atitude, contudo, jamais significou conceder ao índio do presente qualquer tipo de relevância.

Houve uma influência do nacionalismo alemão nesse surto de recuperação do tupi na historiografia brasileira. Essa influência pode também ser atestada nas demais áreas de produção romântica. O naturalista alemão Karl F.Ph. von Martius, em seu artigo “Como escrever a História do Brasil”, premiado pelo IHGB, via como sendo o papel de uma historiografia brasileira manter a unidade da ex-colônia e de fazer surgir o patriotismo. Martius incluía o estudo do tupi como parte dessa historiografia.

O IHGB foi criado nessa época, tendo como uma das suas funções escrever a história oficial, e foi durante o Império a principal instituição de estudo das línguas indígenas, e em particular da Língua Geral.

## A Língua Geral e a Cabanagem

No Brasil o nacionalismo não se limitou ao estudo do passado indígena e à produção de uma literatura com características próprias. O sentimento nativista e nacional, na Amazônia, provoca a Cabanagem ou a Revolução Cabana (1834-840). As conseqüências dessa Revolução para a vida amazônica foram de tal monta que marcam uma nova fase na história dessa região.

As causas da Cabanagem estão associadas ao descontentamento dos “de baixo” em relação ao predomínio dos de “cima” no comando político e no controle da economia regional. De acordo com Di Paolo (1986), a Revolução Cabana emergia “como luta cultural e como luta armada entre o vértice étnico-social dominante e a base étnico-social dominada”.

Para entender as relações entre a Cabanagem e a Língua Geral basta examinar a composição étnica dos participantes desse movimento. O grosso das tropas cabanas era constituído por tapuios, mestiços, índios e negros. O contingente branco era, como aliás na própria composição étnica regional, mínimo. De acordo com Moreira Neto (1988), ainda no século XIX o tapuio era falante por excelência da Língua Geral. O segmento mestiço, também denominado de *caboclo*, era majoritariamente falante da Língua Geral. Os índios e os negros, além de suas línguas maternas, dependiam da Língua Geral para seus contatos com os demais segmentos, conforme atesta Freire (1983). Desse modo, o domínio da língua portuguesa restringia-se ao segmento branco, que, na estrutura interna da Cabanagem, detinha o comando da Revolução.

Essa relação entre a base e o vértice da Cabanagem não era de todo pacífica, uma vez que o encaminhamento dos objetivos da minoria branca e proprietária não necessariamente coincidia com os objetivos manifestos pela base. Moreira Neto (1988) cita vários casos de execução de cabanos,

condenados pelo comando revolucionário por terem esses pregado a libertação de escravos ou terem-se voltado contra seus senhores brancos.

Com a derrota da Cabanagem e com a perseguição sistemática a todos os participantes do levante e a todos os suspeitos (praticamente toda a população nativa), ocorre a aceleração do ritmo de esvaziamento demográfico da região. Esta depopulação, além de desestruturar quase que completamente a economia regional, produz um vazio lingüístico pelo desaparecimento de grande parte dos falantes da Língua Geral.

Para a reconstrução da região, tanto demográfica quanto econômica, o governo imperial lança mão de uma política de imigração que carrega para a Amazônia contingentes de nordestinos, falantes monolíngües do português. Houve também um incremento de descimentos indígenas, com consequências desastrosas para essas populações. É preciso não esquecer que, na Amazônia, o trabalho escravo negro, em que pese a sua existência, perde em importância para a mão-de-obra indígena de que dependia largamente o processo produtivo.

Esses dois fatos associados, a eliminação de parte da população nativa da Amazônia falante de Língua Geral (os tapuios e uma considerável maioria de caboclos, a que se acrescentam os índios e os negros) e a sua substituição por nordestinos, explicam algumas das principais razões pelas quais a Língua Geral, a partir da segunda metade do século XIX, deixa de ser a língua materna da população amazônica colonizada. De igual modo, são esses dois fatos, complementados com as políticas de aportuguesamento da região, que vinham sendo implementadas desde o marquês de Pombal, que justificam a fixação, na Amazônia, da língua portuguesa.

## **Gonçalves Dias**

Gonçalves Dias levou o tema do indigenismo tanto para a literatura como para os estudos históricos e etnográficos. O interesse pelo indigenismo,

em Gonçalves Dias, não surgia da sua infância no interior do Maranhão, região onde habitava uma série de grupos indígenas, mas do seu contato com o mundo intelectual da corte e com as idéias românticas.

Como literato, escreveu uma série de poemas com o tema indigenista, sendo chamado no seu tempo de o “cantor dos índios” (Pereira, 1943:350). Na sua literatura encontra-se presente a concepção comum à época de que a língua tupi era a língua geral da população indígena do Brasil. Gonçalves Dias compõe um poema épico sobre os Timbira, um grupo da família Jê, utilizando-se de ritual e vocabulário tupis.

A língua tupi tinha importância para Dias como forma de manter a idiosincrasia do português brasileiro. Ele acreditava que a defesa do purismo da língua portuguesa era uma forma de lusitanismo. O tupi era determinante para a formação de um português brasileiro, como ele expressa numa carta escrita por volta de 1864.

Bom ou mau grado, a língua tupi lançou profundíssimas raízes no português que falamos e nós não podemos, nem devemos, atirá-las para um canto a pretexto de que a outros parecem bárbaras e mal-soantes. Contra isso protestaria a nossa Flora, a nossa Zoologia, a nossa Topografia. Clássico ou não clássico – Pernambuco é Pernambuco, cajá, paca e outros semelhantes não têm outro nome. Se isso desagrade a Portugal é grande pena, mas não tem remédio [Pereira, 1943:329].

Como historiador e etnógrafo, Gonçalves Dias foi membro do IHGB, e presidente da seção de Etnografia da Comissão Científica formada em 1856 pelo imperador. No IHGB, ele teve a seu encargo algumas teses para ser estudadas, encomendadas por dom Pedro II. Um desses temas foi a comparação física, intelectual e moral dos índios de outras partes do mundo com os grupos indígenas do Brasil (Pereira, 1943:103). Desses estudos surgiu *O Brasil e a Oceania*, lido no IHGB em 1852.

A cronologia do indigenismo de Gonçalves Dias é comum à dos demais autores de sua época ao marcar dois momentos na história indígena: o passado de glória e o presente de decadência. Essa cronologia está presente na dicotomia criada nesta época entre o tupi antigo, da colônia, e o

tupi moderno, falado nas províncias do Norte. Tupi antigo e tupi moderno correspondiam à oposição entre tupi puro e tupi corrompido. A historiografia do Império tinha interesse no tupi da colônia, e considerava o tupi moderno como uma língua corrompida. Martius chama o Nheengatu falado na Amazônia de filho artificial do tupi, ou uma invenção dos jesuítas (Sympson, 1877). Desta maneira, os falantes da Língua Geral, na região amazônica, não compunham o quadro da Língua Geral legitimada, sendo preferido o estudo do material histórico.

Quando Gonçalves Dias viajou à região amazônica como membro da Comissão Científica do IHGB, ele assumiu o cargo de visitador das Escolas no Rio Negro e Solimões, a convite do Presidente de Província (Pereira, 1943:276). O diário de viagem de Gonçalves Dias (Pereira, 1943) mostra que a ação indigenista do Império girava em torno do inspetor dos índios, cargo organizador da mão-de-obra indígena e da escola. A escola deveria ser o lugar de ensino do português, em substituição à Língua Geral, posição do Império semelhante à política indigenista de Pombal no século anterior.

Gonçalves Dias fala da frequência irregular às escolas, com mestres improvisados, muitas vezes o vigário local. Os poucos alunos da escola eram motivo de disputa entre o subdelegado e o professor (Pereira, 1943:414). Os inspetores dos índios, encarregados de fazer censo e mapa, muitas vezes eram analfabetos: “Eis em que mãos anda a nossa polícia por estes centros” (*ibid.*:1943). Muitas vezes o inspetor era o único a falar o português, enquanto na sua casa fala-se a Língua Geral, “nem se sabe outra coisa” (Pereira, 1943:402).

Se como intelectual Gonçalves Dias dava prestígio à língua tupi, como “visitador” das escolas no Rio Negro e no Solimões foi contra o seu uso. Na qualidade de “visitador”, ele expressa um outro aspecto desse indigenismo, que era condenar o uso da Língua Geral em detrimento do português. A função da escola, para Gonçalves Dias, deveria ser o ensino do português.

A vantagem da frequência das escolas estaria principalmente em se desabituaem da língua geral, que fallão sempre, em casa e nas ruas, em toda parte [Gonçalves Dias, apud Alfaro, 1980].

Gonçalves Dias personifica a política lingüística imperial, em que a recuperação do tupi como tema intelectual não significava seu apoio à sua manutenção como língua de contato. Esta língua deveria ter um papel na história e nas letras, mas dever-se-ia acabar com seu uso entre os indígenas.

## **A contracorrente de Couto de Magalhães**

José Vieira Couto de Magalhães foi um misto de estadista, homem publico, escritor, explorador e cientista. Como homem de ciência enquadra-se no perfil dos naturalistas e viajantes do século XIX.

Como explorador excursiona pelo Rio Araguaia (1863), de onde recolhe vasto material para seus estudos. Enquanto estadista, não deixa de realizar explorações de reconhecimento territorial e de observação da composição étnica e das possibilidades econômicas de áreas então marginais. Dessas observações nascem as suas propostas de integração e exploração do trabalho indígena, além de suas obras de caráter histórico e antropológico.

O que caracteriza fundamentalmente uma posição anti-romântica de Couto de Magalhães com referência à questão indígena é a sua proposta de enquadramento do índio, histórico, como elemento produtivo no processo de formação e de desenvolvimento da sociedade brasileira, embora esta proposta tenha restrições quanto ao novo papel que estaria destinado aos povos indígenas. No sistema proposto por Couto de Magalhães, o índio estava destinado a ser o guardião das fronteiras, para garantir a posse da terra ainda não assinalada (ou pouco assinalada) pela presença da sociedade nacional; a participar como trabalhador na produção e na acumulação das riquezas, num processo de contínua integração à sociedade nacional.

Podemos dizer que Couto de Magalhães propunha uma nova conversão, visando integrar todos os grupos indígenas, culturalmente diferencia-

dos, a uma nova e única nação. Este novo processo de catequização deveria conferir aos povos indígenas uma nova identidade, imposta pelos padrões estabelecidos pela hegemonia europeizante que caracterizava a identidade nacional. Neste particular, a atuação de Couto de Magalhães insere-se no ideário romântico. São, no entanto, os meios e os instrumentos que ele propõe que o diferenciam, por exemplo, de postura adotada por Gonçalves Dias.

É esta singularidade política que alimenta o seu interesse pelo estudo das populações indígenas e da qual derivam as suas propostas. A valorização das populações indígenas, nas obras de Couto de Magalhães, está inextricavelmente associada a uma perspectiva pragmática e geopolítica da utilização do braço indígena para a ocupação e manutenção de vasta porção do território nacional.

## **O Nheengatu em *O Selvagem***

Esta obra foi encomendada pelo imperador dom Pedro II especialmente para figurar na biblioteca americana da Exposição Universal da Filadélfia, em 1876, por ocasião das comemorações do centenário da Independência americana.

Nela, Couto de Magalhães desenvolve um tratado acerca do nativo brasileiro, abordando-o etnográfica e lingüisticamente. No campo etnológico, este catálogo abrange desde as questões referentes ao aparecimento do homem americano até uma antologia de lendas, passando por aspectos de geografia e economia, descrevendo as áreas ainda pouco conhecidas do Brasil, e, até então, dominadas por grupos indígenas.

No campo da lingüística, apresenta uma classificação das línguas indígenas, dando ênfase especial à língua tupi. Faz parte do livro um *Curso da Língua Geral* destinado, dentro da proposta de Couto de Magalhães de aproveitamento geopolítico e econômico do elemento nativo, a servir como instrumento no processo de contato e neocatequização do índio.

A outra função do método era propiciar aos que lidavam com os grupos indígenas um material didático para, ensinando os índios a falar português, auxiliar a integrá-los à civilização nacional.

A política de catequese pela língua do outro, presente na obra de Couto de Magalhães, é, assumidamente por ele, herdeira da política colonial praticada pelos portugueses e pelos missionários, daí instituir um corpo de línguas que são os modernos agentes dessa catequese laica, pois, assenhoreando-se das línguas nativas e espalhando-as pelas aldeias, a eles caberia a missão de introduzir o índio na sociedade nacional, transformando-o em um cidadão útil e produtivo.

Coube a Couto de Magalhães ter batizado a Língua Geral com o nome de *nheengatu*, para referir-se à Língua Geral da Amazônia e para distingui-la do guarani. Afora Couto de Magalhães, Seixas, em 1853, no seu *Vocabulário da Língua Indígena Geral*, também se utilizou do termo *nheengatu* para denominar essa língua. Posteriormente, o termo se generaliza e é encontrado em diversas obras, como sinônimo de Língua Geral ou de tupi.

Sobre o uso da Língua Geral, Couto de Magalhães afirma que das muitas línguas indígenas faladas em território brasileiro esta é, seguramente, a de maior extensão territorial. Observa também que os segmentos populacionais que dominam a Língua Geral são os descendentes de índios, os mestiços e os negros ligados às ordens religiosas e que, na região do Rio Negro, a Língua Geral é mais falada que a língua portuguesa (Magalhães, 1975:30).

Couto de Magalhães concebe o *Nheengatu* como o tupi vivo, isto é, como uma forma atual, evoluída da língua tupi descrita por missionários como Anchieta e Figueira. Esta sua perspectiva a trata apenas como uma forma corrompida do tupi. Além disso, suas observações sobre a morfologia e a sintaxe da língua são igualmente precisas. Aponta a diversidade tipológica entre o *nheengatu* e o português ao evidenciar que essas línguas apresentam-se, quanto à estrutura sintática ou morfológica, como imagens invertidas de espelho.

Um outro ponto que diferencia Couto de Magalhães de outros autores que escreveram sobre a Língua Geral, como por exemplo, Gonçalves Dias, está no fato de ele ser falante da língua, tendo-a aprendido em suas andanças pelo Rio Araguaia. Além do que, para escrever o seu *Curso de Língua Geral*, contou com o auxílio de informantes nativos.

O *Curso de Língua Geral*, contido em *O Selvagem*, corresponde a um desejo de prestar uma contribuição prática para o conhecimento da Língua Geral enquanto língua viva de uma parte considerável da população amazônica. Embora destinado ao público em geral, visava principalmente à formação do corpo de línguas. Em sentido reverso, deveria servir como instrumento no processo de aculturação dessa mesma população, a quem estava destinada a tarefa de ocupar e tornar produtiva uma vasta extensão de terras.

## **A Língua Geral como língua de índio**

Toda a história de repressão cultural apontada em relação aos índios deve ser levada em conta, obviamente, como um fator de grande poder etnocida. Vale lembrar, porém, que tal processo não foi feito sem resistência, ativa ou “passiva”, da parte dos índios. A participação indígena na Cabanagem é apenas um exemplo de maior “visibilidade”. Muitos falantes de Língua Geral fugiram da repressão e se estabeleceram em lugares mais distantes e isolados, mantendo a língua viva, pois muitos já não falavam suas línguas indígenas maternas, passando a adotá-la, a partir daí. Nesse sentido, do ponto de vista político e cultural indígena, o uso da Língua Geral logo passou a representar um elemento de resistência, que se mantém até os dias atuais, no sentido da permanência de uma indianidade. Na Amazônia, o Nheengatu permanece como uma língua viva principalmente na bacia do Médio e Alto Rio Negro, onde há regiões e/ou comunidades onde a maioria da população fala somente a Língua Geral.

Nessa região, mais conhecida na literatura etnográfica como Noroeste Amazônico, o processo histórico de contato entre índios e brancos acar-

retou aspectos bastante interessantes, dentre eles a implantação e a permanência da Língua Geral entre as populações indígenas não falantes do tupi. Os índios do noroeste amazônico pertencem às famílias lingüísticas aruak, tukano e maku. O Nheengatu, nessa região, foi compulsoriamente introduzido e consolidado pelos Carmelitas, no século XVIII. Durante décadas, milhares de índios foram “descidos” dos altos rios, afluentes do Negro, como o Içana, Uaupés, Xié, Cauaburis etc, e realocados nos aldeamentos religiosos, povoações ou aldeias anexas às fortalezas militares, tais como São Gabriel e Marabitanas. Esta população indígena diversificada, pluriétnica, foi paulatinamente obrigada a aprender com os padres e comerciantes a Língua Geral.

Os primeiros povos a serem inseridos nesse processo, que já dura mais de 250 anos, foram inegavelmente os de fala aruak, que originariamente habitavam as margens do Rio Negro, desde a sua foz até suas nascentes, ainda em território colombiano. Trata-se dos Manau, aniquilados pelos portugueses na primeira metade do século XVIII, e dos Baré, atingidos violentamente pela escravidão e por epidemias que os reduziram consideravelmente (cf. Perez, 1988; Sweet, 1974; Meira, 1994). Desde o século XVIII e ao longo do século XIX, obrigados a trabalhar em obras militares e na extração de produtos da floresta, somaram-se aos Baré vários indivíduos de origem Werekena, Baniwa, Tukano, que, numa nova onda de “descimentos”, vinham para o Médio e Baixo Rio Negro trazidos por comerciantes inescrupulosos, que os exploravam nos seringais através do vil sistema do aviamento (cf. Tenreiro Aranha, 1907; Cruz, 1913).

Seguindo as altas e baixas da demanda internacional por produtos nativos (borracha, piaçava, balata, puxuri etc), muitos índios “descidos”, em tempos “magros” de comércio, conseguiam retornar aos altos rios, reencontrando parentes ou reconstruindo novas parentelas. A este fluxo e refluxo de gente correspondeu também uma maior difusão da Língua Geral, falada pela maioria dos trabalhadores que estavam em maior contato com os comerciantes brancos. Isso levou a Língua Geral até a Venezuela e a Colômbia, onde muitos desses índios passaram a se autodenominar e serem reconhecidos, até hoje, como “Yeral”.

Como consequência desse processo, do lado brasileiro a região do Rio Negro propriamente dito, nos seus trechos médio e alto, assim como o baixo curso dos Rios Xié, Içana e Uaupés, incluindo-se aí as cidades de São Gabriel da Cachoeira e Santa Isabel do rio Negro, possui atualmente uma população indígena bastante “misturada”. Em muitos casos essa população se autodenomina “nheengatu”. Recenseamentos realizados recentemente no Médio Rio Negro (Meira, 1991; Oliveira et alii, 1994) apontavam que nesta região vivem povos de origem Dâw e Nadëb (Maku), Baré, Baniwa, Tariana e Werekena (Aruak), Tukano, Desana, Piratapuia, Arapaço, Siriana, Wanana, Tuyuca, Carapanã, Kobewa e Juruti (Tukano), em mais de trinta comunidades e um número maior de sítios.

Essa população tem algumas características que a distinguem daquelas localizadas nos altos cursos dos rios Içana e Uaupés. Uma delas é justamente esse caráter de um povo que, em decorrência do processo histórico acima descrito, misturou-se entre si, como também com alguns elementos brancos, geralmente comerciantes, que ali chegavam solteiros e ameaçavam grande quantidade de mulheres indígenas, com as quais tiveram inúmeros filhos. Resultante fundamental desse amalgamamento histórico-social é o uso majoritário de uma língua franca, o nheengatu, um traço herdado por esses índios de sua condição colonial.

Um exemplo significativo desse aspecto naquela região é o do povo Baré (Aruak), pois foram estes que estabeleceram os primeiros contatos com a colonização. A presença atual de importante população baré às margens deste rio, entretanto, constitui-se num fato “novo”, pois durante algumas décadas estes foram considerados extintos. Mesmo um exímio etnógrafo como Eduardo Galvão, que esteve no Médio e Alto Rio Negro nos anos de 1951 e 1954, não constatou a presença deste povo naquela região, ou seja, ninguém, naquela ocasião, assumiu esta identidade. Atualmente os índios que se autodenominam baré, numa região recenseada no Médio Rio Negro (cf. Meira, 1991), somam cerca de 20,56% da população indígena total. Mais que demográfica, porém, a força dos Baré é política, pois

têm uma presença hegemônica no atual movimento indígena do Rio Negro, sendo inclusive um baré o atual presidente da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro – FOIRN.

Nos últimos anos, mais precisamente a partir de 1987, os descendentes dos Baré recomeçaram a aparecer na cena política dos índios do Rio Negro, no bojo das lutas em relação ao reconhecimento dos direitos indígenas na Constituição brasileira e também da demarcação do seu território. Nesse contexto, a Língua Geral falada por aqueles índios adquiriu um novo conteúdo político, no sentido de reafirmar uma identidade indígena “esquecida”.

Hoje, os Baré, que praticamente esqueceram sua língua materna, adotaram como sua “fala tradicional”, com a sociedade branca, a Língua Geral, da qual são antigos conhecedores, com um objetivo claro de diferenciação e afirmação étnica. Enquanto isso, aos seus vizinhos enfatizam, valendo-se da toponímia em língua baré, a certeza da imemorialidade do território compartilhado. No mais, festas de santos católicos como São Pedro, São João, em que se reza a ladainha ainda em latim, transmitida oralmente de geração em geração, desde que foi ensinada no século XVIII pelos carmelitas, são consideradas pelos Baré como traços “tradicionais” de sua cultura. Eis aí uma tripla utilização de uma “bagagem cultural” que incorporou até mesmo elementos externos à sua própria ancestralidade cultural, para estabelecer uma distinção com os grupos indígenas vizinhos e com os brancos.

No caso da Língua Geral, os Baré a utilizam como um dos recursos políticos de afirmação étnica, para fins de definição de “territórios” físicos e culturais específicos numa área pluriétnica e caracterizada pelo multilingüismo. Neste caso, há a característica dos Baré de, num nível mais amplo (“para fora”), marcar diferenças com os brancos, e no nível local (“para dentro”) definir sua posição em relação às outras etnias indígenas suas vizinhas. Em ambas as situações, a Língua Geral assume um papel diferenciador importante, na medida em que há até casos, como já citado, em que os Baré consideram-se a si mesmos como “nheengatu”, ou seja, uma identidade étnica “construída” a partir da própria língua falada pelo grupo.

No caso baré, como se observa, a Língua Geral passa a ter uma função crucial no processo de sua identificação enquanto grupo étnico, não importando se se trata de uma língua “importada”, ou mesmo se ainda reconhecem a sua própria língua, no caso da toponímia. O que vale, nas diversas circunstâncias políticas com que defrontam, é a atitude cultural na qual a língua tem um papel fundamental, de marcar uma diferenciação que simultaneamente os transforme e os mantenha baré, ou seja, um grupo distinto dos “outros”. Com referência ao que foi observado em relação aos baré, a particularidade é que a língua que serve de diferenciador, a Língua Geral, foi uma língua imposta, percorrendo, portanto, um caminho que abandonou o território do “outro” para se inserir na luta do “mesmo” pela garantia de sua singularidade étnica.

No período colonial, os jesuítas impuseram, a todos os povos indígenas aldeados, além de toda a parafernália cultural ocidental, a Língua Geral. Dessa forma, muitos povos não-tupi foram carregados para uma situação de imposição lingüística em que o uso dessa língua franca era obrigatório. A Língua Geral era, assim, um instrumento de controle e poder colonialista sobre os povos indígenas. O Diretório Pombalino promoveu, a partir de meados do século XVIII, no rastro da perseguição aos jesuítas, a repressão ao uso da Língua Geral, então falada pela maioria da população indígena e “tapuia” da Amazônia. A intenção então, em parte fracassada, era “aportuguesar” aquele poder, por razões estratégicas: ocupação e controle territorial e político. A reação à Cabanagem, no início do XIX, fez, pela via do genocídio, o que Pombal não conseguira: “apagou” a Língua Geral, matando a maioria dos seus falantes. Gonçalves Dias e outros autores românticos ensejaram a valorização de uma ancestralidade indígena brasileira através da Língua Geral, – embora na “vida real” os índios devessem aprender o português e assim caminhar em direção à “civilização brasileira”. Couto de Magalhães enfatizou a necessidade de essa língua ser utilizada no processo “aculturativo” dos índios, num projeto geopolítico. Enfim, tudo levaria a crer que o século XIX teria acabado com o uso da Língua Geral, transformando-a apenas num dos signos da brasilidade?

O fenômeno de permanência da Língua Geral entre os índios do Rio Negro, acompanhado da transformação desses mesmos índios, que obviamente se transfiguram ao longo do processo, pode ser um exemplo da força que a raiz colonial impõe a certas facetas da cultura brasileira. Numa interpretação rigorosa de aspectos dessa cultura, que nesse caso nos ilumina, Bosi (1992:30-31) enfatizou que “em algumas de suas manifestações é possível não só reconhecer o lastro do passado como também entrever as esperanças do futuro que agem por entre os anéis de uma cadeia cerrada. A condição colonial, como o sistema, é reflexa e contraditória.(...) Há casos de transplantes bem logrados, enxertias que vingam por gerações e gerações, encontros afortunados; e há casos de acordes dissonantes que revelam contrastes mal resolvidos, superposições que não colam. De empatias e antipatias se fez a história colonial”.

## Notas

- 1 Pesquisadora do CNPq/Museu Paraense Emílio Goeldi.
- 2 Pesquisador do CNPq/Museu de Astronomia e Ciências Afins.
- 3 Pesquisador do CNPq/Museu Paraense Emílio Goeldi.
- 4 Este trabalho foi apresentado no “Colóquio sobre crioulos de base portuguesa e espanhola”, realizado em Brasília, de 3 a 6 de setembro de 1994. Um resumo do mesmo foi publicado em *Papia*, vol. 3, n° 2, 1994.

## Bibliografia

ALFARO, C.

- 1980 *Política lingüística, comunicação na mesa-redonda sobre “Linguagem, Educação e Ideologia”*, Sociedade Brasileira de Proteção à Ciência.

ALMEIDA, C.M. de.

- 1860 *Memórias para a história do extinto Estado do Maranhão, cujo território compreende hoje as províncias do Maranhão, Piauí, Grão-Pará e Amazonas*, Rio de Janeiro, Typographia do Commércio de Brito e Braga.

ANDRADE, A.A.B. de.

- 1978 *A reforma pombalina dos estudos secundários no Brasil*, São Paulo, EDUSP/Saraiva.

ARAÚJO, D.

- 1790 *Chronica da Companhia de Jesus na Missão do Maranhão*, cópia manuscrita no IHGB.

BARROS, M.C.D.M.

- 1982 *Politica del lenguaje en Brasil colonial (1549/1759)*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, tese de Mestrado.
- 1983 *Dois momentos da política lingüística colonial*, trabalho apresentado na 35ª reunião da SBPC, Belém.
- 1990 *Uma visão romântica do tupi*, Ameríndia, 15:85-94.

BORGES, L.C.

- 1991 *O percurso amazônico do nheengatu*, a ser publicado
- 1991 *A Língua Geral Amazônica: aspectos de sua fonêmica*, Campinas, IEL/UNICAMP, dissertação de mestrado.

BOSI, A.

- 1992 *Dialética da colonização*, São Paulo, Companhia das Letras.

CASTORIADIS, C.

- 1982 *A instituição imaginária da sociedade*, Rio de Janeiro, Paz e Terra.

*COLLECÇÃO DAS BREVES PONTIFICIAS e leyes regias, que foram expedidas e publicadas desde o anno de 1741, impresso na Secretaria de estado, por especial ordem de sua majestade*, Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional.

CORTESÃO, J.

1972 *Portugueses e índios no Brasil colonial*, São Paulo, Escola de Comunicação e Arte, série 5, Cultura Geral, 22.

CRUZ, O.

1913 *Relatório sobre as condições médico-sanitárias do valle do Amazonas*, Rio de Janeiro, Min. da Agricultura, Indústria e Comércio.

DANIEL, J.

1975 "Tesouro descoberto no Rio Amazonas" *Anais da Biblioteca Nacional*, vol. 95 (2 vols.), Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional.

*DIRECTÓRIO dos índios: direcção q com interinamente se devem regular os índios das novas villas*, 1759, cópia manuscrita, arquivo do IHGB.

DI PAOLO, P.

1986 *Cabanagem. A revolução popular da Amazônia*, Belém, CEJUP.

EDELWEISS, F.G.

1969 *Estudos tupis e guaranis. Confrontos e revisões*, Rio de Janeiro, Brasiliana.

ENCICLOPÉDIA ABRIL

1976 São Paulo, Abril, vol. 14.

ENCICLOPÉDIA BARSA

1987 Rio de Janeiro, Encyclopedica Britannica do Brasil, vol. 6.

ENCICLOPÉDIA BRASILEIRA MÉRITO

1963 São Paulo, Mérito, vol. 12.

ESCHEWEGE-WEIMAR, W.L.

1946 *Diário do Brasil ou notícias diversas acerca do Brasil, coligidas em viagens científicas*, 1818, tradução manuscrita apresentada por LAHMEYER D. Lúcia L, Arquivo do IHGB.

*EXTRACTO DOS PONTOS QUE CONTEM AS PROVIDÊNCIAS de que carecem os povos do Maranhão, acerca do governo temporal, político e econômico com que os Missionários administrarão aos índios do sertão, s.d., arquivo do IHGB.*

FREIRE, J.B.

1983 "Da 'fala boa' ao português na Amazônia brasileira", *Ameríndia*, 6:39-83.

LEFEBVRE, F.

1969 *Introdução à modernidade*, Rio de Janeiro, Paz e Terra.

GALVÃO, E.

1979 *Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil*, Paz e Terra, Rio de Janeiro.

LOUKOTKA, C.

1950 "Les langues de la famille tupi-guarani", *Boletim CIV, série Etnografia e Lingua Tupi-Guarani*, nº 16, São Paulo, Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciências e Artes.

MADUREIRA, J.M.

1977 *A liberdade dos índios, a Companhia de Jesus, sua pedagogia e seus resultados*, Imprensa Nacional.

MAGALHÃES, C. de

1975 *O selvagem*, Belo Horizonte, Itatiaia/EDUSP.

MARTIUS, C.F.

1865 "Como se deve escrever a história do Brasil", *Revista do IHGB*, VI: 389-411.

MEIRA, M.

1991 *Relatório antropológico: área indígena Baixo Rio Negro*, Belém, mimeo.

1994 (org.) *Livro das Canoas: documentos para a história indígena da Amazônia*, São Paulo, NHII-USP/FAPESP.

MOREIRA NETO, C. de A.

1988 *Índios da Amazônia, de maioria à minoria (1750-1850)*, Petrópolis, Vozes.

OLIVEIRA, A.E. de

1983 "Ocupação humana", in SALATTI, E. et al. 1983, *Amazônia, desenvolvimento, integração e ecologia*. São Paulo, Brasiliense/CNPq.

ORLANDI, E.P. & SOUZA, T.C.C. de

1988 "A língua imaginária e a língua fluida: dois métodos de trabalho com a linguagem", in ORLANDI, E.P. (org.), 1988, *Política lingüística na América Latina*, Campinas, Pontes.

PEREIRA, L.M.

1943 *A vida de Gonçalves Dias*, Rio de Janeiro, Livraria José Olympio.

PEREZ, A.

1988 "Los bale (Baré)", in *Los aborígenes de Venezuela*, vol. III, Caracas.

PREZIA, B.

1991 "O preço da colonização", *Porantim*, 16 (138), suplemento 6(2).

REIS, A.C.F.

1940 *A política de Portugal no Vale Amazônico*, Belém.

*RESPOSTA AOS CAPÍTULOS QUE DEU CONTRA OS RELIGIOSOS da Companhia em 1662 o procurador do Maranhão, Jorge de São Paio*, arquivo do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.

RIBEIRO, D.

1970 *Os índios e a civilização*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

RODRIGUES, A.D.

1986 *As línguas brasileiras. Para o conhecimento das línguas indígenas*, São Paulo, Loyola.

SÃO JOSÉ, Frei J.

1845 "Viagem e visita do sertão em o bispado do Gram Pará (1762-1763)", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 2.

SEIXAS, Pe.

1853 *Manual justiniano de vocabulário da língua indígena geral para uso do Seminário Episcopal do Pará, Pará.*

SWEET, D.

1974 "A rich realm of nature destroyed: the Middle Amazon Valley", 1640-1750, PhD Dissertation, University of Wisconsin.

SYMPSON, P.L.

1877 *Gramatica da lingua brazilica geral fallado pelos aborigenes das provincias do Pará e Amazonas, Manaus.*

TENREIRO ARANHA, B.F.

1907 "As explorações e os exploradores do Rio Uaupés (continuação)", in *Archivo do Amazonas*, vol. I, nº 3, Manaus.

TODOROV, T.

1983 *A Conquista da América: a questão do outro*, Martins Fontes, São Paulo.

VARNHAGEN, F.A. de

1975 *História Geral do Brasil*, Melhoramentos/INL, São Paulo.

VASCONCELLOS, S. de

1977 *Crônica da Companhia de Jesus no Estado do Brasil*, Petrópolis, Vozes/INL.

ZAVALA, S.

1977 *El castellano, lengua obligatoria?* SEP, Coordinacion de publicaciones, Promoción Editorial y Bibliotecas.

ABSTRACT: *Língua Geral*, or *Nheengatu*, of Tupian origin, is analyzed as a Brazilian cultural trait, which was historically developed and generated by different social and ethnic groups for purposes of communicating their interests. During the Brazilian colonial period, emphasis is placed on the Jesuit influence, whereby the *Lingua Geral* was imposed upon the Indians as the “language of the whites”; during the 19th century, *Lingua Geral* became known as a “Brazilian language”, both during the *Cabanagem* conflict in addition to being embraced by the Brazilian intellectual Romanticist movement. Today the indigenous peoples of the Rio Negro region maintain *Lingua Geral* as a means of preserving their cultural identity.

KEY WORDS: Identity, Tupi Language, Political Linguistics, *Língua Geral*, *Baré* Indians.

Aceito para publicação em novembro de 1995.



# **Os Primeiros Aldeamentos na Província de Goiás: Bororo e Kaiapó na Estrada do Anhangüera**

*Oswaldo Martins Ravagnani<sup>1</sup>*

*Departamento de Antropologia, Política e Filosofia, Faculdade de Ciências e Letras – Unesp, Araraquara – SP*

Para que melhormente se pudesse desentranhar do solo as suas preciosidades, varria-se da superfície da terra e seus habitantes [Alencastre, 2:14].

RESUMO: A descoberta do ouro, o povoamento da região e a guerra com o indígena. O processo de ocupação capitalista, a expropriação da terra e a política indigenista adotada. O início dos aldeamentos oficiais ou ainda apenas quartéis de tropas índias? Aldeia do Rio das Pedras, do Lanhoso e do Piçarrão.

PALAVRAS-CHAVE: Goiás, mineração, ocupação da terra, povoamento, guerra ao índio, expansão capitalista, aldeamentos oficiais, política indigenista, Bororo, Kayapó.

Em 1722 Bartolomeu Bueno da Silva firmou contrato com o governador Rodrigo César de Menezes pelo qual teria participação no ouro que encontrasse. Recebeu na ocasião um regimento com catorze artigos no qual se observava o “estabelecimento de um sistema de autoridade, política de paz e respeito para com os índios, procurando aldeá-los, mas sempre por meio de persuasão, nunca pelo recurso à força” (34:19). O governador prometeu, ainda, abrir o caminho das minas de Cuiabá através de Goiás. Três anos depois Bartolomeu encontrou minas auríferas na região que mais tarde ficou conhecida como província de Goiás, e um grande fluxo migratório ocorreu na área.

O povoamento propriamente dito se iniciou em 1727, quando Bartolomeu Bueno fundou o primeiro arraial, chamado Sant’ Ana, localizado na margem do Rio Vermelho. Muitos outros floresceram a sua volta, margeando os rios e córregos onde era encontrado ouro de aluvião, como Meia Ponte, Barra, Ferreiro, Santa Rita, Ouro Fino e Caixa (41, v.1:148; 34:29-31; 29:225-47). Em 1729, Santa Cruz, no caminho de São Paulo, Anta e Guaninos. Em 1732, Água Quente; em 1734, Natividade; e, no ano seguinte, Curixá, Traíras e São José do Tocantins. Em 1736, São Félix, dois anos depois, Pontal e Porto Real. Em 1740, Arrais, Cavalcante, Conceição e Chapada. No ano seguinte, Pilar. Desde então diminuíram os achados auríferos. Em 1749 apareceram ainda Carmo, Santa Luzia e Cocal. A partir daí os governadores promoveram novas bandeiras, com o objetivo de descobrir outras minas, o que no entanto não ocorreu (38:18-9).

Sant’ Ana prosperou muito e doze anos depois foi elevado a vila com o nome de Vila Boa (2:75). Com os outros arraiais nem sempre ocorreu o mesmo. De um modo geral não eram permanentes e subsistiam enquanto havia ouro. Uma vez exaurido, os habitantes migravam, abandonando suas casas (2:19-20). A população que se concentrou nestes povoados criou dois problemas: a) a manutenção da ordem, devido a distância entre os arraiais e a presença de foragidos da Justiça; b) o contrabando do ouro, pelos mesmos motivos. O segundo, sem dúvida, mais sério para o gover-

no, que apesar das medidas tomadas nunca conseguiu evitá-lo. A solução encontrada foi separar Goiás da capitania de São Paulo e torná-lo independente, o que ocorreu em 1749, com a posse de seu primeiro governador, dom Marcos de Noronha, conde dos Arcos (41:153; 29:67; 2:93).

## **A situação dos indígenas da região**

Os bandeirantes vinham atacando os indígenas da região de Goiás desde o final do século XVI. Seu objetivo era aprisioná-los e vendê-los como escravos, mas aproveitavam suas viagens pelo interior para procurar ouro. Levavam grande aparato bélico e por isso, embora o grupo fosse pequeno, destruía aldeias inteiras, prendiam os sobreviventes e transportavam-nos para o litoral. Alencastre (2:14-5) diz: “Devastadas e destruídas a ferro e fogo as aldeias, até então pacíficas e tranquilas, os silvícolas, que escapavam à fúria dos bandeirantes, se iam refugiar nas solidões das florestas, onde supunham poder estar a salvo de tão estranhos civilizadores: mas embalde, que para esses aventureiros não havia divisas, nem distâncias, nem obstáculos insuperáveis”.

Com a descoberta do ouro e o povoamento da região cessaram as bandeiras de caça aos indígenas. Economicamente era mais rendoso explorar o minério. A afluência humana para as minas fez os nativos se refugiarem no interior. Surgiu um novo ciclo das bandeiras, agora preocupadas em descobrir novas minas, principalmente quando as antigas começaram a se esgotar.

Até 1750 as bandeiras foram organizadas e financiadas quase exclusivamente por particulares. A partir daí os governadores assumiram essa tarefa. Começaram a ser organizadas nos próprios arraiais e não mais na província de São Paulo. As bandeiras tinham agora como objetivo secundário atacar as tribos que encontrassem, deixando o território livre e os povoados tranquilos. Afirmei em outro trabalho (38:23) que o indígena “passou a ser considerado um intruso que deveria ser morto ou

expulso da área, uma vez que sua mão-de-obra no garimpo goiano era dispensável e fartamente substituída pelo escravo africano”.

Como o ouro ficou escasso na região, as bandeiras começaram a procurá-lo em locais mais distantes, nos rios e riachos onde as tribos tinham se refugiado. E as escaramuças reiniciaram. Disputava-se o território: os indígenas para usá-lo como hábitat, os brancos para vasculhá-lo em busca de riqueza.

O governador havia prometido e deveria nesse momento abrir o caminho ligando as minas de Cuiabá às de Goiás. A população precisava importar alguns bens através do distante porto de Santos. Por isso: “No meio de expedições para tomar vingança dos bárbaros, surgiu a idéia de abrir caminho para Goiás e o povo concorreu com três mil oitavas para a obra. Realizou-a Antônio Pinto de Azevedo, que já estava de volta a Cuiabá em setembro de 1737, com cavaliças e gados, os primeiros ali introduzidos” (1:238). A estrada se estendia pela província de São Paulo indo até Santos. Disse Abreu (1:240): “O primitivo caminho de São Paulo pouco tempo conservou-se único; apesar das proibições repetidas e arbitrárias abriam-se mais outras picadas, e gados e aventureiros afluíram de Minas Gerais, Bahia, Pernambuco, Piauí e Maranhão”.

Essa importante estrada, por onde se transportavam mercadorias do litoral para o interior e ouro em sentido contrário, trouxe problemas para as autoridades. Além do contrabando havia os ataques dos Kayapó que habitavam o sul de Goiás, na divisa com Mato Grosso e São Paulo. A solução encontrada foi colocar tropas para proteção dos comboios. Numa carta do governador dom Marcos de Noronha (33:57) se lê: “Deste pequeno corpo se formam dois destacamentos que efetivamente estão um no caminho de S. Paulo para defender as estradas dos insultos que nelas fazia o gentio Caiapó (...)”. Em outra, dirigida ao rei português (31:32-3), afirma que o destacamento da estrada de São Paulo continha vinte soldados.

O problema, no entanto, não foi resolvido. Os ataques dos Kayapó, ou “bilreiros”, continuavam “em 200 léguas de comprimento, desde o Rio

Uruçanga (20 e poucos quilômetros de Mogi Mirim) até Vila Boa” (47:519). Na verdade, eles se opunham à invasão dos brancos desde a descoberta do ouro, atacando as minas e a estrada (25:66-8). Mais importante que a proteção aos usuários da estrada era que “O vão entre Goiás e Cuiabá que os índios não deixavam examinar era de terras minerais capazes de proporcionar grandes haveres” (46:254).

Em vista disso dom Luís de Mascarenhas tomou algumas medidas. Em 6 de janeiro de 1742 baixou um regimento repressivo, que os capitães da conquista dos Kayapó deveriam seguir no distrito e nas circunvizinhanças de Vila Boa. Pensou-se também numa entrada chefiada por Bento Pais de Oliveira, genro do Anhangüera. Como não foi viável, resolveu-se contratar um sertanista experimentado, e a princípio lembrou-se de Angelo Preto, que estava em Cuiabá. Era mateiro famoso, e companheiro de Pascoal Moreira Cabral nas primeiras descobertas de ouro em Mato Grosso. No entanto, ele não pode ou não se interessou pela empreitada (46:254). Foi contratado, então, Antônio Pires de Campos.

## **Coronel Antônio Pires de Campos**

Era descendente de uma família de bandeirantes. Seu avô Manuel de Campos Bicudo fez 24 entradas no sertão (9:267). Teve um filho, também sertanista, chamado Antônio Pires de Campos, que foi pai de um homônimo. Os dois Antônio Pires de Campos, pai e filho, tiveram a alcunha de *Pay Pirá* e certamente eram de Itu. O primeiro, o pai, possuía uma fazenda em Itaici, 20 quilômetros daquela cidade. Chegou a ter aí centenas de índios aldeados (46:253). Nasceu em 1659 e faleceu nonagenário, em 1749. Pouco depois de 1670 partiu de Piratininga com seu pai, Manuel de Campos Bicudo, rumo ao nordeste de Mato Grosso à procura de índios serranos. Tinha 14 anos de idade. Descobriram a Serra dos Martírios, e em território goiano encontraram a bandeira de Bartolomeu Bueno da Silva, que também levava o filho de 14 anos, o jovem Bartolomeu (9:267).

Antônio Pires de Campos, o filho, de quem falarei daqui em diante, veio de Cuiabá substituindo Angelo Preto. Chegou em Goiás no princípio de agosto de 1741, com aproximadamente 100 guerreiros bororo, e em seguida investiu contra os Kayapó, destruindo uma aldeia e aprisionando mulheres e crianças, o que entusiasmou os habitantes de Vila Boa. Mandou buscar mais 150 ou 200 bororo. Pediu e obteve, pelo serviço prestado, 1 arroba de ouro dos moradores dos arraiais que estavam sendo atacados. Ficou obrigado a abater aqueles índios onde estivessem e a livrar a capital e os arraiais de seus ataques durante dois anos (47:525;46:254-5). Arcou ainda com a responsabilidade de percorrer a área entre a Serra Dourada e o Rio Grande. Este vasto território abrangia os rios Pardo, Coxim, Taquari, Paraná, Claro dos Pasmados e as cabeceiras do Araguaia e compreendia os sertões de Camapuã que pertenciam aos Kayapó e que dom Luís de Mascarenhas desbravou (15:108).

Esta primeira campanha foi um sucesso do governador. Em 1742 dom Luís relatou ao rei a vitória. Antônio Pires de Campos havia percorrido mais de 150 léguas, até Camapuã, de onde regressou, deixando aí João de Godoy Pinto da Fonseca. Passou o Paranaíba e, obedecendo as ordens recebidas, estabeleceu a Aldeia do Rio das Pedras<sup>2</sup> com os índios que aprisionou (15:108-9). A vitória sobre os Kayapó do sul da capitania fez com que os moradores do centro-norte pensassem em contratar os serviços de Antônio Pires de Campos através de contribuições monetárias. Porém os Bororo se recusaram a segui-lo para o norte. Em consequência, desfez-se o trato, e a solução encontrada por dom Luís foi criar duas companhias de aventureiros, encarregadas de defender a população dos invasores, tendo uma permanecido no caminho de São Paulo e Goiás, ou Estrada do Anhangüera, como era chamada. Essas companhias de pedestres com designação de aventureiros foram depois reduzidas a uma (18:58-9;11:58-9; 39:10).

O êxito alcançado foi passageiro. Os Kayapó eram numerosos e voltaram à defesa de seu território. Em 1744 a Estrada do Anhangüera estava

praticamente em seu poder. A Câmara de São Paulo comunicou o fato a dom João V. Em 8 de março de 1746 o rei ordenou ao conde de Alba que ajustasse novamente a Antônio Pires de Campos para “desinfestá-la”. O que ocorreu em 29 de dezembro do mesmo ano, quando este recebeu uma carta pedindo-lhe para situar seus guerreiros naquela estrada, “na paragem que julgasse a mais conveniente” e que fosse em seguida a seu encontro para acertarem o novo trabalho.

Antônio Pires deixou seus índios na Serra Dourada, sob os cuidados do irmão, e partiu para Mato Grosso em busca de mais guerreiros e mulheres. Retornou em novembro de 1747, com grande “comitiva de bastardos e bororos”. Como estavam muito cansados obtiveram três meses de repouso antes de iniciar os ataques. A preocupação do governador com a estrada de São Paulo a Goiás era grande. Em carta de 1748 afirmou que desejava ver Antônio Pires de Campos estabelecido nela, no local denominado Sítio do Lanhoso, e o coronel Bartolomeu Bueno da Silva, o filho primogênito do segundo Anhangüera, com toda a sua gente no Rio Grande.

Em 15 de julho de 1748 o conde de Alba expediu um regimento pelo qual Antônio Pires de Campos deveria se fixar na sua Aldeia do Rio das Pedras, “por ser o mais cômodo lugar para o seu sustento”, como havia solicitado, e poderia ser assistido por trinta soldados brancos, se precisasse. Porém, quando o número de Bororo aumentasse deveria separar um grupo para se estabelecer no lugar chamado Lanhoso. Recebeu também o título de “Coronel da Conquista” do gentio Kayapó. Quanto à terça de 50000 réis e ao hábito de Cristo que pretendia só teria direito “quando indiscutivelmente se provasse que por completo reduzira os caiapós à impotência” (47:530-3; 20:79; 46:255-6).

Antônio Pires de Campos abateu violentamente os Kayapó com seus índios nesta segunda campanha. Tinha fundado até esta época três aldeamentos: Sant’ Ana, Rio das Pedras e Lanhoso<sup>3</sup>, sendo o segundo o principal. Estavam localizados na região hoje denominada Triângulo Mineiro (MG) e foram habitados por 500 Bororo (34:95; 18:55; 47:518).

O controle desses índios e dos aldeamentos era mantido com a ajuda de seu irmão primogênito, Manuel de Campos Bicudo, seu lugar-tenente e homônimo do avô paterno (47:519).

Dom Marcos de Noronha recebeu de Gomes Freire de Andrada vários documentos sobre a região, entre eles “uma procuração do coronel Antônio Pires de Campos a cujo cargo está comissão de desinfestar o caminho que vem de São Paulo para Goiás donde, antecedentemente, os gentios caiapós, fez aos vassallos de Vossa Majestade as mais cruéis hostilidades”. O governador enviou uma cópia desta procuração ao rei e pedidos de Antônio Pires, como “ajuda de custo com que possa remediar a vexação em que se acha, e continuar a despesa que faz com os Bororos, e mais pessoas que acham a completar o número de quinhentas que tantas lhe são necessárias, para continuar a destruição dos mesmos índios. Pretende mais além desta graça que lhe hajam por isentos de pagar capitação os seus escravos, e que se lhe conceda por sesmaria toda campanha do Rio Caiapó, quer logo a patente de capitão-mor da sua conquista, e que se lhe confirmem em tudo as mercês que Vossa Majestade foi servido fazer-lhe” (30:15; cf. 18:55-6).

Dom Marcos de Noronha continua dizendo em sua carta que no momento Antônio Pires estava no Rio das Pedras, no caminho que vai de São Paulo para Vila Boa e que sua estada ali estava sendo proveitosa, visto que há mais de um ano não tinha registro de assalto dos Kayapó aos comboios. Quanto aos pedidos acrescenta: “[...]e ainda que este homem não tem razão para pedir nenhuma ajuda de custo, em virtude do ajuste que fez, pelo geral se obrigou a fazer toda a despesa a sua custa”, o governo é de parecer que deva dar a ajuda pedida (*id.*, *ibid.*).

Em outra carta ao rei, o governador descreve um encontro com o provedor do Rio de Janeiro, Gomes Freire de Andrada, o qual lhe informou que “o caminho de São Paulo para Goiás, está desinfestado pelo ajuste que se fez com o coronel Antônio Pires de Campos, que se acha situado com alguns Bororo no meio dele, de onde expede algumas bandeiras da sua gente a correr a campanha todas as vezes que lhe parece que é con-

veniente para a segurança do dito caminho satisfazendo desta forma ao ajuste que fez de o desinfestar (...)” (32:11). Mas, apesar de agredidos, os Kayapó chegaram a matar brancos dentro de Vila Boa, em 1751.

Outra vez dom Marcos recorreu a Antônio Pires de Campos, que se encontrava na Aldeia do Rio das Pedras. Atendendo ao chamado partiu com seus guerreiros perseguindo e atacando os Kayapó, mas foi ferido por uma flecha no peito, abaixo do ombro direito. Transportado para Vila Boa recebeu elogios do governador pelo seu trabalho. Pouco depois regressou para o Rio das Pedras a fim de convalescer<sup>4</sup>. Pretendia organizar uma bandeira para destruir as aldeias caiapós, quando foi novamente solicitado pelo governador. Desta vez tratava-se de escoltar uma remessa de ouro para Vila Rica. Embora não estivesse de todo curado, atendeu ao pedido, partindo com seus indígenas. Foi acometido de febre e faleceu em Paracatu, em 1751, solteiro e moço ainda. Substituiu-o seu irmão Manuel de Campos Bicudo (46:256-7)<sup>5</sup>, assumindo as vultosas dívidas que deixou, inclusive à Fazenda Real<sup>6</sup>. Comprometeu-se a continuar as campanhas contra aqueles índios em troca do perdão das dívidas e com os mesmo direitos já estabelecidos (18:57-8).

Em pouco tempo foi esquecido o regimento que Bartolomeu Bueno da Silva recebeu em 1722, ao sair à procura das minas. Vimos que um dos seus catorze artigos dizia: “Estabelecimento de um sistema de autoridade, política de paz e respeito para com os índios, procurando aldeá-los, mas sempre por meio de persuasão, nunca pelo recurso à força (...)” (34:19). O ouro encontrado e a técnica utilizada para extraí-lo dispensavam a participação do indígena. Sua mão-de-obra era desnecessária. Bastaram três anos para que a prática contrariasse o regimento. As tribos que não fugiram aos primeiros combates foram massacradas, como a dos índios Goiá, ou abatidas aos poucos, dentro das possibilidades dos invasores brancos, como a dos Kayapó.

O caso dessa tribo mostra como era o relacionamento dos brancos com os indígenas na época. Em nenhum momento se pensou em pacificá-los, muito menos em “política de paz e respeito” ou se procurou “aldeá-los por meio de persuasão”. Nem os mineradores, nem as autoridades.

O que sempre prevaleceu foi o recurso à força por ordem dos governadores e do rei, atendendo aos pedidos dos garimpeiros. Os documentos são claros. As medidas tomadas por particulares ou as oficiais tinham por objetivo matar os Kayapó. Seus ataques atrapalhavam a coleta e o escoamento do ouro. E suas terras poderiam conter minas auríferas. Enfim, sua presença contrariava os interesses econômicos do capitalismo reinante.

Em carta dirigida ao rei, dom Marcos de Noronha afirmava que para a guerra ao indígena faltavam arma, munição, pólvora e bala. Mas sabemos que faltavam também homens, porque estavam trabalhando nas minas. E a solução veio pronta. Utilizar índios “mansos” na guerra contra os “bravos”. Já se tentara com êxito em outros lugares. Havia nisso dupla vantagem: não se usaria mineradores como soldados e na falta de material bélico se lutaria com arco e flecha, produzido na colônia pelos próprios guerreiros e sem gastos com munição e matéria-prima. Na mesma carta dizia “que é impossível o fazer guerra ao índio bárbaro, sem que esta seja com índios mansos”, pois faltando os mantimentos a que estão acostumados fogem, “o que não sucede com os índios, porque além de estarem acostumados à aspereza do mesmo mato, se sustentam da mesma caça que neles matam, das suas frutas ainda que agreste e do mel de pau”.

Uma terceira vantagem o governador acabava de confessar. Um exército de indígenas se auto-sustenta. Os cofres públicos economizam em soldados, soldos, fardas, armas, munições e alimentos. Sequer precisam de quartéis. Dom Marcos afirmou na mesma carta: “Neste governo não há índios nenhuns aldeados, nem esperança de que os possa haver tão depressa”. Foi então preciso buscá-los em Mato Grosso. E vieram soldados bororo com o coronel Antônio Pires de Campos. No final diz dom Marcos “que restam poucos (índios) porque ou morreram ou fugiram para suas terras” (32:12). Por isso no segundo ataque aos Kayapó, Antônio Pires voltou a Mato Grosso para buscar mais índios-soldados.

Vimos que os Bororo de Antônio Pires tiveram para com ele uma certa rebeldia, pois foi obrigado a romper o trato de atacar os Kayapó do norte da província, quando os índios se recusaram a acompanhá-lo. Mas é ine-

gável que os mantinha em escravidão. Buscava levar em Mato Grosso toda vez que necessitava e os submetia nos aldeamentos que fundou, longe de seu hábitat e por longos períodos<sup>7</sup>.

Além de guerrear contra os Kayapó, Antônio Pires servia ao governador em outras tarefas, como naquela em que perdeu a vida. Estava escoltando uma remessa de ouro para Vila Rica. O que se conclui de toda essa situação é que havia uma união de interesses entre o poder (local e do reino) exercido aqui pelo governador e os mineradores, contra os indígenas, no caso os Kayapó. Utilizavam para tanto os sertanistas e os próprios índios, uns contra os outros. E isso não foi privilégio nem dos goianos nem do século XVIII. A tática foi bastante manipulada e pelos bons resultados passou a ser usada com frequência<sup>8</sup>.

## **Os aldeamentos oficiais. Ou quartéis-aldeamentos? Aldeia do Rio das Pedras<sup>9</sup>**

Dom Marcos de Noronha lamentou, em carta ao rei, que em Goiás não tivesse indígena aldeado nem poderia tê-lo de imediato. Não havia na província nenhum aldeamento. Por isso, quando se precisou de índios “mansos” para lutar contra os Kayapó foi necessário recorrer à província de Mato Grosso. Em 1741 vieram 100 Bororo, depois mais 150 ou 200 e numa terceira leva, em 1747, outros tantos. Assim, segundo os documentos, Antônio Pires passou a comandar 500 indígenas.

A função desse exército era proteger a Estrada São Paulo–Goiás dos ataques dos Kayapó “bilreiros”. Por isso Antônio Pires se localizou aí. Conforme as ordens que recebeu, atravessou o Paranaíba e estabeleceu a Aldeia do Rio das Pedras. Em carta de 1748 o governador manifestou o desejo de vê-lo arranchado no local denominado Sítio do Lanhoso. No mesmo ano, o regimento dizia que ele deveria se fixar na sua Aldeia do Rio das Pedras, como havia solicitado, mas, quando o número de Bororo crescesse, um grupo deveria se transferir para o Lanhoso.

A Aldeia do Rio das Pedras foi fundada em 1741 por Antônio Pires de Campos para abrigar seus guerreiros bororo. Foi construída numa região de bosque, duas léguas do Paranaíba, próxima ao ribeirão das Pedras. Daí seu nome. São poucas as notícias sobre ela (43:447-8 e 493; 16:249-50, 40:246; 2:78-9; 41:185). Em 1767 os Kayapó invadiram o arraial de Santa Luzia e ameaçaram o registro de São Bartolomeu. Os habitantes armaram uma bandeira para afugentá-los. Os juízes ordinários pediram a dom João Manoel de Mello que enviasse do Rio das Pedras índios Bororo para participar dela, “por ser a melhor gente do mato que tem a capitania”. Seguiram dezesseis com seu comandante Vítor Antônio. A bandeira toda era composta de 36 armas.

Enquanto a bandeira estava a caminho, os Kayapó atacaram o registro do Rio das Velhas. Outra vez os Bororo foram convocados. Partiram 24, assaltaram uma aldeia, prenderam catorze índios e recuperaram os objetos levados (45:90-2). Em 1918 D’Alincourt (21:79) encontrou a Aldeia do Rio das Pedras habitada ainda por índios e com dezoito casas. Casal (16:249-50) a descreve quase deserta devido à transferência, em 1811, de seus habitantes para o novo presídio de Nova Beira. Segundo conta Saint-Hilaire (40:248-53), o aldeamento era originalmente formado por trinta casas dispersas, a maioria coberta de sapé e as maiores construídas e cobertas com folhas de palmeira.

Quando Saint-Hilaire lá esteve, em 1819, encontrou dezoito casas. Os índios eram mestiços e estavam subordinados a um capitão e oficiais subalternos, escolhidos entre eles e por sua vez submetidos ao comandante do Rio das Velhas. Este era diretor dos diversos aldeamentos da região compreendida entre este rio e o Paranaíba. Os habitantes da povoação não pagavam dízimo, mas, se necessário, deveriam auxiliar o destacamento militar do Rio das Mortes. Prestavam serviço na balsa do Paranaíba ganhando 1 500 réis por mês. Suas terras eram inalienáveis, e com permissão deles os brancos podiam se estabelecer nelas, na condição de agregados. Ao se retirar eram obrigados a deixar as benfeitorias como indenização pelo uso da terra.

Trabalhavam na agricultura, cada um cuidando da sua roça, sob a direção do capitão, que podia castigar os preguiçosos. De vez em quando o diretor enviava um militar para examinar as plantações. A localização do aldeamento na Estrada São Paulo–Goiás facilitava a venda de seus produtos. Em vista disso afirma Saint-Hilaire que andavam sempre bem vestidos. Não havia entre eles nenhum artesão especializado. Compravam dos tropeiros ou permutavam com seus vizinhos algodão, fiado pelas mulheres, e peles de veado. Eram analfabetos e não conservavam nenhum costume de seus antepassados. Falavam entre si em língua indígena que Saint-Hilaire diz ser a língua geral ou da costa.

Atualmente no local da antiga Aldeia do Rio das Pedras está a cidade chamada Cascalho Rico (28:183). Em 1816 Goiás perdeu os julgados de Araxá e Desemboque para a província de Minas Gerais. Esta região se localiza entre os rios Paranaíba e Grande e era conhecida por Sertão da Farinha Podre. Constitui hoje o Triângulo Mineiro. Nela estava localizada a Aldeia do Rio das Pedras (15:44; 12:66).

## **Aldeia do Lanhoso**

Disse há pouco que em 1750, por duas vezes, dom Marcos de Noronha se referiu ao local denominado Sítio do Lanhoso: na carta e no regimento. Nos documentos não consta quando o aldeamento foi criado. Sabemos que ele existiu através de poucas informações genéricas e superficiais.

Os documentos afirmam que Antônio Pires de Campos, obedecendo ordens do governador, atravessou o Parnaíba e na Estrada do Anhangüera fundou as Aldeias de Rio das Pedras, Sant'Ana e Lanhoso, para localizar seus guerreiros bororo. Esses aldeamentos eram conhecidos como Aldeias dos Índios e se localizavam no atual Triângulo Mineiro (41:186; 44:95; 28:183; 18:78-9).

Sousa (43:493) nos informa que Lanhoso vem do nome do primeiro habitante do lugar, que a região ficava a 12 léguas do Rio das Velhas e que no início o aldeamento foi dirigido pelos padres jesuítas. Brasil (12:49-

50) sugere que sua fundação se deu em 1748, com a transferência de Bororo para o local, onde havia um destacamento desde 1745.

Casal (16:249-50) disse que em 1775 os Bororo residentes em Sant'Ana foram transferidos para o Lanhoso e que "o mencionado Lanhoso, fundado perto do Uberaba falso, já não existe: o seu povo tinha-se unido com o do Rio das Pedras". D'Alincourt (21:76) encontrou o referido pouso com apenas um morador, "carregado de família, a quem dois índios ali estabelecidos queimaram tudo quanto possuía, e ainda quando passei estava arranchando debaixo de uma copa da árvore".

Saint-Hilaire (40:289-90) afirmou que onde outrora existia o aldeamento viu somente um rancho e duas miseráveis choupanas habitadas por índios descendentes dos Bororo, "mas essa boa gente me disse que tinha parentes estabelecidos na vizinhança". Descreveu a região como de terreno não uniforme, montanhoso, cheio de pedras, com os morros cobertos de árvores e os vales de bosques, e nas depressões pantanosas muito buriti e erva espessa. Reproduziu um quadro da população existente em 1821, tirado de Eschwege: cinco homens, oito mulheres e dezessete crianças, num total de trinta habitantes (:299).

## **Aldeia do Piçarrão**

Outro aldeamento do qual pouco se sabe é a chamada Aldeia do Piçarrão. De acordo com Sousa (43:493), tratava-se de uma "pequena aldeia, para onde se passaram alguns casais, que se mudaram do Rio das Pedras, de que dista seis léguas". Segundo este autor, ele foi dirigido pelos jesuítas até a sua expulsão. D'Alincourt (21:79) apenas o citou em seu trajeto "(...) principia-se a descer para os moradores do Piçarrão, aonde há uma ermida, e para oeste corre um ribeirão (...) Dista 25 léguas de Boa Vista".

Em 1819 Saint-Hilaire (40:259) o localizou entre os aldeamentos de Boa Vista e Estiva<sup>10</sup>, com algumas casas, uma capela pequena e um rancho construído na margem do córrego Piçarrão. Tudo estava deserto. "Quan-

do os habitantes, originários do Rio das Pedras, se retiraram uns para Estiva, outros para Boa Vista, alguns ficaram, na verdade, na região, mas esses mesmos renunciaram à aldeia e foram estabelecer-se na vizinhança.” Castelnau (17:206-7) e sua comitiva, em 1843, pernoitaram na fazenda do Piçarrão. Seus habitantes haviam fugido ao avistá-los. Arrombaram a porta e no dia seguinte, ao partir, deixaram sobre a mesa uma indenização pelos prejuízos causados.

## Discussão sobre os aldeamentos

Lombardi (27:54) muito bem sintetizou o período estudado aqui ao afirmar que “o processo de ocupação capitalista no Brasil, sempre teve que contar com a expropriação da terra e a ‘desinfecção’ de seus moradores indígenas, exterminados ou transformados em escravos. A colonização subentendia, portanto, conflitos entre colonizadores e indígenas. Para justificá-los, os representantes da ‘civilização’ lançavam mão de vários artifícios: os estereótipos de tribos inimigas, ferozes, bárbaras e pagãs, com os quais justificavam suas investidas contra os povos tribais; ademais contavam de antemão com a vitória certa, garantida pela supremacia militar; finalmente, tinham a garantia do apoio oficial da coroa em armas, homens e, principalmente, na adoção de uma política que, além de lhes ser favorável, era respaldada por um aparato legal”.

Desse modo, a política oficial sempre beneficiou o colonizador, representado pelos segmentos da população que penetrava nos territórios ainda não ocupados pelo branco, nunca os indígenas. Estes eram vistos sempre “como um empecilho ao desenvolvimento da *civilização cristã*”. A esta cabia a tarefa de “submetê-los, cristianizá-los, impor-lhes os *benefícios da civilização*”; finalmente, “trazê-los para o convívio dos *brancos* como *fiéis vassalos*” (27:54).

Por isso era necessário, primeiro, o trabalho dos bandeirantes, que após massacrar uma aldeia aprisionavam os remanescentes e os deixa-

vam nos aldeamentos, que continuavam o trabalho, agora “civilizando-os”, isto é, preparando-os como mão-de-obra gratuita para a colonização e/ou conservando-os dóceis, para uso futuro na luta contra os “bravos”.

Não cabe aqui analisar o trabalho realizado pelo bandeirante. Quero discutir a segunda etapa, ou seja, o papel do aldeamento. Este se caracterizava, segundo Azevedo (4:242; 3:26 e 23), por ser “criado” sob a supervisão do branco, missionário ou leigo, enquanto a aldeia era “aglomerado de habitações resultante da própria iniciativa e técnica indígena, sem a interferência de elementos da cultura dita civilizada – aglomerados *espontâneos*”. Embora a distinção seja válida, a meu ver o que caracterizava também um aldeamento era a sua função: “Fazer perder aos índios seus hábitos de vida errante, levá-los a agrupar-se e a viver vida sedentária (...) Depois, enquanto o missionário padre secular ou religioso, lhes ensinava a doutrina cristã, fazia-os trabalhar, derrubar os matos, cultivar o café, a cana-de-açúcar e o resto” (23:74).

A função dos aldeamentos era, portanto, “cristianizar”, ou seja, “substituir o mais depressa possível, e radicalmente, a cultura indígena pelas instituições européias”, como afirma Baldus (8:258; 7:147-8) ao citar as missões das colônias portuguesas, como exemplo do que chamou de administração direta. Para isso era importante a presença de missionários.

Também se fazia necessária a presença do Estado como força repressora e/ou auxiliar da Igreja. Para este fim foram criadas as companhias de pedestres “(...) corpo auxiliar assalariado, armado apenas de espada, a quem competia missão de vigilância e proteção (...) Estas companhias de pedestres permaneciam nos aldeamentos indígenas desde que estes se formavam, e ali desempenhavam suas funções necessárias à manutenção da ordem e à sobrevivência dos próprios aldeamentos” (18:37-8).

A repressão exercida pela Igreja e pelo Estado sobre os indígenas aldeados foi marcante em todos os sentidos. O objetivo principal era pressioná-los para que não encontrassem outra saída a não ser abrir mão de sua cultura em favor da alienígena. Em nome dessa “cristianização” compulsória mantinham-nos prisioneiros nos aldeamentos. Palacin (34:99)

diz: “Nas aldeias, os índios encontravam-se mais protegidos contra os abusos de todo tipo, especialmente sexuais (...) Numa carta circular aos juizes dos arraiais se comunicava que quem molestasse os índios das missões, ‘sendo mulato mameluco ou negro’ receberia duzentos açoites na parte mais pública do arraial e dois meses de cadeia ‘e sendo branco será logo preso e atuado, remetido a esta Vila, a sua custa, para lhe impor a pena de extermínio’ (...) Mais dura, ainda, era a disciplina imposta aos soldados de guarnição nas aldeias, em seu trato com os índios (...) Por isso a mestiçagem com o índio parece ter sido puramente ocasional durante o período colonial em Goiás, e de proporções muito modestas”.

Em vista disso entendo que os chamados aldeamentos do Rio das Pedras, do Lanhoso e do Piçarrão não constituíram aldeamentos propriamente ditos, como os posteriores, nem aldeias. Embora fossem “criados sob a supervisão do elemento branco”, no caso do coronel Antônio Pires de Campos, sob ordens do governador-geral, sua função ia além daquela que caracteriza um aldeamento.

Estavam sob as ordens de Antônio Pires de Campos, mas este enquanto comandante não tinha a função de catequizar, cristianizar ou fazer os índios perder sua cultura original e assimilar a dos colonizadores, embora isso fosse inevitável, previsto e até desejado. Seu papel imediato era outro: comandar um grupo de índios guerreiros, e que como tais deveriam permanecer sob risco de ser substituídos, e lutar permanentemente contra os Kayapó até livrar a Estrada do Anhangüera e os povoados de seus ataques, o que implicava destribalização e alteração da estrutura social tribal. Para isso estavam alojados naqueles locais, pontos militares estratégicos. E para isso foram trazidos em várias levadas de Mato Grosso. Também não consta que outros grupos indígenas tivessem se alojado ali para outros fins. Foram, portanto, quartéis de tropas indígenas, tomando o termo quartel como edifício onde se alojam tropas, ou quartéis-aldeamentos.

Os aldeamentos construídos mais tarde na província de Goiás eram, realmente, aldeamentos e foram estudados por mim nos trabalhos: “Aldeamentos goianos em 1750 – os jesuítas e a mineração”, São Paulo, *Rev.*

*de Antropologia*, vol. 30/31/32:111-132, 1987/88/89; “A agropecuária e os aldeamentos indígenas da província de Goiás”, São Paulo, *Perspectivas*, vol. 9/10:119-143, 1986/7; “A navegação fluvial e os aldeamentos em Goiás” (inédito) e “Os últimos aldeamentos indígenas da província de Goiás” São Paulo, *Rev. Mus. Paul.*, vol. 32:195-205, 1987.

## Notas

- 1 Professor Assist. Doutor do Departamento de Antropologia, Política e Filosofia da Faculdade de Ciências e Letras – Unesp – Araraquara, SP.
- 2 Alguns autores falam erroneamente em Aldeia de Sant’Ana do Rio das Pedras. Confusão dos nomes de dois aldeamentos: Rio das Pedras e Sant’Ana do Rio das Velhas.
- 3 Carvalho Franco diz que foram seis: Sant’Ana, Rio das Pedras, Lanhoso, Pimarrão (sic), Rio das Velhas e Guarinos. *Bandeiras e Bandeirantes de S. Paulo*, p. 261. Apud: Taunay (47:535-6).
- 4 Casal (16:247) se refere a Antônio Pires de Campos rapidamente, de maneira errônea e subjetiva.
- 5 Taunay, em outro trabalho (47:537-8), afirma que o governador o solicitara para socorrê-lo porque soubera de uma possível conspiração traidora, a respeito de roubo de quinto do ouro. Neste mesmo trabalho (:258) diz que após sua morte substituiu-o João de Godoi Pinto da Silveira.
- 6 Brasil (12:53, n. 48) fala em seqüestro de seus bens existentes em Rio das Pedras.
- 7 Casal (16:247) diz: “No meio do século passado vivia entre o Paranaíba e o rio Grande, uma horda de Bororos cujo cacique era então um paulista chamado Antônio Pires de Campos, moço de muita esperteza, habilidade e gênio

para fazer deste povo quanto dele se pretendesse por sua intermediação”. Coelho (19:139) se referindo à descoberta da capitania de Mato Grosso, em 1718, diz: “A Antônio Pires de Campos se deve este descobrimento porque viajando (...) em conquista do índio gentio, que reduziram à escravidão”(...) Também na carta de José Pinto da Fonseca (22:377-8) se lê sobre as atrocidades que ele fez com os índios Karajá, escravizando-os e vendendo-os a fazendeiros.

- 8 O poder político exercido aqui através dos governadores se articulava de várias maneiras e com várias forças, sempre objetivando o extermínio do índio ou de sua cultura. Como escrevi em outro trabalho (37:1986), a provisão de 30 de maio de 1753 “ordenava que se enviasse os silvícolas já domesticados com seus respectivos missionários ao centro das tribos selvagens para chamar seus irmãos à ‘civilização’. Ora se articulava com os bandeirantes, para destruí-los, ora com a Igreja, para submetê-los”.
- 9 Segundo informação oral de Maria Hilda Baqueiro Paraíso, “a documentação relativa aos aldeamentos em tela encontra-se em Goiás Velho e no Arquivo Público Mineiro”.
- 10 Estranha essa localização. Saint-Hilaire deve ter-se enganado.

## Bibliografia

ABREU, J.C. de

- 1954 *Capítulos de história colonial (1500-1800)*, 4 ed, Sociedade Capistrano de Abreu, Livraria Briguiet, pp. 386.

ALENCASTRE, J.M.P. de

- 1864 “Anais da província de Goiás”, in *Rev. Inst. Hist. Geogr. Bras.*, 27:5-186, jul/set; 27 (p. 2<sup>a</sup>):229-349, out/dez 1864; 28:5-167, jul/set 1865.

AZEVEDO, A. de

- 1959 “Aldeias e aldeamentos de índios”, in *Bol. Paul. de Geog.*, São Paulo, 33:23-40, out.
- 1970 *Brasil – a terra e o homem*, São Paulo, Ed. Nacional/Edusp, v. 2 (Brasiliana, 2 - Formato Especial).

BALDUS, H.

- 1954 *Bibliografia crítica da etnologia brasileira*, São Paulo, Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo. Serviço de Comemorações Culturais, vol. 1.
- 1968 *Bibliografia crítica da etnologia brasileira*, Hans Becher, Hannover, Nünstermann. vol. 2.
- 1939 “O trabalho indianista no Brasil”, *Rev. Arq. Mun.*, São Paulo, 57(5):139-150, maio.
- 1960 *Antropologia aplicada e o indígena brasileiro*, Anhembi, São Paulo, 40(119):257-66, out.

BELMONTE

- 1980 *No tempo dos bandeirantes*, Coleção Paulística 20, São Paulo, Governo do Estado de São Paulo, pp. 322.

BEOZZO, J.O.

- 1983 *Leis e regimentos das missões*, São Paulo, Loyola, pp. 220.

BRASIL, A. do

- 1932 *Súmula de história de Goiás*, Goiás, Imprensa Oficial, pp. 154.

BRASIL, A.

- 1979 “Documentos históricos da capitania de Goiás”, *Rev. Inst. Hist. Geogr. de Goiás*, Goiânia, 8(7):47-66.

CAMPOS, A.P. de

- 1875 “Roteiro que deu o capitão-mor Antônio Pires de Campos...”, *Rev. Inst. Hist. Geogr. Bras.*, Rio de Janeiro, 8(1):141-4.

1862 “Breve notícia que dá o capitão Antônio Pires de Campos do gentio bárbaro que há na derrota da viagem das minas de Cuiabá”, *Rev. Inst. Hist. Geogr. Bras.*, Rio de Janeiro, 25:437-49.

CARVALHO, J.C. de, PINTO, O.H. & SILVA, H.

1982 “Memória – justificativa dos limites de Goiás com os Estados de Mato Grosso, Minas Gerais, Pará e Bahia”, *Rev. Arq. Hist. Est.*, Goiânia, 4:37-75.

CASAL, Pe. M.A. de

1945 *Corografia brasílica*, 2 ed., São Paulo, Edições Cultura, 2 vol. (Série Brasílica).

CASTELNAU, F.

1949 *Expedição às regiões centrais da América do Sul*, São Paulo, Ed. Nacional, vol. 1 (Brasiliana, 266).

CHAIM, M.M.

1983 *Aldeamentos indígenas (Goiás 1749-1811)*, 2 ed., São Paulo, I.N.L./Fund. Nac. Pró-Memória, pp. 232.

COELHO, F.J.N.

1850 “Memórias cronológicas da capitania de Mato Grosso”, *Rev. Inst. Hist. Geogr. Bras.*, Rio de Janeiro, 13:137-99.

CORRÊA FILHO, V.

1969 *História de Mato Grosso*, Rio de Janeiro, INL/MEC, Coleção Cultura Brasileira - Série “Estudos”, 2, pp. 774.

D'ALINCOURT, L.

1976 *Memória sobre a viagem do porto de Santos à cidade de Cuiabá*. São Paulo, Martins, pp. 207, Biblioteca Histórica Paulista, 8, pp. 207.

FONSECA, J.P. da

1867 “Cópia da carta que o alferes...”, *Rev. Inst. Hist. Geogr. Bras.*, Rio de Janeiro, 8:376-390.

GALLAIS, Pe. E.

1942 “O apóstolo do Araguaia”, *Revista dos Tribunais*, São Paulo, pp. 285.

HARTMAN, T.

1984 *Bibliografia crítica da etnologia brasileira*, Berlim, Reimer, vol. 3.

HOLANDA, S.B.

1986 *O extremo oeste*, São Paulo, Brasiliense/Secr. Est. Cult., pp. 272.

HOONAERT, E.

1984 “A igreja no Brasil-Colônia”, 2 ed., *Tudo é História*, São Paulo, Brasiliense, 45.

LOMBARDI, J.C.

1985 *A questão indígena e o desenvolvimento do capitalismo no Brasil...*, Piracicaba, Escola Superior de Agricultura Luís de Queirós, dissertação de Mestrado, versão não-definitiva.

MAGALHÃES, B.

1978 *Expansão geográfica do Brasil colonial*, 4 ed., São Paulo, Ed. Nacional/MEC/INL, Brasileira, 45, pp. 348.

MATTOS, R.J. da C.

1874 “Corografia histórica da província de Goiás”, *Rev. Inst. Hist. Geogr. Bras.*, Rio de Janeiro, 37(p.1):213-398, abr/jun, 38(p.1):5-150, jan/mar 1875.

NORONHA, D.M. de

1982a “Carta ao rei”, *Rev. Arq. Hist. Est.*, Goiânia, 4:15-16, mar.

1982b “Carta ao rei, pela Secretaria de Estado, datada de 4 de janeiro de 1750, Vila Boa”, *Rev. Arq. Hist. Est.*, Goiânia, 4:32-3, mar.

1982c “Carta ao rei”, *Rev. Arq. Hist. Est.*, Goiânia, 4:11-12, mar.

1984 “Carta a Marco Antônio de Azevedo Coutinho. Datada de Vila Boa, 16 de janeiro de 1750”, *Rev. Arq. Hist. Est.*, Goiânia, 5:56-8, mar.

PALACIN, L.

- 1972 *Goiás 1722-1822 – estrutura e conjuntura numa capitania de Minas*, Goiânia, Dep. Est. Cult. e Ed. Gráfica Oriente, pp. 177.
- 1979 Os três povoamentos de Goiás, *Rev. Inst. Hist. Geogr. de Goiás*, Goiânia, 8(7):81-95.

RAVAGNANI, O.M., MENENDEZ, M. & GALLOIS, D.

“Índice etnográfico da Rev. do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro”, em realização.

RAVAGNANI, O.M.

- 1987/88/89 “Eu te batizo... em nome da servidão – A catequese dos Xavante”, São Paulo, *Rev. de Antropologia*, vol. 30/31/32:133-149.
- 1991 *A experiência Xavante com o mundo dos brancos*, Araraquara, Faculdade de Ciências e Letras (Unesp), pp. 138, textos, 9.

RODRIGUES, J.W.

- 1978 *Tropas paulistas de outrora*, São Paulo, Governo do Estado, Coleção Paulística, 10.

SAINT-HILAIRE, A. de

- 1937 *Viagens às nascentes do rio São Francisco e pela província de Goiás*, São Paulo, Ed. Nacional, vol. 2., Brasileira, 78.

SILVA, C.N.

- 1935 *História de Goiás*, Rio de Janeiro, Mundo Médico, vol. 1 e 2.

SIQUEIRA, J. da C.

- 1850 “Compêndio histórico cronológico das notícias de Cuiabá, repartição da capitania de Mato Grosso. Desde o princípio do ano de 1778 até o fim do ano de 1817”, *Rev. Inst. Hist. Geogr. Bras.*, 13:5-124.

SOUSA, Pe. L.A. da S.

- 1844 “Memória sobre o descobrimento, governo, população e cousas mais notáveis da capitania de Goiás”, *Rev. Inst. Hist. Geogr. Bras.*, Rio de Janeiro, 12(12):429-510, out/dez.
- 1918a “Subsídio para a história da capitania de Goiás. Carta de Martinho de Mello e Castro a José d’Almeida Vasconcellos. Datada de Vila Boa de Goiás, 2 de maio de 1773”, *Rev. Inst. Hist. Geogr. Bras.*, Rio de Janeiro, 84:94-6.
- 1918b “Subsídio para a história da capitania de Goiás. Carta de João Manuel de Mello a Francisco Xavier de Mendonça Furtado. Datada de Vila Boa de Goiás, 22 de junho de 1767”, *Rev. Inst. Hist. Geogr. Bras.*, Rio de Janeiro, 84:90-2,

TAUNAY, A. d’E

- s.d. *História das bandeiras paulistas*, 2<sup>a</sup> ed. São Paulo, Melhoramentos, pp. 329, vol. 2.
- 1950 “Os dois Antônio Pires de Campos – a campanha dos Caiapós”, *Rev. Inst. Hist. Geogr. Bras.*, Rio de Janeiro, 1:507-42, Congresso de História Nacional, 4.

ABSTRACT: The discovery of gold, the arrival of the white people to the area and the struggles with the Indians. The capitalist process of occupation, the enpropiation of the land and the adopted Indian politics. The beginning of the official settlements or were they only barracks of Indian regiments? The Indian village at Rio das Pedras, Lanhoso and Piçarrão.

KEY WORDS: Goiás, mining, land occupation, struggles with the Indians, capitalist expansion, official settlement, Indian politics, Bororo, Kayapó.

Aceito para publicação em janeiro de 1994.

# Fronteiras Religiosas em Movimento no Cone-Sul<sup>1</sup>

*Ari Pedro Oro*

*Professor Adjunto de Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul*

RESUMO: Uma das características da modernidade é a transnacionalização de bens e da cultura, inclusive da religião. O texto mostra como isto ocorre no Cone-Sul envolvendo as religiões afro-brasileiras e as igrejas neopentecostais brasileiras que a partir do Rio Grande do Sul atravessam as fronteiras nacionais para se instalar nos países do Prata. Após a apresentação dos dados empíricos disponíveis acerca da expansão destas duas expressões religiosas para a Argentina e o Uruguai, serão revistas as explicações fornecidas pelos estudiosos deste tema.

PALAVRAS-CHAVE: religiões afro-brasileiras, pentecostalismo, Cone-Sul, desterritorialização.

Nos últimos anos, estamos assistindo, nos países do Cone-Sul e na América Latina em geral, a uma reformatação, reorganização e transformação do campo religioso com a conseqüente aceleração da diversidade religiosa e diminuição do poder hegemônico do catolicismo. Duas formas

religiosas consideradas, até certo ponto, como “brasileiras”<sup>2</sup> contribuem para a recomposição do campo religioso nesta parte do continente americano na medida em que atravessam as fronteiras brasileiras para se instalar em outros países. São elas as chamadas religiões afro-brasileiras e as igrejas neopentecostais, ou igrejas que compõem o pentecostalismo autônomo (Deus é Amor, Igreja Universal do Reino de Deus, entre outras)<sup>3</sup>.

O objetivo deste texto é apresentar os dados empíricos disponíveis e as análises realizadas por estudiosos acerca do processo de expansão e de receptividade daquelas expressões religiosas brasileiras na Argentina e no Uruguai<sup>4</sup>.

## **1. As religiões “brasileiras” na Argentina**

A importante diminuição da população de descendência africana ocorrida na Argentina no final do século passado<sup>5</sup> fez com que durante dezenas de anos os atabaques quase silenciassem naquele país. A partir de 1960, porém, os cultos afro-brasileiros foram reintroduzidos na Argentina, sobretudo a partir do Brasil, mas também do Uruguai. Segundo Alejandro Frigerio, nesta nova fase, o primeiro terreiro foi aberto em 1966 por Nélida de Oxum, uma mãe-de-santo argentina iniciada em Porto Alegre, e o segundo em 1968 pelo pai-de-santo uruguaio Élio de Iemanjá (Frigerio, 1990). No princípio dos anos 70 existia cerca de meia dúzia de terreiros, a maior parte de umbanda. Seu desenvolvimento foi fraco, tendo os fiéis de enfrentar a intolerância da sociedade e das autoridades com a consequente dificuldade de obtenção de autorização oficial para praticar seus rituais. No final da década de 70, entretanto, o número de terreiros aumentou, e a partir de 1983, com o retorno da democracia, ocorreu uma grande expansão dos mesmos, sobretudo na Grande Buenos Aires. Desde então, e até o presente momento, assiste-se a uma dinâmica feita de viagens, de interações e de intercâmbios, entre pais-de-santo brasileiros, sobretudo do Rio Grande do Sul, e argentinos. Estes se deslocam a Porto Alegre, ou outras cidades brasileiras, à procura do saber e da iniciação religiosa, e chefes-de-culto de Porto Alegre, ou de outros lugares, se des-

locam regularmente para a Argentina a fim de ali exercerem seu ministério e preparar “filhos” para “a religião”.

Segundo A. Frigerio & M.J. Carozzi, em 1992 havia em torno de 400 terreiros registrados no Registro Nacional dos Cultos, organismo oficial vinculado ao Ministério das Relações Exteriores. Mas, ponderam os autores, cerca de 1 000 outros não estavam registrados (Frigerio & Carozzi, 1993). Rita Segato, por sua vez, ouviu de uma autoridade policial argentina a estimativa de 3 000 terreiros existentes na Grande Buenos Aires (Segato, 1991a). Infelizmente, naquele país, como de resto no Brasil e no Uruguai, há uma carência de dados estatísticos confiáveis acerca do número de terreiros e de membros filiados às religiões afro-brasileiras. Igualmente, não há, nesses países, consenso acerca do que se entende por “terreiro”, tanto entre os praticantes quanto entre os estudiosos.

Ainda para Frigerio & Carozzi, e diferentemente do que se passa no Uruguai e no Brasil, onde a população que participa das religiões afro-brasileiras pertence em sua maioria às camadas baixas da sociedade, na Argentina parte significativa dos terreiros, ao menos os inscritos no Registro Nacional de Cultos, atrai pessoas que se situam nos níveis médio-médio e médio-baixo da sociedade (Frigerio & Carozzi, 1993). Mesmo assim, parece ser difícil circunscrever, na Argentina, as religiões afro-brasileiras a uma única classe social (Carozzi, 1991).

Frigerio destaca um aspecto significativo das religiões afro-brasileiras na Argentina dos dias atuais. Trata-se de uma importante disputa de poder desencadeado entre pais-de-santo argentinos e brasileiros. Os primeiros reconhecem o poder e o saber religiosos dos antigos pais-de-santo brasileiros (aqueles que os iniciaram) e desqualificam os atuais, ou seja, os seus atuais concorrentes diretos. Os pais-de-santo argentinos procuram inclusive diminuir a importância do Brasil na estruturação da religião. A umbanda, segundo eles, resulta de um processo de miscigenação étnica e cultural americana, sendo um patrimônio de todos os latino-americanos; o batuque, por sua vez, mergulha suas raízes na África milenar, do negro exótico, conhecedor e dominador da natureza e não no negro das classes baixas urbanas brasileiras

(Frigerio, 1992). Até o presente momento, a reação dos pais-de-santo brasileiros permaneceu no nível da contestação verbal: proclamam-se “autênticos” conhecedores da religião, guardiães da tradição africana, e acusam os seus colegas argentinos de serem “vaidosos”, “arrogantes”, “orgulhosos” e “despreparados” religiosamente (Oro, 1994).

O pentecostalismo foi introduzido na Argentina em 1910, procedente dos Estados Unidos, e alcança hoje 43% do total dos templos evangélicos existentes na capital federal. Papel importante na expansão do pentecostalismo detêm os pastores neopentecostais, entre eles Carlos Annacondia, Omar Cabrera, Yiye Avila e Hector Anibal Giménez (Wynarczyk, 1993; Soneira & outros, 1993). Segundo P. Semán, a dinâmica ritualística e proselitista posta em prática por estes e outros pastores recebe aprovação dos seus colegas evangélicos (protestantes históricos, fundamentalistas, pentecostais), o que faz com que eles, diferentemente do que se passa no Brasil, desfrutem status elevado no meio evangélico argentino. Contribui fortemente para tanto o fato de que o neopentecostalismo argentino não tende à autonomização, mas à conformação, de um pólo evangélico, contrariamente ao que parece ocorrer no Uruguai e no Brasil. Há, de fato, na Argentina, uma tendência para a constituição de um campo comum (que P. Semán chama de “complexo evangélico-pentecostal”), que inclui o protestantismo histórico, o fundamentalista ou de missão e o pentecostal e o neopentecostal, onde a questão denominacional é explicitamente apresentada como um tema que com o tempo deverá diluir-se. Mesmo assim, como no Brasil, a construção da identidade neopentecostal argentina passa pela relação de contrastividade com as religiões afro-brasileiras e, além disso, pela relação de oposição com as igrejas neopentecostais brasileiras que se instalaram na Argentina (Semán, 1993).

De fato, duas igrejas neopentecostais brasileiras se fazem presente na Argentina: a Universal do Reino de Deus e a Deus é Amor. A primeira atua há três anos neste país e em 1994 possuía vinte igrejas, dez das quais na Grande Buenos Aires, coordenadas pelo bispo Marcos Vinicius. A matriz situa-se em Buenos Aires, num antigo cinema da movimentada Avenida Rivadavia com capacidade para 550 pessoas sentadas. Deus é Amor

possuía, em 1994, dez templos situados em Buenos Aires, Córdoba e Rosário. Ambas as igrejas põem em prática na Argentina a mesma dinâmica que realizam no Brasil, sobretudo o uso intenso de símbolos de intermediação com o sagrado e o uso dos meios de comunicação de massa, especialmente de programas radiofônicos.

Resumindo, a influência brasileira na Argentina foi maior para a reimplantação das religiões afro-brasileiras e menor para a introdução de igrejas neopentecostais. Neste último caso, a influência maior vem dos Estados Unidos<sup>6</sup>. Mas, tal como ocorre no Brasil, verifica-se também na Argentina a proliferação de igrejas neopentecostais autóctones. No entanto, há hoje uma tendência na Argentina a desqualificar ambas as expressões religiosas “brasileiras”, tendência que parece partir dos atuais líderes das formas religiosas equivalentes. Neste caso, as religiões afro-brasileiras “do Brasil” sofrem dupla discriminação: dos pastores neopentecostais e dos próprios pais-de-santo argentinos.

Sugiro que a presença de igrejas neopentecostais brasileiras e de religiões afro-brasileiras na Argentina ativa, desencadeia, provoca, a afirmação da identidade nacional argentina. Não é tanto a concorrência efetiva de fiéis que está em jogo, mas a afirmação da identidade nacional argentina através da relação de contrastividade com as religiões homólogas brasileiras. A contrastividade religiosa vincula-se, assim, à contrastividade maior Brasil/Argentina. Daí a preeminência do fator nacional sobre o religioso.

## **2. As religiões “brasileiras” no Uruguai**

A difusão das religiões afro-brasileiras no Uruguai constitui um fenômeno recente e em expansão. Observadas na década de 50 nas cidades fronteiriças com o Rio Grande do Sul, como Quaraí e Santana do Livramento, essas religiões atingiram Montevideu na década seguinte<sup>7</sup>, podendo, então, ali se contar quase uma dezena de terreiros, a maioria de umbanda. O número de terreiros aumentou no período da ditadura militar dos anos 70 e início dos anos 80. Nesta década, o aumento maior foi do batuque, uma vez que pais

e mães-de-santo iniciados na umbanda complementaram sua iniciação, em sua maioria em Porto Alegre, passando a dar preferência a esta última modalidade ritualística. Hoje, segundo Mariel Cisneros, existe aproximadamente 200 terreiros em Montevideu e todos praticam as várias formas de rituais afro-brasileiros (Cisneros, 1995).

De acordo com Renzo Pi Hugarte, os pais-de-santo que foram iniciados por brasileiros desfrutam no Uruguai prestígio e poder mais elevados do que os outros pais-de-santo autóctones. Também, neste país, “despachos” são vistos nas encruzilhadas; casas de comércio vendem materiais e objetos de culto, muitos deles trazidos do Brasil. No dia 2 de fevereiro milhares de pessoas se reúnem na praia Ramirez para celebrar Iemanjá, fato este que se tornou hoje “um peculiar espetáculo folclórico montevideano” (Pi Hugarte, 1989:6).

As igrejas pentecostais uruguaias, como a Assembléia de Deus, procederam do Brasil há aproximadamente vinte anos. As igrejas neopentecostais brasileiras chegaram neste país mais recentemente. A mais importante delas é a Deus é Amor, que se instalou em Montevideu em 1986. Na atualidade possui 94 locais de culto espalhados pelo país, sete deles na capital. Outras igrejas neopentecostais provenientes do Brasil são: Universal do Reino de Deus, implantada em 1993; Milagres Primitivos e Pentecostal de Sião. Todas situam-se em Montevideu e possuíam até recentemente um único templo aberto cada uma.

Também no Uruguai, como vimos relativamente à Argentina, essas igrejas reproduzem a mesma dinâmica utilizada no Brasil, tanto no que tange aos rituais (exorcismos, curas, testemunhos, ofertas etc), quanto no uso do rádio, e na “guerra santa” que deflagram contra as religiões afro-brasileiras. As relações das igrejas uruguaias com Porto Alegre são relativamente estreitas. Intercâmbio de pastores e encontros internacionais de caravanas de fiéis foram realizados em Porto Alegre e há planos de novos encontros. Dessa forma, no dizer de um pastor uruguaio da Deus é Amor, “nossa Igreja adquire vida comunitária internacional”.

Diferentemente do que ocorre na Argentina, essas duas expressões religiosas provenientes do Brasil desfrutam no Uruguai um prestígio elevado. Prova disso é que há templos e terreiros que ostentam lado a lado as bandeiras do Uruguai e do Brasil; os desentendimentos que ocorreram recentemente entre pais-de-santo uruguaios foram arbitrados pelos seus colegas de Porto Alegre<sup>8</sup>; alguns destes últimos são sempre convidados por ocasião de cerimônias e festas religiosas que ocorrem naquele país; os pastores e pais-de-santo, bem como as entidades da umbanda, se comunicam em português ou “portunhol”<sup>9</sup>.

De fato, especialmente no Uruguai, mas também na Argentina, nos templos das igrejas neopentecostais brasileiras e nos terreiros, o “portunhol” detém o prestígio de “idioma sagrado”. Neste caso, trata-se de uma língua para se comunicar menos entre os homens e mais entre os homens e os deuses. É uma língua que possui um valor de distinção, um prestígio semelhante ao desfrutado pelo latim em outras épocas e outros contextos socioculturais (Pi Hugarte, 1992, 1993).

### **3. Religiões de aflição e permeabilidade das fronteiras**

Renzo Pi Hugarte tece algumas considerações analíticas acerca da presença das religiões “brasileiras” de possessão no Uruguai. Em primeiro lugar, percebe a expansão ocorrida nas décadas de 60 e 70

em função das transformações que [então] se operavam na estrutura socioeconômica nacional, as quais, ao acentuar a pauperização dos setores populares facilitando assim o crescimento de sentimentos coletivos de frustração e desesperança, propiciariam novas conversões a cultos cujo sistema de crenças e cujas práticas apontam para soluções individuais de consolo imediatista; a ele há que se agregar o efeito catártico de cerimônias nas quais o fenômeno da possessão cumpre um papel central [Pi Hugarte, 1989:4].

Mais recentemente aquele autor enfatizou que a expansão das expressões religiosas brasileiras para o Uruguai vem a ser uma consequência lógica da dinâmica cultural própria do mundo da fronteira, pois, tendo alcançado o extremo sul do Brasil, necessariamente teriam de se estender “a esta zona geograficamente epigonal e culturalmente permeável, para saltar logo até a Argentina, ou mais concretamente até Buenos Aires” (Pi Hugarte, 1993).

Enfim, sustenta Pi Hugarte, com justa razão, que não estamos assistindo a uma simples transposição religiosa do Brasil (em particular do Rio Grande do Sul) para o Uruguai, sem modificação alguma. Ao contrário, as religiões “brasileiras” passam por redefinições e adaptações locais, tanto nos seus conteúdos mítico-ideológicos quanto em suas manifestações litúrgicas<sup>10</sup>. Assim sendo, é de se prever que no futuro surjam formas uruguaias próprias dessas expressões religiosas, ainda que não venham a alterar a sua natureza original (*Id., idib.*).

#### **4. Reencantamento do mundo e institucionalização da religião popular**

Maria Julia Carozzi descarta as teses, válidas para outras regiões e contextos, segundo as quais a expansão das religiões afro-brasileiras em Buenos Aires possa constituir um fenômeno de classe social, ou um símbolo de uma identidade étnica, ou a continuação de uma tradição cultural ou memória coletiva. Essa autora analisa a implantação daquelas religiões na capital argentina no contexto do secularismo da cultura oficial, ao qual tanto o catolicismo quanto as religiões protestantes tradicionais procuraram se adaptar, contribuindo, assim, para a dessacralização do mundo e do homem. Ocorre, porém, afirma Carozzi, que a cultura popular em Buenos Aires nunca aceitou uma tal dessacralização e continuou a alimentar um conjunto de crenças e de práticas religiosas, vivendo-as (de forma privada e conhecida somente pelos membros da família ou de amigos próximos) paralelamente ou independentemente de rituais oficiais das diferentes igrejas.

É neste contexto de secularismo oficial e religiosidade privada que se produz a expansão das religiões afro-americanas em Buenos Aires. No meu entender, os terreiros proporcionam um marco institucional, uma ressignificação e uma síntese para essa visão sacralizada e religiosa do homem e do mundo, que se achava presente, de forma privada e não-organizada, na cultura popular [Carozzi, 1991:72].

Esse fenômeno não poderia ocorrer se as religiões afro-brasileiras não possuíssem características coincidentes, afinidades, com as tendências presentes na religiosidade popular e que não encontravam vias para se fazer públicas. Tais características podem ser sintetizadas dessa forma:

[...] uma ressacralização da vida cotidiana do homem e da natureza, do seu funcionamento e ação, uma relação contínua com o mundo espiritual, um destino de origem divina para o homem e uma revalorização do sentimento e da experiência mística como forma de se relacionar com o mundo espiritual [*Id., ibid.*].

Mas, pondera Carozzi, se outras expressões religiosas não-tradicionais também crescem em Buenos Aires, entre elas as neopentecostais, acrescento eu, é porque também elas propõem uma ressacralização da vida cotidiana e um reencantamento do mundo, também elas propiciam a que a visão religiosa privada da vida encontre nelas marcos culturais e institucionais, i. e., uma organização hierárquica e um conjunto de normas e práticas estabelecidas para uma versão sacralizada do homem e de sua vida cotidiana (*Id., ibid.:73*).

## 5. Reetnicização e desetnicização

Rita Segato analisa a reintrodução dos cultos afro-brasileiros na Argentina como uma vontade de ser minoria, a manifestação de uma vocação minoritária, na medida em que as pessoas neles implicadas estão buscando uma outra identidade, diferente daquela arquitetada artificialmente por atos de governo ou de intelectuais<sup>11</sup>. Dessa forma, no dizer de Segato, cultivar as religiões afro-brasileiras constitui, na Argentina, a possibilidade

de adquirir uma alteridade real, de constituir-se étnico, diferenciar-se, implodindo, assim, a “censura homogeneizadora que enclausura o nosso território, confundido com o fundamento ontológico de nosso ser nacional” (Segato, 1991a:266).

Mas, se a aceitação das religiões afro-brasileiras na Argentina revela uma tendência à “reetnicização”, é o oposto que Segato percebe relativamente ao florescimento das igrejas evangélicas naquele país, ao menos junto aos habitantes da região noroeste. Constata Segato, nesta última região, uma tendência desnacionalizante, “desetnicizante”, de desvencilhamento de qualquer traço étnico tradicional, de ruptura das amarras da tradição e do papel real e efetivo que a ideologia hegemônica da sociedade reserva ao tradicional.

A chave para a compreensão deste verdadeiro fenômeno social e cultural [...] está na insatisfação com o papel e o lugar a eles assinado no concerto dos grupos e setores que integram a sociedade nacional [Segato, 1991b:164].

Neste caso, “(...) o étnico é percebido como um ardil, uma marca diacrítica de subordinação e imobilidade no contexto da nação” (*Id., ibid., 166*).

Portanto, ambos os movimentos socioculturais transcendem a idéia de nação construída na Argentina e rejeitam “um modelo de nação e de identidade territorial e, com isto, o lugar inexpressivo e secundário a eles reservado nessa auto-representação dominante que a nação faz de si mesma” (Segato, 1991a:267).

## **6. Busca de sentido e porosidade das fronteiras no contexto da modernidade**

Retomo agora alguns pontos, já referidos pelos autores citados, e que considero, ao menos enquanto hipóteses, como importantes para se compreender a expansão e a aceitação das organizações religiosas “brasileiras” nos países do Prata. Esses pontos vinculam-se à questão da modernidade<sup>12</sup> em

dois de seus aspectos: a) na sua incapacidade de produzir um sentido profundo para a vida de parcela importante da população; e b) na sua tendência a afrouxar e superar as fronteiras de toda ordem, também as religiosas.

De fato, embora o mito da modernidade ocidental não tivesse sido construído na América Latina nos mesmos patamares dos países do Hemisfério Norte, também aqui se acreditou nas promessas de salvação secular provenientes da política e da economia e se apostou no triunfo da razão, com o conseqüente arrefecimento da religião. É claro que essas idéias não atingiram igualmente os diversos países e, no interior de um mesmo país, as suas várias camadas sociais. No Brasil, por exemplo, malgrado as idéias positivistas, modernistas e liberais propaladas por uma elite intelectualizada a partir de um determinado momento de nossa história, a religião, em geral, se manteve como instância fundamental para a maioria da população e o catolicismo, em particular, se manteve como religião hegemônica, embora a seu lado tivesse se instalado, mesmo assim, uma grande diversidade religiosa. Isto mostra, de qualquer sorte, a persistência e a vitalidade do campo religioso no Brasil, onde, de uma forma geral, não parece ter ocorrido nem um desencantamento ou “exorcização” do mundo nem uma secularização da sociedade. Já este processo parece ter avançado na Argentina, como referiu Carozzi, e foi aprofundado no Uruguai, o país latino-americano tido como de maior tradição laica. Ora, é justamente nestes últimos países que, à semelhança do que se passa em outros, se constata hoje um desencanto em relação ao processo de modernização político-econômica, uma vez que, além de não resolver os problemas básicos da vida dos cidadãos, não lhes apresentou um sentido profundo para suas vidas no mundo<sup>13</sup> e colocou as sociedades numa situação de “(...) maior pobreza e opressão social, dívida externa exorbitante, crise econômica e inflação, violência e narcotráfico” (Parker, 1993:387).

Neste contexto, em razão da importância que a dimensão simbólico-religiosa detém para as camadas populares da América Latina – portado-

ra de uma “outra lógica” (Parker, 1993) –, a ampliação do espaço religioso acontece quase que “naturalmente”<sup>14</sup>. Mas não são as instituições religiosas tradicionais existentes nos países platinos (catolicismo e protestantes históricas) que são ativadas para fazer frente a incertezas e angústias, pois elas – seguindo orientações de suas respectivas hierarquias, e na tentativa de se adaptarem à modernidade – procederam a uma espécie de secularização interna e de distanciamento da visão de mundo sobretudo das camadas média e baixa relativamente aos elementos de produção de sentido. As religiões que se instalam são as que cultuam a magia, valorizam o simbólico, estimulam a expressividade emocional, dinamizam os rituais, realizam milagres e sacralizam o mundo, a natureza e a vida. Ora, as religiões afro-brasileiras e as igrejas neopentecostais se incluem entre elas, junto com outras religiões “exógenas”, justamente porque correspondem às expectativas de re-magicização e de re-religiozação e porque preenchem as lacunas de sentido que a modernidade provoca e mostra-se incapaz de preencher<sup>15</sup>.

Não estou com isto dizendo que religião e modernidade se excluem mutuamente na América Latina. Digo, isto sim, em primeiro lugar, que a recomposição do campo religioso e a constituição de um pluralismo religioso se dão no contexto da modernidade e, em segundo lugar, que se as expressões religiosas referidas alcançam maior aceitação do que outras é porque talvez tenham mais bem percebido as transformações por que passa a sociedade atual e tenham mais bem captado e correspondido ao modo de ser religioso dos setores populares da nossa sociedade.

Outra situação que parece influenciar, de alguma forma, a migração das religiões referidas diz respeito ao fenômeno da desterritorialização<sup>16</sup>. Esta se acentua cada vez mais, fazendo com que empresas, ideologias e manifestações culturais de toda ordem tendam a se tornar multinacionais sem implicar, necessariamente, o enfraquecimento das fronteiras e das identidades nacionais. Como sublinhou Hannerz, as culturas locais são portadoras de capacidades que não se podem menosprezar no sentido de desenvolver potencialidades simbólicas e de se reorganizar no processo de globalização,

adquirindo novas competências e agregando novos significados à sua cultura. Ou seja, não se pode afirmar que a globalização tenha como consequência uma homogeneização global da cultura (Hannerz, 1992).

No contexto atual de desterritorialização da cultura, as religiões também se movem, migram, atingem novos horizontes e ressurgem com novos significados. Nesta perspectiva, não poderiam as religiões brasileiras referidas em seu processo de expansão para os países platinos estar acompanhando uma tendência atual maior, mais ampla?

Mas há outro aspecto a considerar. A penetração daquelas religiões “brasileiras” nos países platinos de certo modo precedeu tanto a tendência modernizadora à desterritorialização quanto a implementação de projetos visando a constituição do Mercosul e as discussões acerca da integração dos países do Cone-Sul. Ou seja, antes que fosse manifestado o interesse pela integração político-econômica no Cone-Sul já acontecia a integração religiosa, envolvendo especialmente as religiões afro-brasileiras, que souberam tecer uma rede informal de relações transnacionais.

De sorte que as religiões “brasileiras” referidas, no seu processo de expansão para os países platinos, precederam e agora acompanham a tendência atual de afrouxamento/diluição das fronteiras nacionais e de integração dos países do Cone-Sul.

## **7. Considerações finais**

Gostaria, ao finalizar, de sublinhar dois pontos: em primeiro lugar, a expansão das religiões afro-brasileiras para os países platinos constitui um fenômeno individual e espontâneo que não obedece a um plano pastoral institucional. Já a expansão das igrejas neopentecostais vincula-se a um quadro institucional de missão, apoiada em modernas técnicas de propaganda, visando conquistar novos adeptos e converter novas pessoas. Isto não significa, de um lado, que não haja pais-de-santo imbuídos, de certo modo, de um “espírito evangélico”, ao se dar como missão a difusão das religiões afro-brasileiras, e, de outro lado, que não haja pastores de inici-

ativa pessoal que forcem e provoquem suas instituições para se expandirem a outras regiões e países.

Em segundo lugar, observo, com Rita Segato, que a expansão religiosa transnacional revela o afrouxamento da relação entre cultura/território/identidades locais (Segato, 1991). Dessa forma, e em perspectiva não essencialista, vemos religiões tradicionalmente étnicas tornarem-se, até certo ponto, expansionistas e universais.

## Notas

- 1 Este texto foi originalmente apresentado no GT “Pluralidade religiosa contemporânea: trânsitos, sincretismo”, na XIX Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, realizada em Niterói, em março de 1994. Agradeço aos membros do grupo, especialmente ao debatedor Pierre Sanchis, pelas sugestões e pelos comentários feitos.
- 2 Porque surgiram em território brasileiro e/ou porque foram fundadas por cidadãos brasileiros.
- 3 Sabe-se, porém, que tanto as primeiras quanto as segundas se instalaram também em outros países, como nos Estados Unidos, e em outros continentes, como no europeu e no africano. Ao que parece, as pesquisas sobre o processo de transnacionalização dessas religiões ainda estão por ser feitas.
- 4 Este trabalho também resulta de uma etapa de pesquisa de campo realizada em outubro de 1994 em Buenos Aires e em Montevideú. Evidentemente que vários aspectos e problemas que envolvem o processo de expansão religiosa para os países referidos ainda não serão aqui abordados por exigirem uma demorada pesquisa de campo.
- 5 A população de descendência africana em Buenos Aires alcançava 30% no início do século passado e caiu para 2% no final do mesmo século. As causas mais importantes do desaparecimento dessa população foram as guerras e as pestes. É possível também que seus últimos representantes tenham emigrado para o Sul do Brasil. Rita Segato aponta, no entanto, que

o desaparecimento do negro na Argentina foi antes ideológico, cultural e literariamente construído, e não propriamente demográfico. Ou seja, na imagem que os políticos e os intelectuais argentinos se fizeram de nação homogênea e depurada não havia lugar para o negro (Segato, 1991a).

- 6 Assinalo, de passagem, que a influência protestante norte-americana ocorre em todo o continente latino-americano, o que conduz alguns autores a sustentar a tese segundo a qual a América Latina está se tornando protestante (Stoll, 1990; Martin, 1990).
- 7 No entanto, o primeiro terreiro foi erguido em Montevideu em 1942 pela Mãe Maria das Matas, procedente de Livramento, RS (Ver R. Pi Hugarte, 1993).
- 8 Em 1981, um pai-de-santo tentou patentear as palavras umbanda e quimbanda para utilizá-las como marcas comerciais de defumadores que intentava fabricar. A oposição de colegas uruguaios não o demoveu da idéia, o que somente ocorreu com a intervenção de pais-de-santo de Porto Alegre. Este mesmo pai-de-santo uruguaio foi acusado de plágio ao publicar um livro sobre o batuque. Também este impasse foi resolvido mediante a intermediação de "pais" de Porto Alegre.
- 9 "Portunhol" é uma forma de se comunicar especialmente em ambos os lados das regiões de fronteira Brasil/países de língua espanhola, onde ocorre a incorporação, no idioma português, de palavras espanholas, e vice-versa.
- 10 É indubitável a justeza desta afirmação; no entanto, o autor não a exemplifica nem a explicita.
- 11 De fato, a Argentina é um país de uma impressionante homogeneidade cultural, fruto de uma deliberada vontade política que usou de meios formais e informais de persuasão, intimidação, distorção e até extermínio, para anular as diferenças, sejam elas autóctones, européias ou outras, e construir uma etnia "sintética", gerada em laboratório, i. é, uma etnicidade abstrata. Este processo de ocultação do passado étnico heterogêneo, de diluição das diferenças, parte de um lugar neutro, híbrido, terra de ninguém, para se tornar terra de todos, e faz com que hoje a representação dominante na Argentina seja a de um país de face homogênea e difusamente branco:

uma Europa na América do Sul (Segato, 1991a).

- 12 A idéia de modernidade irradiou-se no Ocidente a partir do iluminismo francês e da *Aufklaerung* alemã, tornando-se uma meta a ser alcançada, um valor que todos reivindicam, um programa cultural que indivíduos e sociedades se propõem a cumprir e, finalmente, uma ideologia, ou seja, “a concepção de mundo que o homem moderno de qualquer latitude vivendo nos novos tempos deve adotar (...)” (Vaz, 1991:241). A modernidade conhece patamares, pois não atinge igualmente toda uma sociedade, podendo se contradizer e tomar formas diversas. O plural é a sua marca (Séguy, 1989).
- 13 Reginaldo Prandi sustenta esta mesma idéia relativamente ao Brasil (Prandi, 1992).
- 14 Isto porque, como refere C. Parker, a cultura popular latino-americana é suficientemente criativa para “(...) articular signos, ritos e símbolos, crenças e mitologias religiosas, para revitalizá-las no seio de uma cultura que segue seu curso modernizante. É uma mentalidade que está enraizada na tradição, mas não como simples sedimentação de um passado que se revive literalmente e em forma acusatória do presente, incapaz de projeção para o futuro; antes como uma tradição viva que retroalimenta e atualiza o velho, critica o presente pelo que tem de anti-humano e se projeta para o futuro pela mediação dos sonhos e as energias utópicas do imaginário religioso” (Parker, 1993:355).
- 15 É certo, porém, como refere F. Mallimaci, que as “comunidades emocionais” (entre as quais se incluem as afro-brasileiras e as neopentecostais) mantêm uma postura ambivalente em relação à modernidade: “Por um lado são uma protestação simbólica frente à dificuldade da sociedade moderna de dar conta de suas promessas de progresso (social, econômico, ético) e, por outro, a expressão de uma visão moderna de uma religião móvel, pouco dogmática, autônoma, fundada sobre as experiências de indivíduos buscando realizações pessoais” (Mallimaci, 1993:44).
- 16 Segundo O. Ianni, “a desterritorialização manifesta-se tanto na esfera da economia como na da política e da cultura. Todos os níveis da vida social, em alguma medida, são alcançados pelo deslocamento ou dissolução de fronteiras, raízes, centros decisórios, pontos de referência. As relações, os

processos e as estruturas globais fazem com que tudo se movimente em direções conhecidas e desconhecidas, conexas e contraditórias” (Ianni, 1992:94).

## Bibliografia

CAROZZI, M.J.

- 1991 “Religiões afro-americanas: reencantamento em Buenos Aires”, in *Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro, 41:68-74.

FRIGERIO, A.

- 1990 “Umbanda e africanismo em Buenos Aires: duas etapas de um mesmo caminho religioso”, in *Comunicações do ISER*, 35:52-63.

FRIGERIO, A. & CAROZZI, M.J.

- 1993 “Las religiones afro-brasileñas en Argentina”, in *Cadernos de Antropologia*, UFRS, 10:39-68.

CISNEROS, M.

- 1995 “Quién contó a los umbandistas?”, in *Sociedad y Religion*, março, 13:127-150.

HANNERZ, U.

- 1992 *Cultural complexity. Studies in the social organization of meaning*, New York, Columbia University Press.

IANNI, O.

- 1992 *A sociedade global*, São Paulo, Ed. Civilização Brasileira.

MALLIMACI, F.

- 1993 “Catolicismo integral, identidad nacional y nuevos movimientos religiosos”, in FRIGERIO (org.), *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales*, vol. II, Buenos Aires, Centro Editor de America Latina, pp. 24-48.

MARTIN, D.

1990 *Tongues of fire. The explosion of protestantism in Latin America*, Oxford, Basil Blackwell.

ORO, A.P.

1994 “Difusão das religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul para os países do Prata”, in ORO, A. P. (org.), *As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul*, Porto Alegre, Ed. da Universidade/UFRS, pp.47-73.

PALLAVICINO, M.I.

1988 *Umbanda, religiosidad afro-brasileña en Montevideo*, Montevideo.

PARKER, C.

1993 *Otra lógica en América Latina: religión popular y modernización capitalista*, Mexico e Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica.

PI HUGARTE, R.

1989 “Apuntes sobre umbanda en el Uruguay”, in *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias*, Montevideo, pp. 35.

1993 “Permeabilidad y dinamica de las fronteras culturales: umbanda y pentecostalismo en el Uruguay”, in FONSECA, C. (org), *Fronteiras da Cultura*, Porto Alegre, Ed. da Universidade/UFRS, pp. 122-131.

1992 “La Iglesia Pentecostal Dios es Amor en el Uruguay”, in *Cadernos de Antropologia*, Porto Alegre, UFRS, 9:63-96.

PRANDI, R.

1992 “Perto da magia, longe da política: derivações do encantamento no mundo desencantado”, in *Novos Estudos*, São Paulo, novembro, 34:81-91.

SEGATO, R.

1991a “Uma vocação de minoria: a expansão dos cultos afro-brasileiros na Argentina como processo de re-etnicização”, in *Dados*, Rio de Janeiro, IUPERJ, pp. 249-278.

1991b “Cambio religioso y desetnificación: la expansión evangélica en los Andes Centrales de Argentina”, in *Religiones latinoamericanas*, janeiro-junho, 1:137-173.

SÉGUY, J.

- 1989 "Ou du moderne en religion: introduction", in *Social Compass*, Louvain 36(1):2-12.

SEMÁN, P.

- 1993 "Campo evangelico y pentecostalismo en la Argentina", Buenos Aires, pp. 10, manuscrito.

SONEIRA, A. J. & outros.

- 1993 *El pentecostalismo en la Argentina. Un estudio de caso: el ministerio Ondas de Amor Y Paz del Pastor H. A. Gimenez*, Buenos Aires, Instituto de Investigación en Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad del Salvador, 3:70.

STOLL, D.

- 1990 *Is Latin America turning protestant? The politics of evangelical growth*, Berkeley, University of California Press.

VAZ, H. C. L.

- 1991 "Além da modernidade", in *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, 18:141-154.

ABSTRACT: A characteristic of modernity is the transnationalization of goods and of culture, including religion. This text shows how this occurs in the Cone-Sul involving Afro-Brazilian Religions and Brazilian Neo-Pentecostal churches which spread out from Rio Grande do Sul accross national borders to neighboring countries in the La Plata region. After a consideration of the empirical data available about the expansion of these two religious groups to Argentina and Uruguay, we will review explanations furnished by researchers on this theme.

KEY WORDS: afro-brazilian religions, pentecostalismo, South Cone, territor.

Aceito para publicação em maio de 1995.



# Resenhas



## **Pierre Fatumbi Verger: um viajante perdido em pleno século XX**

Lilia K. Moritz Schwarcz  
Depto. de Antropologia – USP

Dizia o poeta – Fernando Pessoa – que, “para viajar, basta existir”. E foi isso que fez Pierre Verger, viajou o tempo todo e de muitas maneiras: como fotógrafo ou etnógrafo, como iniciado ou historiador, como um alquimista moderno ou um grande curioso.

Francês, por acaso, Verger gostava de comentar que detestava a burguesia européia, com a qual era obrigado a conviver, e as imposições da escola, sempre disciplinadora. Mas é com a morte de seu pai, em 1932, que a vida começa a mudar. Verger decide que deixaria essa vida com 40 anos e que, portanto, com os dez anos que lhe restavam viajaria pelo mundo, acompanhado de sua amiga, uma Rolleiflex usada.

Começava, então, a peregrinação desse viajante moderno, que acreditava que cada ano deveria ser vivido sem compromissos, dinheiro ou ambição social. Escolhe primeiro o Taiti, e com sua passagem de navio de 4ª classe conhece a Polinésia. Já como fotógrafo profissional (e uma Rolleiflex com 12 fotos em vez de 6), descobre um mundo em preto-e-branco: os Estados Unidos, com suas disparidades; o Japão, um país muito policiado; a China e suas paisagens legendárias; Filipinas e Cingapura. Em 1935, capta com suas lentes e sua bicicleta uma outra Europa, cheia de tradições populares. Nesse ano, chega à África negra. No Sudão francês (hoje Mali) sua câmera registra as máscaras Bambara e na Nigéria as comemorações islâmicas. Em 1936, parte de barco para as Antilhas e percorre a China: pela Transiberiana, atravessa a Europa, a União Soviética e chega à Coréia. De trem, de barco ou de bicicleta, o mundo era ao mesmo tempo grande e pequeno para um viajante do século XX. Mas não é só. Entre 1938 e 1946 a lista de países só iria aumentar: México em 1939 – onde conhece Trostsky –, Bolívia, Peru, o mundo inteiro parecia caber em sua lente, que guardava rostos, expressões, vestimentas, festas, enfim: vida.

No entanto, era o ano de 1946 que reservava a visita mais desejada: o Brasil. Eis um país pelo qual esperara por cinco anos, um local onde, como gostava de dizer, “não precisava fazer política”, uma sociedade que nunca deixou. É uma outra América do Sul que descobre, sobretudo, quando, influenciado por R. Bastide, conhece a Bahia. Lá na “África brasiliense” foi ficando, ficando no Hotel Chile, na casa da Vila América, vermelha como a cor de Xangô, deixando o tempo passar no ritmo diferente do calendário das festas, do batuque, do candomblé, da capoeira, da cozinha e da mestiçagem. O “aprendiz de etnólogo” descobria, então, um mundo mágico que unia a África que conhecera e o Brasil que aos poucos absorvia.

O seu mergulho em águas negras é tão profundo que, em 1948, é introduzido no mundo do candomblé. Com seu cordão branco e vermelho, é recebido no terreiro do Axé Opô Afonjá, onde Mãe Senhora proclamou-o Oju Obá: “os olhos de Xangô; aquele que tudo enxerga e tudo sabe”. Verger participa dos rituais como iniciado, e passa a estudar a perenidade dos cultos ioruba.

Com um pé em cada continente, não tem outro remédio senão partir novamente para a África. Sua ida selava uma nova sorte, quase prevista nos búzios. Começávamos a perder o fotógrafo, que tudo gravava em imagens, para ver nascer o pesquisador das religiões, o estudioso da escravidão e dos contatos entre África e Brasil. Foi em Daomé (atual República do Benin), em 1949, que Verger descobriu 112 cartas enviadas por um negreiro chamado Tibúrcio dos Santos, “o Alfaiate”, sobre o comércio clandestino de escravos entre Bahia e África, durante o século XIX. Esse era só o começo de um trabalho que lhe custaria dezessete anos de investigação em museus e arquivos. O resultado é o livro *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos*, publicado originalmente na França em 1968 (e no Brasil apenas em 1987) e que se constitui em um marco, até os dias de hoje, para os estudos sobre escravidão. Mas a obra significava, também, a comprovação de um diálogo entre a África e o Brasil, que Verger aprendera a reconhecer no seu dia-a-dia. Ou seja, o trabalho revelava a existência de um jogo de trocas, no qual – apesar da perda de contato entre as duas comunidades – seus integrantes tornaram-se, em termos culturais, “africanos do Brasil e brasileiros da África”. No entanto, o sucesso da tese, que defendida em 1966 na Sorbonne deu-lhe o título de doutor, assim

como a homenagem feita, anos mais tarde, pela Universidade Federal da Bahia, não deslumbrariam Verger. Para ele o mundo da academia continuava a ser representado pela metáfora de um papagaio sem cor.

É por isso mesmo que, na África, Verger não perseguia, apenas, a rota dos navios negreiros. É no mistério da religião que Verger fez-se adivinho, e nasceu Fatumbi – renascido pelo Ifá –, nome que o acompanhará até o resto de sua vida. Essa nova iniciação também lhe dá o título de babalaô, e o acesso ao conhecimento oral dos iorubas e à arte divinatória de Ifá. Dessa experiência resultam livros como *Dieux d'Afrique* (1954) *Notes sur le culte des Orishá et Vodoum* (1957), e *Orixás*, publicado no Brasil em 1981.

A partir de então, Verger desempenharia o papel intelectual, pessoal e emocional de tradutor e mensageiro entre dois continentes. Para o Brasil trazia a água santa, plantas e objetos, para a África levava cartas, sementes e mensagens orais. O carteiro carregava, sobretudo, as inúmeras conexões e influências recíprocas – sutis ou declaradas – que se desenvolveram entre as duas regiões e que transmitiam a impressão de unidade. As duas margens do Atlântico guardavam familiaridades e semelhanças, que permitiam prever que, para além das trocas econômicas, o que havia restado eram sinais de permanências e de trocas culturais.

Seu último desejo foi publicar sua obra “de vida inteira”: um manual sobre a utilização medicinal e mágica das plantas na sociedade ioruba. É assim que nasce seu livro *Ewé* (“folhas”, em português), um compêndio de ensinamentos dos mestres e babalaôs; uma herança dos longos anos na África. As dificuldades na sistematização dos dados não foram poucas, a começar pela especificidade da língua ioruba, que além de muito antiga é de tradição oral e tonal (é necessário cantar suas palavras). Por outro lado, sua memorização é coletiva e sua transmissão é considerada o veículo do *axé*: o poder e a força das palavras perdem seu efeito em um texto escrito. Por fim, era preciso identificar a designação científica das plantas: são 3 529 termos iorubas, correspondentes a 1 086 nomes científicos.

Ainda melhor do que conhecer é testar a eficiência dessas receitas. Mas, infelizmente, o leitor terá de fazê-lo sozinho. Aliás, boa parte dessas 447 fórmulas – apresentadas em português e ioruba – promete resultados que estão muito além de nossa vã filosofia. Isto é, as diferentes encantações não têm

apenas usos medicinais: seguem uma classificação mais ampla, que começa com prescrições acerca da gravidez e do nascimento, passa pelo tema da adoração de divindades iorubas, para chegar nos trabalhos benéficos e maléficos e de proteção contra esses últimos. A gama de ação é, portanto, imensa: corcundas e tremores, dores no seio ou virilidade, coceiras ou espirros, fraturas ou prisão de ventre, como ganhar dinheiro rápido ou escapar de processos na Justiça, dominar alguém ou obter títulos honoríficos, conseguir favores do rei ou pegar ladrão e – sem esquecer os malefícios – matar o amante da esposa, envenenar ou empobrecer alguém, entre muitos outros receituários.

Fatumbi viveu para ver essa última prova de sua imensa curiosidade ser publicada. Com suas vestes majestosas de babalaô, seu forte sotaque francês, que nunca perdeu, Verger jamais quis trocar sua casa, no bairro pobre de Vasco da Gama, pelo colorido do Pelourinho. Vivia e viveu entre amigos, com seu gato Jean Jacques sempre ao colo. Ainda bem que não cumpriu a promessa de morrer aos 40. Foi ficando como quem não tem planos e legou um exemplo de diálogo entre imagens, histórias e culturas. No Brasil encontrou um mundo misturado que tanto procurara.

Fotógrafo que pouco se deixava fotografar, foi capturado pelas lentes simpáticas de Zélia Gattai, que depois de muito esforço – e parte dos filmes estragada – conseguiu uma bela imagem do amigo, ao lado de Jorge Amado e de Carybé (1981). Em conversa com Mãe Senhora, Zélia teria comentado o tipo de azar que tanto a inquietara. Afinal só as fotos de Verger teimavam em não aparecer. Ao que Mãe Senhora obstou: “Minha filha, tu não sabe que Verger é feiticeiro? Não contrarie ele ....”

**Nota:** Para a realização desse texto, além das experiências pessoais e das obras do autor, foram utilizados os livros *Pierre Verger. Le Messenger* (Ed. Revue Noire) e *Reportagem completa* (Ed. Corrupio), de Zélia Gattai.

## PRINCIPAIS OBRAS DE PIERRE VERGER

- 1954 *Dieux d'Afrique*, Paris, Paul Hartman.
- 1957 *Notes sur le culte des Orishá et Vodoun à Bahia, la Baie de Tous les Saints au Brésil et sur l'ancienne côtes des esclaves*, Mémoire 51 de l'Ifan.
- 1981 *Retratos da Bahia*, Salvador, Editora Corrupio.

- 1981 *Lendas de Orixás – Ilustrações de E. Guerra*, Salvador, Editora Corrupio.
- 1981 *Notícias da Bahia*, Salvador, Editora Corrupio.
- 1981 *Oxossi, o caçador – Ilustrações de E. Guerra*, Salvador, Editora Corrupio.
- 1981 *Orixás, deuses iorubas na África e no Novo Mundo*, Salvador, Editora Corrupio.
- 1982 *50 anos de fotografia*, Salvador, Editora Corrupio.
- 1985 *Lendas africanas de Orixás – Ilustrações de Carybé*, Salvador, Editora Corrupio.
- 1987 *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos*, Salvador, Editora Corrupio.
- 1989 *Pierre Verger, photographies*, Editions du Désastre.
- 1994 *Le pied à l'étrier. Alfred Métraux e Pierre Verger*, Paris, France Quercy.
- 1995 *Ewé*, São Paulo, Companhia das Letras.



**Alexandro Machado Namen.** *Botocudo: uma história de contato.*  
Florianópolis, Editora da UFRSC/Editora da FURB, 1994.

Clarice Cohn<sup>1</sup>  
Depto. de Antropologia – USP

Histórias de contato têm sido alvo de atenção dos antropólogos há algum tempo no Brasil. Nesse caso, a reconstituição da história do contato tal como entendida pelos grupos residentes na área indígena de Ibirama é um recurso para a compreensão de como as identidades se formam em um contexto de interação étnica. O autor retoma, em um primeiro momento, os estudos sobre os grupos Jê, nos quais, aliás, os Botocudo tiveram um papel marginal, para propor não uma análise da organização social, ou do dualismo que a literatura atribui a essas sociedades<sup>2</sup>, mas do sistema interétnico observado em Ibirama. O processo de contato, desse modo, é observado como “organizador e orientador dos grupos sociais e estabelecedor das identidades e categorias étnicas” (p. 64).

A área indígena de Ibirama, em Santa Catarina, surgiu em 1926 com o objetivo de aldear os Botocudo contatados em 1914 e foi titulada em 1965. Os Kaingáng foram levados à área pelo SPI como mediadores entre os Botocudo recém contatados e o órgão oficial; na década de 40, o SPI autoriza a permanência de famílias de origem cafuza na área; na década de 50, os Guarani se mudam para lá; brancos passam também a residir na área. Esses grupos sociais, distintos que são de origem, mantêm entre si relações recíprocas (inclusive casamentos inergrupais), as quais, porém, estão longe de conformar uma equivalência ou uma indistinção entre eles, mas acaba por gerar novos agrupamentos ou categorias étnicas. Esses dados, apresentados logo no início, deixam claro que o autor realmente escolheu o melhor caminho para seu estudo: tratando-se de um tema que é sempre relevante, é especialmente instigante quando temos em mente a situação descrita.

O autor desenvolve sua análise em dois tempos: apresenta os grupos sociais que se constituem nesse sistema interétnico de acordo com as representações feitas por eles para, num segundo momento, reconstituir a história pós-1954

a partir de depoimentos nativos e retomando análises já feitas por outros estudiosos, o período anterior a 1954 sendo abordado em suas articulações com essa história mais recente. Essa periodização marca o fim da gestão de Hoernhan, sertanista que contatou os Botocudo, como chefe do posto do SPI na área, e que é afastado por resultado de aliança entre as lideranças Botocudo e Kaingáng; marca, portanto, “uma ruptura na história pós-contato”(pág. 30).

Assim, apresenta a categorização nativa<sup>3</sup> dos grupos que constituem esse sistema interétnico e que diferencia, a seu ver, índios de não-índios e negros de brancos: cafuzo<sup>4</sup>; índio puro (termo que engloba indivíduos Botocudo, Kaingáng, descendentes de casamento entre esses grupos e Guarani); branco (o qual pode residir ou não na área indígena); mestiço (“significando basicamente descendente de índio puro e branco”); e negro ou preto, os quais são, assim, diferenciados dos cafuzos (p. 36). Essa configuração, afirma, se baseia na ascendência e na socialização, sendo a primeira predominante (p. 37). O reconhecimento de um indivíduo como pertencente a cada uma dessas categorias determina o acesso ou não a recursos e privilégios. Embora o autor indique as diferenças entre os grupos assim classificados quanto a atividades econômicas como agricultura e criação, produção para consumo e venda, exploração de recursos naturais como palmito e madeira, demonstrando a existência de profundas diferenças, a análise não é aprofundada. Ela acaba por quase se limitar a uma descrição, não sendo discutidas, a não ser de uma maneira muito geral, as conseqüências que essa classificação traz aos grupos exatamente no que tange à sua interação e às representações recíprocas. Há uma diferença quando a utilização das línguas é tratada: o botocudo é falado por Botocudo, Kaingáng e seus descendentes (inclusive os de casamento inergrupais); o guarani apenas por eles próprios, e o cafuzo tão somente por alguns membros desse grupo. Assim, configura-se uma situação em que os grupos mantêm, minimamente, suas próprias línguas; indica-se, porém, a precedência do botocudo em relação às outras, mesmo que relativa, já que é o português a língua usada entre indivíduos de diferentes grupos. O autor se questiona se essa precedência da língua botocudo não significaria “uma valorização especial do falar botocudo, apontando, possivelmente, para uma valorização similar do ser botocudo”(p. 40), fechando, porém, logo em seguida o capítulo.

Continuemos a acompanhar sua análise: a segunda parte do livro é dedicada aos depoimentos feitos por indivíduos dos vários grupos sobre a história pós-contato, especialmente, como já indicado, do período posterior ao afastamento de Hoernhan. No entanto, os informantes são listados de início, não se apontando os autores de cada uma dessas versões. Essa seria uma estratégia para que não se relacionem “determinadas versões e depoimentos sobre certos episódios e determinados indivíduos” (p. 48). Se esse depoimento é muito debatido e tido como “correto”, especialmente pelos pós-modernos, podemos, no entanto, questionar se não é prejudicial à sua própria análise, centrada que é na interação dos grupos sociais que se distinguem, e que, portanto, conformam atores sociais que elaboram necessariamente representações cuja diferença é o que há de mais relevante.

A reconstituição histórica feita a partir dos depoimentos nativos se apresenta como fragmentária, afirma o autor, por se valer apenas dos temas mais discutidos em campo. Sendo uma proposta de análise de tradições de história oral nativas, sente-se falta de uma elaboração teórica a respeito de tradição oral ou da concepção de história que está em jogo na seleção e interpretação dos fatos passados pelos atores que os relatam. Essa história, mais do que fragmentária, se apresenta de modo superficial: centrando-se em fatos que não poderíamos deixar de qualificar como relevantes (exploração de recursos, relação com o órgão oficial, continuidade e mudança na atuação de SPI e Funai, construção da Barragem Norte em terras indígenas), limita-se, porém, à descrição dos depoimentos. É nesse sentido que seria necessária uma problematização das realizações simbólicas realizadas a partir desses fatos, a qual poderia levar à melhor compreensão dos efeitos que os eventos vivenciados pelos diversos grupos residentes na área têm no estabelecimento de categorias étnicas.

O autor tem consciência desse limite no que se refere à coleta de informações e o justifica:

[...] o acesso às tradições de história oral nativas – numa área onde se pode supor uma tradição oral para cada grupo social – foi dificultado devido ao reduzido tempo destinado à pesquisa de campo e à falta de fluência nas línguas nativas. Isso me permitiu, penso eu, acesso à versões e depoimentos que eu rotularia de oficiais, tendo em vista que os

mesmos foram elaborados em conflito, tendo sido coletados, por outro lado, de indivíduos pertencentes a grupos sociais diferenciados e com idades diversas. Entretanto, o acesso a versões e depoimentos, diga-se assim, heréticos, foi impossível [p.48].

No entanto, não recorre à bibliografia existente sobre tradição oral, memória ou representações do contato e não se aventura a fazer uma reflexão do significado atribuído a cada uma das situações discutidas em campo e como este se configura à luz da convivência interétnica que analisa.

Através de sua reconstituição histórica, aprendemos, por exemplo, que nem todos os grupos recebem o direito de explorar madeiras (a área é dividida em glebas para essa exploração, distribuídas de modo a excluir cafuzos e Guarani e seus descendentes); que os cafuzos passam a ser contratados por aqueles que exploram madeira para trabalhar em suas lavouras, recebendo remuneração (p. 95); que os Guarani não são identificados e os cafuzos têm sua parte dividida entre os Botocudo, Kaingáng e seus descendentes quando da construção da barragem (p. 79); ou ainda que as indenizações foram tidas como corretas em considerar as terras como coletivas, mas incorretas, por considerarem pomares como coletivos (p. 88); que os diversos grupos elaboram interpretações próprias sobre a atuação do SPI (na figura de Hoernhan) e da Funai. São todos dados dos mais interessantes, e que mereciam uma maior reflexão de sua inserção num contexto mais global de interpretações do contato, mas principalmente das relações interétnicas. No entanto, são apresentados de modo cru e se bastando em si mesmos.

O autor aponta, agora num modo analítico, para a possibilidade de a conversão à Assembléia de Deus se configurar como uma codificação religiosa da identidade étnica, na medida que diferencia Botocudo e Kaingáng dos regionais, cafuzos e Guarani católicos (p. 96-7). Assim também, ao refletir sobre a ascensão dos Kaingáng à liderança, antes monopolizada pelos Botocudo, adiciona à explicação anterior (de que ela se desvia ao papel privilegiado de mediador entre estes e a sociedade nacional) a prática dos intercassamentos.

Pressente-se, assim, o momento em que, tendo melhor ilustrado a situação de fundo com a reconstituição histórica baseada em depoimentos e, ao menos idealmente, delimitado os atores, a reflexão volte à categorização das identidades étnicas que se cria na área indígena de Ibirama, antes apresentada como esboço para melhor compreendê-la. No entanto, o autor se limita a

algumas considerações finais, deixando de lado questões que transparecem ao longo de todo texto, mas nunca são tratadas, como o fato de que, sempre que trata de “mestiços”, ele tenha de adicionar “excetuando-se Guarani x brancos” (mas não, por exemplo, Botocudo x brancos); qual o papel dos Guarani nesse sistema interétnico, as suas e as alter representações? Fica, portanto, a pergunta de como essas desigualdades, que surgem dos privilégios de exploração dos recursos da área, indenizações etc., são elaboradas nessa categorização de grupos sociais por eles próprios.

A análise das relações entre brancos e índios baseia-se na tríade *dominação-consentimento e resistência*. Apresentada como auto-evidente, ela dá a tônica de suas conclusões. Assim institui que o processo do contato é um processo histórico de dominação a partir da tutela, e que, por um lado, se a dominação foi consentida pelos povos dominados, ela não o foi de modo passivo; de outro, que os próprios brancos se vêm transformados nesse processo de dominação. No entanto, nesse último ponto não se enfatiza que se trata de brancos específicos, como o agente do SPI, o qual, segundo ele, frustra-se em seus intentos (p. 65), ou aqueles que residem em área indígena e se casam com membros dos grupos lá residentes.

Assim, o grande mérito da boa escolha do tema, o qual traz de volta aos estudos antropológicos as sociedades do Sul do país no que elas apresentam privilegiadamente como foco de discussão (ou seja, a história do contato e as reformulações com que têm de se confrontar diante de uma nova situação), acaba por se ressentir de uma análise mais detida, de modo a não se limitar a uma reiteração de um debate já posto na antropologia brasileira, o da possibilidade de rearticulação simbólica dos efeitos do contato pelos grupos indígenas.

## Notas

- 1 Mestranda do programa de pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo.

- 2 Como nota o autor, os Botocudo não foram tratados em ocasião dos estudos comparativos coordenados por Maybury-Lewis; posteriormente, a análise feita por Greg Urban em 1978, intitulada *A model of Shokleng social reality*, orientada por Terence Turner e apresentada à Universidade de Chicago, constitui um esforço de incorporação dos Botocudo ao modelo Jê, centralizando-se, portanto, na questão do dualismo.
- 3 Essa categorização, lembra o autor, corresponde àquela que se fazem quando se utilizam da língua portuguesa.
- 4 Sobre esses, cf. Martins, Pedro – *Anjos de cara suja. Etnografia da comunidade cafuza*, dissertação de mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina, 1991.

**Dominique Tilkin Gallois.** *Mairi revisitada – a reintegração da Fortaleza de Macapá na tradição oral dos Waiãpi.* São Paulo, NHH/USP/FAPESP, 1994, 91 p.

Maria Denise Fajardo Pereira<sup>1</sup>  
Depto. de Antropologia – USP

*Mairi revisitada* é um trabalho que amplia e complementa a dissertação de mestrado de Dominique Tilkin Gallois. *Migração, guerra e comércio: os Waiãpi na Guiana* (1986) constitui-se em uma das versões do contato interétnico, baseada na reconstrução histórica do movimento migratório dos Waiãpi do século XVII ao século XIX, a partir de fontes escritas.

*Mairi revisitada*, em comparação com este trabalho anterior, oferece, complementarmente, uma nova versão do contato: a versão indígena e, neste sentido, constitui-se em uma etno-história Waiãpi.

Mairi representa, na tradição oral deste povo de língua tupi-guarani, habitante da região fronteira entre o Brasil e a Guiana Francesa, “a casa de argila construída pelo herói criador Ianejar, e pelos primeiros homens, para se protegerem do fogo e do dilúvio que, ciclicamente, destroem a humanidade” (p. 17). Oficialmente, ali onde os Waiãpi, em visita à cidade de Macapá, identificaram a casa de argila do herói criador Ianejar, encontra-se a Fortaleza de São José de Macapá, construída no século XVIII.

Interessada em compreender os modos pelos quais os Waiãpi lançam mão de elementos mítico-cosmológicos para dar conta de episódios de sua história de contato, Gallois descarta, decididamente, o recurso à confrontação de fontes escritas e orais. Deste modo, não se trata de levar a termo uma investigação historiográfica que comprove ou invalide tal associação entre mairi e a Fortaleza de Macapá.

O que importa, e o que Gallois consegue demonstrar muito bem no decorrer do livro, é que, do ponto de vista de uma história do contato que privilegie a

versão indígena, mairi possui uma força simbólica indiscutível, na medida em que evoca, para os Waiãpi, o lugar-palco da recriação da humanidade e, com ela, o início de uma trajetória de relacionamentos interétnicos que perduram até hoje. Mairi aciona, portanto, ao mesmo tempo, mito e história.

A autora parte da hipótese de que o discurso waiãpi sobre a mairi permite analisar aspectos de sua auto-representação, bem como compreender a maneira como esta sociedade concilia duas lógicas aparentemente contraditórias: as lógicas mítica e histórica e, a partir daí, “constrói argumentos para orientar, controlar ou modificar o rumo de suas relações com os brancos” (p. 83).

Na base desta hipótese estão praticamente quinze anos de registro sistemático da tradição oral deste povo e, pelo menos, uma década de atividades de assessoria direta na área de educação, controle territorial e implantação de um programa denominado *Vídeo nas Aldeias*. Mairi não é nem poderia ser fruto de uma pesquisa no sentido estrito da palavra, justamente porque as condições de possibilidade do surgimento das narrativas reunidas neste livro foram dadas pelas peculiaridades do trabalho desenvolvido por Gallois entre os Waiãpi: surgiram ao longo de vários anos de pesquisa e em dois contextos diferentes. Primeiro, no final da década de 70, quando realizava apenas a pesquisa voltada para uma produção acadêmica e, a partir dos anos 80, em um contexto marcado pela implementação de programas de intervenção. Segundo Gallois, a implantação destes programas foi sendo digerida pelos Waiãpi através de intensas discussões coletivas e reelaborações em seus argumentos e estratégias de ação frente aos eventos do contato. Deste modo, viu surgir e decidiu registrar tanto as narrativas a respeito de assuntos que nunca tinha ouvido em estadias anteriores, quanto aquelas cujos assuntos já haviam sido tratados em gravações mais antigas.

Interessada em analisar as transformações ocorridas na auto-imagem e na retórica waiãpi a respeito de seu contexto mais amplo de convivência interétnica, Gallois selecionou, no vasto material discursivo que armazenou em 198 fitas áudio, dois eventos que despertaram seu interesse.

Tendo acompanhado as visitas de alguns Waiãpi à Fortaleza de Macapá e a identificação desta com a mairi, Gallois foi instigada a procurar em seus arquivos versões mais antigas sobre o mito de criação e a compará-las com as que havia colhido mais recentemente, durante e após estes encontros.

A autora destaca ainda, neste livro, um episódio posterior ao da identificação da mairi: o encontro, também em Macapá, com um “descendente” dos índios Tukuju, que os Waiãpi consideram um dos sub-grupos formadores de sua etnia. Este episódio, por sua vez, desencadeou uma série de narrativas que, quando comparadas às colhidas antes deste encontro, evidenciam diferenças significativas.

O livro reúne, portanto, dois blocos de narrativas cujo recorte foi guiado pelo interesse em analisar a versão waiãpi de suas diferentes modalidades de contato interétnico. Neste sentido, as narrativas colhidas sobre o encontro com mairi e sobre o encontro com o “descendente” Tukuju se complementam, na medida em que o primeiro permitiu aos Waiãpi tematizar a respeito de sua trajetória de conflitos com os brancos, e o segundo, a respeito de sua história de aproximações e dispersões em relação aos grupos indígenas considerados parentes.

O mais interessante, porém, é que este livro vai além de uma mera análise das representações dos Waiãpi sobre seus relacionamentos interétnicos. O fato de a autora ter acumulado mais de uma década de registros das tradições orais do grupo lhe permitiu realizar aqui uma análise não apenas do modo como, hoje, os Waiãpi interpretam sua trajetória de contatos, mas sobretudo uma história dessas interpretações, ao longo dos últimos anos. Deste modo, ao inserir no livro trechos representativos de relatos sobre determinados episódios, contrapondo diferentes versões, formuladas em épocas e em circunstâncias diferentes, seguidos de comentários explicativos, a autora coloca diante de nossos olhos pistas para entender o modo como os narradores selecionam e estabelecem determinadas correlações entre argumentos míticos e históricos, dando pesos diferenciados a uns e outros, conforme o contexto e a finalidade da transmissão.

Além de se constituir em um trabalho original na linha do que se tem chamado de “história das representações”, cabe ressaltar que *Mairi revisitada* não se destina aos Waiãpi, e este não é um dado banal, antes pelo contrário, é fundamental, porque se trata de uma “versão escrita” de informações que costumam ser transmitidas oralmente, no contexto da cultura waiãpi, com uma dinâmica própria. Deste modo, tal manipulação de repertórios orais só se justifica, na opinião da autora, em função do propósito principal a que se destina, ou seja, de “restituir aspectos da reflexão coletiva empreendida pelos Waiãpi sobre sua situação de contato interétnico” (p.14).

O núcleo principal do livro são as seqüências de narrativas mítico-históricas, seguidas de comentários que visam esclarecer os contextos de enunciação, bem como as variações de interpretações evidenciadas entre eles. Os diferentes informantes, bem como as datas e os contextos das transmissões, como não poderia deixar de ser, aparecem devidamente identificados.

Este núcleo principal, dividido em dois blocos temáticos, um sobre a mairi, e outro sobre os Tukuju, está ancorado em um aporte teórico-metodológico que vai, ao longo dos capítulos, informando o leitor de intenções, escolhas e recortes seguidos nas análises; bem como das diferenças que existem entre uma classificação dos discursos baseada em critérios definidos por teóricos da tradição oral e uma classificação baseada nos critérios dos próprios Waiãpi, para quem, segundo Gallois, os discursos não correspondem a uma subdivisão do tipo relato mítico e relato histórico, pois ambos são concebidos dentro da modalidade genérica de *iane ayvu* - ou seja, “nossa palavra”, “nossa língua”, “nossa história” (p. 21).

Partindo destas e de outras peculiaridades das formas discursivas waiãpi, a autora sobrepõe à classificação nativa uma outra classificação, unicamente para fins de análise, que consiste em duas modalidades de discursos que não configuram gêneros propriamente ditos, mas que podem, efetivamente, ser identificadas no interior das narrativas reunidas nesta coletânea. Trata-se do “discurso-explicação”, que consiste em “especulações circunstanciadas em torno de acontecimentos da história do contato” (p. 18) e do “discurso-ação”, pelo qual os “Waiãpi afirmam sua posição no jogo das relações interétnicas” (p. 18).

E, com efeito, se utilizarmos esta distinção como guia para a leitura dos dois blocos temáticos, veremos claramente que ela está implícita em ambos. O “discurso-explicação” aparece na forma de argumentos políticos através dos quais os Waiãpi visam explicar sua condição de primeiros ocupantes do lugar onde hoje se encontra Macapá, bem como o destino dos “parentes” que se distanciaram e se miscigenaram com os brancos, como ilustram por meio do caso dos Tukuju. E, finalmente, o “discurso-ação” transparece em suas afirmações a respeito da necessidade de defender o que resta de seu antigo domínio territorial, bem como de enfatizar uma aliança entre os “índios” como um todo, em contraposição aos brancos.

Em termos teóricos, Gallois trabalha com um conjunto de abordagens que se complementam perfeitamente, e que vão sendo explicitadas ao longo dos

capítulos, na medida em que surgem as questões pertinentes. Com o intuito de compreender a lógica subjacente à construção das representações sobre o contato, de saída, toma como unidade de análise o evento, enquanto interpretação de um acontecimento, tal como propõe Sahlins (1990).

Mas para que se possa compreender a interpretação de um acontecimento, nada mais fundamental do que levar em consideração o contexto de enunciação da interpretação, na medida em que é exatamente este que irá fazer com que um determinado episódio se torne importante de ser recuperado/interpretado. E é justamente nessa temática específica das condições de produção dos discursos mítico-históricos que Gallois enfoca sua análise, ancorando-se, por um lado, nos vários anos de acompanhamento da conjuntura sociopolítica da situação de contato dos Waiãpi e, por outro lado, em abordagens teóricas como as de Hill (1988) e Taussig (1993), que enfatizam o quanto os desafios vividos no presente influenciam na seleção e interpretação de experiências do passado e o quanto, neste processo, mito e história são conscientemente manipulados com vista ao controle de uma determinada situação.

Nesta mesma linha de pensamento, Gallois recupera em Vansina (1985), alguns argumentos e algumas sugestões metodológicas de abordagem das tradições orais, muito embora este historiador esteja preocupado em realizar exatamente o oposto do que é realizado em *Mairi revisitada*. Vansina, com efeito, chama atenção para o fato de que o passado é sempre interpretado seletivamente e com o filtro cultural da visão que se tem da realidade e do mundo no presente e, além disso, fornece um roteiro memorável de itens que devem ser levados em conta no estudo das tradições orais. Entretanto, seu interesse está justamente em buscar nas fontes orais subsídios para o conhecimento histórico. Neste sentido, se chama atenção para a porção de consciência histórica do presente que contribui no perfil que uma sociedade constrói do seu passado, o faz no sentido de atentar para a necessidade de se depurar os acontecimentos, ou, em outras palavras, transformar os eventos em fatos, despindo-os das interpretações que os constituem.

Para compreender, no conjunto das falas a que teve acesso, os mecanismos que atuam no sentido de fazer não apenas com que certas representações culturais sejam devidamente repassadas de geração em geração, mas que também determinadas representações mentais (pessoais) se transformem em públicas, tal como acontece com Waiwai, um dos informantes, cuja fala ge-

ralmente convence e acaba sendo incorporada ao domínio público, Gallois lança mão da abordagem de Sperber (1989) a respeito dos mecanismos cognitivos que atuam no processo de reprodução/transformação das representações simbólicas.

Em termos analíticos, *Mairi revisitada* aponta para o modo como conceitos de temporalidade distintos são manipulados em função do peso que se queira dar, seja à lógica mítica (classificatória), seja à lógica histórica (continuidade), e identifica que tais manipulações dependem do contexto da enunciação e estão estreitamente relacionadas às mudanças nas visões dos Waiãpi a respeito do contexto mais amplo de convívio interétnico em que estão inseridos.

Em *Mairi*, portanto, evidenciamos o processo pelo qual uma sociedade sem escrita enfrenta o desenrolar complexo dos fatos do contato e procura administrar ideologicamente os desafios que emergem nessas situações sociais críticas, e compreendemos que a riqueza das formas discursivas, baseadas na oralidade, está justamente em seu potencial manipulativo, uma vez que a transmissão das tradições culturais não depende do aprendizado repetitivo de algo que está congelado em forma escrita, mas de uma evocação que está mais comprometida com o contexto em que se realiza do que com a exatidão do conteúdo rememorado.

## NOTA

- 1 Mestranda do programa de pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo.

## BIBLIOGRAFIA

SPERBER, D.

- 1989 "L'Etude anthropologique des representations: problèmes et perspectives", in *Les representations sociales*.

HILL, J.

- 1988 "Introduction: myth and history", in *Rethinking history and myth: indigenous South-American perspectives on the past*, University of Illinois Press.

PRICE, R.

1983 *First time: the historical vision of an African-American People*, The John Hopkins University Press.

VANSINA, J.

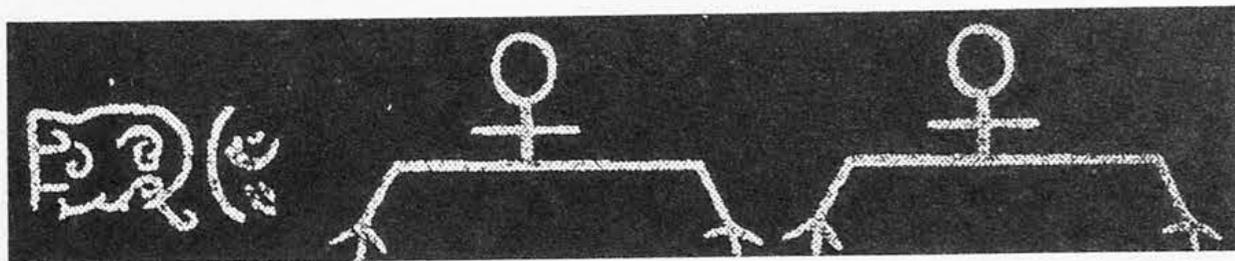
1985 *Oral tradition and history*, The University of Wisconsin Press.

TAUSSIG, M.

1986 *Shamanism, colonialism and the wild man. A study in terror and healing*, Chicago, The University of Chicago Press.

SAHLINS, M.

1988 *Islas de historia*, Barcelona, Gedisa.



## Revista de Antropologia

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Universidade de São Paulo

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315 • São Paulo

05999-999 - São Paulo - SP

### VOLUME 38 Nº 2

ELLEN F. WOORTMANN – Japoneses no Brasil/brasileiros no Japão: tradição e modernidade

PETER GOW – Cinema da Floresta. Filme, alucinação e sonho na Amazônia peruana

JAN SZEMIŃSKI – Del sexo del Creador y del intérprete traicionero

E. JEAN LANGDON – A morte e o corpo dos xamãs nas narrativas sionia

JOSÉ BENGÓA – Los indígenas y el Estado Nacional en América Latina

LUCIANA BITTENCOURT – Tecendo textos culturais: tecelagem, narrativas orais e gênero no Vale do Jequitinhonha

ALDRIN MOURA DE FIGUEIREDO – Um Natal de negros: esboço etnográfico sobre um ritual religioso num quilombo amazônico

### VOLUME 38 Nº 1

SÉRGIO CARDOSO – Fundações de uma antropologia política

FERNANDO ROSA RIBEIRO – *Coloured* e o estancamento da mediação racial na África do Sul

LÚCIA M. M. DE ANDRADE – Os quilombos da bacia do rio Trombetas: breve histórico

ORDEP J. TRINDADE-SERRA – Jorge Amado, sincretismo e candomblé: duas travessias

RONAN ALVES PEREIRA – Possessão por espírito e inovação cultural: o caso de duas líderes religiosas do Japão

PETER RIVIÈRE – AAE na Amazônia

DOMINIQUE T. GALLOIS E VINCENT CARELLI – Diálogo entre povos indígenas: a experiência de dois encontros mediados pelo vídeo

### VOLUME 37

GEORGE E. MARCUS – O que vem (logo) depois do “pós”: o caso da etnografia

ELSJE MARIA LAGROU – Hermenêutica e etnografia – uma reflexão sobre o uso da metáfora da textualidade para “ler” e “inscrever” culturas ágrafas

OCTAVIO IANNI – Formas sociais do tempo

EUGENIA RAMÍRES GOICOECHEA – De la estructura social y sus manipulaciones, nuevas codificaciones étnicas de la diferencia social en una comunidad urbana industrial de Euskadi

PIERRE SANCHIS – O repto pentecostal à “cultura católico-brasileira”

SYLVIA CAIUBY NOVAES – Aije – a expressão metafórica da sexualidade entre os Bororo

JOHN COWART DAWSEY – O espelho americano: americanos para brasileiro ver e brazilians for american to see

EDIR PINA DE BARROS – Os Bakairí: economia e cosmologia

AGENOR J. FARIAS – Ritual e parentesco na sociedade xerente contemporânea

### VOLUME 36

ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA – O movimento dos conceitos na antropologia

VAGNER GONÇALVES DA SILVA – O terreiro e a cidade nas etnografias afro-brasileiras

TERENCE TURNER – Imagens desafiantes: a apropriação Kaiapó do vídeo

HELOÍSA PONTES – Inventário sob forma de fichário. Paixão e compaixão: militância e objetividade na pesquisa antropológica

MICHEL AGIER e NADYA ARAÚJO CASTRO – Projeto operário, projeto de operários

JOÃO DAL POZ – Homens, animais e inimigos: simetrias entre mito e rito nos Cinta Larga

STEPHEN BAINES – A política indigenista governamental e os Waimiri-Atroari: administrações indigenistas, mineração de estanho e a construção da “autodeterminação indígena” dirigida

## Dados Pessoais

Nome

Endereço

Cidade

UF

CEP

Telefone

## Forma de Pagamento

- Cheque nominal a *Discurso Editorial*
- Cartão de Crédito (Preencha os dados abaixo)

Nome do Cartão

Número

Validade  
mês/Ano

CPF

Data de hoje

Assinatura - igual à do cartão de crédito

## Faça aqui seu pedido

Anote abaixo os livros que deseja receber

Volume	Preço	Qt.	Subtotal
Assinatura anual (2 n <sup>os</sup> de 1996)	R\$ 22,00		
Vol. 39 n <sup>o</sup> 1	R\$ 12,00		
Pacote de três n <sup>os</sup> anteriores	R\$ 25,00		
Vol. 38 n <sup>o</sup> 2	R\$ 10,00		
Vol. 38 n <sup>o</sup> 1	R\$ 10,00		
Vol. 37	R\$ 10,00		
Vol. 36	R\$ 10,00		

Valor do pedido R\$

Dobre aqui

Para receber a **REVISTA DE ANTROPOLOGIA** pelo Correio, envie seu pedido à: REVISTA DE ANTROPOLOGIA – Depto. de Antropologia – FFLCH – USP, Av. Prof. Luciano Gualberto, n<sup>o</sup> 315, São Paulo, SP, Brasil, CEP 05508-900 (Tel.: 818-3726 • FAX: 818-3163), enviando cheque nominal a *Discurso Editorial*. Se preferir utilizar seu cartão de crédito, preencha este cupom, recorte e coloque em qualquer caixa dos correios - não é necessário selar.



O selo será pago por

**CARTÃO-RESPOSTA**  
Não é necessário selar

PTR/SP - 6237/93  
UP AC. CENTRAL  
DR/SP

Remetente: Revista de Antropologia  
Depto. de Antropologia - USP  
Av. Prof. Luciano Gualberto, 315  
São Paulo - SP  
05508-900

Cole aqui

# educação FILOSOFIA

REVISTA SEMESTRAL DOS DEPARTAMENTOS DE FILOSOFIA, FUNDAMENTOS DA EDUCAÇÃO E PRINCÍPIOS E ORGANIZAÇÃO DA PRÁTICA PEDAGÓGICA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA, MG, BRASIL

## DIRETORIA

Diretor: *Geraldo Inácio Filho*  
Secretária: *Myrtes Dias da Cunha*  
Tesoureira: *Marisilda Sacani Sancevero*

ASSESSORIA TÉCNICA: *Lúcia Mosqueira de Oliveira Vieira*

EDITOR DE EDITORAÇÃO: *Regina Célia de Santis Feltran*

DIRETOR DE DIVULGAÇÃO: *Marcio Chaves-Tannús*

## CONSELHO EDITORIAL

*Antonio Chizzotti*  
*Emiko Uemura*  
*Jefferson Idelfonso da Silva*  
*Maria Luiza B. Souza*  
*Marisa Lomônaco de Paula Naves*  
*Rafael Cordeiro Silva*  
*Thelma Silveira M.L. Fonseca*

## CONSULTORES

<i>Antônio Joaquim Severino</i>	<i>Constança Terezinha Marcondes César</i>
<i>Dietmar K. Pfeiffer</i>	<i>Marcelo Dascal</i>
<i>Newton Carneiro Afonso da Costa</i>	<i>Raul Fornet-Betancourt</i>
<i>Salma Tannus Muchail</i>	<i>Tiago Adão Lara</i>

## COLABORAÇÕES

artigos, notas e resenhas inéditas e pedido de assinaturas, enviar para:  
Secretaria da revista "Educação e Filosofia"

Universidade Federal de Uberlândia

Av. João Naves D'Ávila, s/n – Campus Sta. Mônica, bloco U, sala 1U06

Caixa Postal 593

38400-902 – Uberlândia, MG, Brasil — fone: (034) 235-2888, ramal 252

Assinatura anual (2 números): R\$ 12,00

# 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), 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\$ 12,00

Exterior: U\$ 17,00

Pede-se permuta.

Pidese canje.

On demande l'échange.

We ask for exchange.

Man bittet um Austausch.

Si richiede lo scambio.

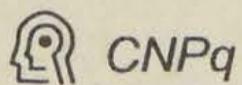
Impressa em 1996.



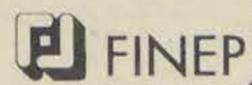
REVISTA FINANCIADA COM RECURSOS DO

*Programa de Apoio a Publicações Científicas*

**MCT**



CNPq



FINEP