

Revista
de
Antropologia

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Reitor: Prof. Dr. Jacques Marcovitch

Vice-Reitor: Prof. Dr. Adolpho José Melfi

FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

Diretor: Prof. Dr. Francis Henrik Aubert

Vice-Diretor: Prof. Dr. Renato da Silva Queiroz

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA

Chefe: Prof. Dr. José Guilherme Cantor Magnani

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

REVISTA DE ANTROPOLOGIA

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

Fundada por Egon Schaden em 1953.

Publicação semestral

Revista de Antropologia

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

Volume 41 nº 2

SÃO PAULO
1998

ISSN 0034-7701

Revista de Antropologia

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

Comissão Editorial

John Cowart Dawsey; Sylvia Caiuby Novaes

Conselho Editorial

David Maybury-Lewis (Harvard University, USA); Eduardo Viveiros de Castro (Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro); Joanna Overing (The London School of Economics and Political Science, Inglaterra); Julio César Melatti (Universidade de Brasília); Klaas Woortmann (Universidade de Brasília); Lourdes Gonçalves Furtado (Museu Paraense 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); Tiago de Oliveira Pinto (Instituto Cultural Brasileiro na Alemanha, Berlin).

Secretária

Soraya Gebara

Equipe Técnica

Editoração eletrônica: Guilherme Rodrigues Neto

Revisão: Adriana Dalla Ono

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

- MIRIAM LIFCHITZ MOREIRA LEITE
– As transformações da imagem fotográfica 7
- MARCIO SILVA – Tempo e espaço entre os Enawene Nawe 21
- MARIANA KAWALL LEAL FERREIRA
– Corpo e história do povo Yurok 53
- ANA LUIZA CARVALHO DA ROCHA E CORNELIA ECKERT
– A interioridade da experiência temporal do antropólogo
como condição da produção etnográfica 107
- ALEXANDRE BERGAMO – O campo da moda 137

Entrevista

- PAULO SOUSA – Entrevista com Dan Sperber.
Antropologia e cognição segundo Dan Sperber 187

Resenhas

- Bela Feldman-Bianco e Miriam L. Moreira Leite (orgs.).
*Desafios da imagem. Fotografia, iconografia
e vídeo nas ciências sociais.* (Ana Lúcia Ferraz) 209
- Pierre Bourdieu. *Sobre a Televisão, seguido de A influência do
jornalismo e Os Jogos Olímpicos.* (Sylvia Caiuby Novaes) 215
- Oracy Nogueira. *Preconceito de marca.*
(Teófilo de Queiroz Júnior) 219
- Sérgio Carrara. *Crime e loucura – o aparecimento do manicômio
judiciário na passagem do século.* (Gabriel Figueiredo) 227
- Clifford Geertz. *O saber local: novos ensaios em
antropologia interpretativa.* (Fraya Frehse) 235
- Raymond Firth. *Nós, os Tikopias. Um estudo sociológico do
parentesco na Polinésia primitiva.* (Renato Sztutman) 245
- Ronald Raminelli. *Imagens da colonização. A representação
do índio de Caminha a Vieira.* (Alessandra El-Far) 253
- Evaldo Cabral de Mello. *Rubro Veio – o imaginário da
restauração pernambucana.* (Stélio Marras) 259
- Rosy L. Bornhausen. *As ervas na cozinha.*
(Melvina Afra Mendes de Araújo) 273
- Brigitte Aubert. *A morte no bosque.* (Mirela Berger) 277

Contents

Articles

- MIRIAM LIFCHITZ MOREIRA LEITE
– The transformations of imagem photographic image 7
- MARCIO SILVA – Time and space among the Enawene Nawe 21
- MARIANA KAWALL LEAL FERREIRA
– Body and history of the Yurok people 53
- ANA LUIZA CARVALHO DA ROCHA E CORNELIA ECKERT
– The interiority of the anthropologist's temporal
experience as a condition of the ethnographic production 107
- ALEXANDRE BERGAMO – The field of fashion 137

Interview

- PAULO SOUSA – Interview with Dan Sperber.
Antropologia e cognição segundo Dan Sperber 187

Book Reviews

- Bela Feldman-Bianco e Miriam L. Moreira Leite (orgs.).
*Challenges of the image. Photography, iconography
and video in the social sciences.* (Ana Lúcia Ferraz) 209
- Pierre Bourdieu. *On television, followed by the influence of
journalism and the Olympic Games.* (Sylvia Caiuby Novaes) ... 215
- Oracy Nogueira. *Trademark prejudice.*
(Teófilo de Queiroz Júnior) 219
- Sérgio Carrara. *Crime and folly – the emergence of the mental
hospital at the turn of century.* (Gabriel Figueiredo) 227
- Clifford Geertz. *Local knowledge: new essays in
the interpretative anthropology.* (Fraya Frehse) 235
- Raymond Firth. *We, the Tikopias. A sociological study of
kinship in primitive Polinesia primitiva.* (Renato Sztutman) 245
- Ronald Raminelli. *Images of colonization. The representation
of the Indian from Caminha to Vieira.* (Alessandra El-Far) 253
- Evaldo Cabral de Mello. *Ruddy Vein: the imagination
of the Pernanbucano Restoration.* (Stélio Marras) 259
- Rosy L. Bornhausen. *Herbs in the kitchen.*
(Melvina Afra Mendes de Araújo) 273
- Brigitte Aubert. *Death in the bush.* (Mirela Berger) 277

As transformações da literatura brasileira

Miriam L. de Azevedo
(Pensando o pensamento da 1920)

Artigos

PALAVRAS-CHAVE: literatura, transformação, Brasil

A literatura brasileira é um fenômeno complexo e multifacetado, que ao longo da história sofreu diversas transformações. Essas mudanças foram influenciadas por fatores sociais, políticos e culturais, refletindo a realidade e as aspirações da sociedade brasileira. O estudo dessas transformações é essencial para compreender a identidade literária do Brasil e seu papel na formação da cultura nacional.

É difícil encontrar o momento exato em que ocorreu a transformação literária, pois ela é um processo contínuo e gradual. No entanto, podemos identificar períodos de maior intensidade de mudanças, como o Romantismo, o Realismo e o Modernismo. Cada um desses movimentos trouxe contribuições importantes para a literatura brasileira, moldando-a e tornando-a única.

Portanto, a literatura brasileira é um produto de suas transformações, que ao longo do tempo foram moldadas por diversos fatores. Essas mudanças não apenas refletiram a realidade social e política do Brasil, mas também contribuíram para a formação de uma identidade literária própria. O estudo dessas transformações é essencial para compreender a literatura brasileira em sua totalidade e seu papel na cultura nacional.

As transformações da imagem fotográfica¹

Miriam Lifchitz Moreira Leite

(Pesquisadora aposentada da USP)

RESUMO: Em seus últimos anos de vida, Brassai examinou a vida, o pensamento e a técnica narrativa de Marcel Proust como uma gigantesca fotografia, com alterações reveladoras de perspectiva, ângulos e enquadramento. Diante de uma bibliografia eclética reunida desde 1978 sobre a Morte e o Morrer onde os autores estão em constante busca do tom capaz de exprimir o não ser, retomei o episódio da morte da Avó, em *A busca do tempo perdido*, como exemplo de metáforas e alusões fotográficas para exprimir o inexprimível.

PALAVRAS-CHAVE: morte, morrer, metáforas fotográficas, Proust, Brassai

A leitura de *A escrita ou a vida* de Jorge Semprun estabeleceu com maior clareza qual era o sentido da minha reunião de documentos, comunicações, poemas, romances e ensaios sobre a morte. Era a procura do tom para tratar dessa questão essencial, para a qual se encontraram tantos eufemismos e da qual não se consegue escapar, por mais que se tente.

É difícil encontrar o tom apropriado para recontar o indescritível, o inominável, o que não pode ser narrado. Somente alusões e metáforas permitem reviver a morte em seu processo, ao desvendar a sua espera.

Proust, que estabeleceu as ressonâncias entre as múltiplas formas do exercício do pensamento e da escritura, apreendeu, antes de Freud e de Roland Barthes, o tom metafórico para lidar com a espera ou com a negação da morte. O menino doentio, com acessos de asma, deixou de inquietar-se com a morte quando reconhe-

ceu, através da memória involuntária, que ficara insensível às vicissitudes do futuro² ao verificar que o único livro real a escrever já existe em cada um de nós – “o dever e a tarefa do escritor é traduzir esse livro”³.



Camera Work. Gertrude Käsebier.
The Picture-book, 1905.

Essa “tradução” vai surgindo com um profundo interesse por um mecanismo ainda não popularizado então, como a câmara fotográfica e pela apreensão de seu processo de trabalho, interesse que impregna a construção de toda a busca do

tempo perdido e também o desencadeamento em reflexões psicológicas de alguns episódios.

A visão fantástica e sutil da misteriosa criação que nos chega dos oito tomos proustianos, ao ser dissecada dessa forma, ameaça sucumbir como a mosca azul⁴, esvaindo o que foi vida, encanto, beleza e amor em destroços secos e mal delineados.

Contudo, a releitura pode recriar o mistério em outros termos, deslocando-o para transformações no tempo do dissecar analítico indevido de pensamentos, palavras, percepções de cidades, paisagens, pessoas, processos de reflexão e, fundamentalmente, de relações sociais e formas de comunicação.

Num mundo físico que nos chega através dos olhos, Proust lança mão de sinais e indícios de fenômenos invisíveis de “confidên-

cias involuntárias” que seriam expressões corporais e atos que, prescindindo das palavras, são perfeitamente captados pelos mais atentos ao nosso redor.

Uma autoconsciência alerta ao processo criador conduz o autor às metáforas fotográficas que acabam por explicitar tanto as relações interpessoais, quanto o processo fotográfico. É o caso da cena em que surpreende, num breve instante irreversível, a avó. “Foi como se assistisse bruscamente à própria ausência, como observador estranho, como fotógrafo que veio tirar uma chapa de lugares que nunca mais serão vistos, “pois a surpreendera entregue a pensamentos que não lhe revelaria, fora do perpétuo movimento de um sistema animado.

Em termos fotográficos é como se o Autor utilizasse simultaneamente duas objetivas – uma, voltada para o escritor e outra, para seu entorno, acrescentando às imagens aparentemente fixas, que vai captando, uma mobilidade constante⁵.

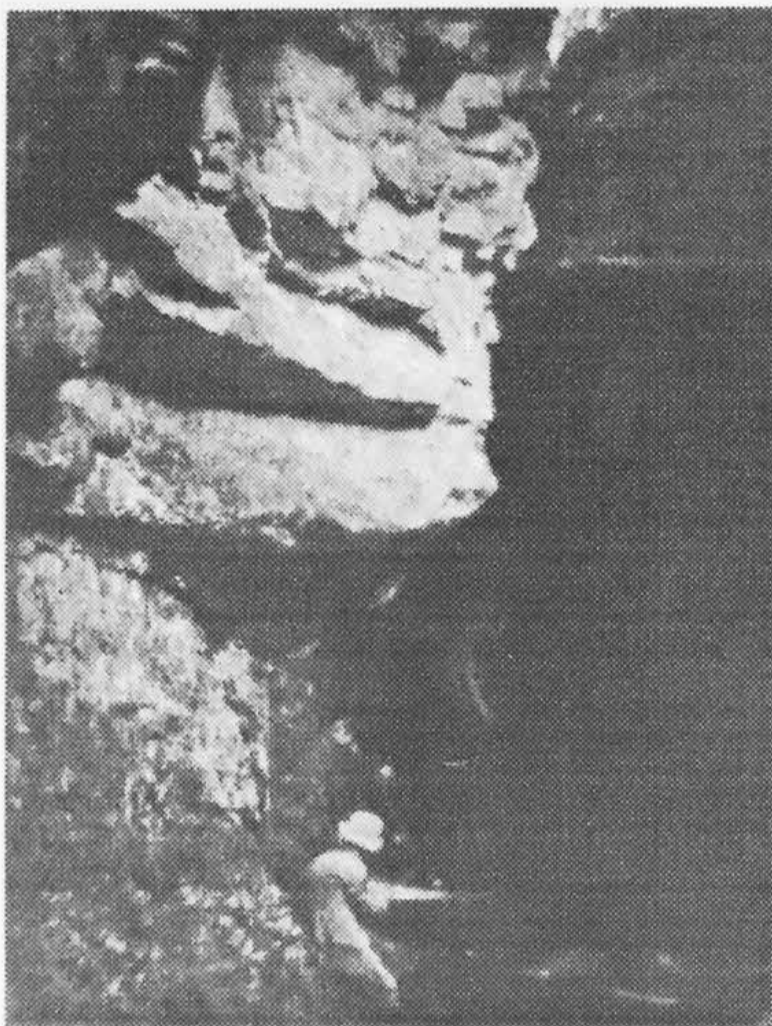
A essas sistematizações da imagem e da memória⁶ vieram se acrescentar as de Brassai⁷, tendo por epígrafe um trecho expressivo de À



Camera Work. Eugene Frank. Master Frank Jefferson, 1910.



Camera Work. Eduard Steichen. Portrait, 1903 p. 116.



Camera Work. J. Craig Annan
Man Sketching, 1910.

sombra das jovens em flor, em que Proust compara o retardamento do prazer à fotografia. Diante do ser amado tem-se unicamente os negativos que se revelarão mais tarde, depois do sujeito recolher-se à câmara escura interior, com entrada obstruída para os outros. A epígrafe é também alusiva à característica fotográfica da redução de três a duas dimensões como o beijo, que de algo com aspecto definido deixa surgir cem outros aspectos com perspectiva não menos legítima⁸.

O surgimento do “estado visível” das imagens latentes parece ter sido um elemento seminal da “tradução” proustiana que, como um destino traçado, recuperou o tempo e reduziu o temor da morte.

Brassaï aponta o uso da fotografia como acessório autopromocional, como desencadeador da reflexão psicológica e como *memento mori*, sem deixar de assinalar aspectos técnicos da fotografia, como nos segmentos sobre os sete socos de Saint Loup, numa abordagem de rua, ou o desejo de beijar as inúmeras faces de Albertine.

Nos diferentes episódios sobre a fotografia da avó, disseminados pelos oito tomos, podem ser encontrados elementos recorrentes e desdobráveis dos significados dos momentos visualizados e da profunda identificação do escritor com as possibilidades da grafia da luz – na contemplação inadvertida, já mencionada; na

construção e no desaparecimento da imagem pelo esquecimento ou pela saciedade da percepção; e através da reconstituição da memória. O tempo fotográfico recompõe o tempo da memória, alheio ao tempo cronológico. São instantâneos irregulares e arbitrários ligados e separados pelo esquecimento.

A visibilidade da imagem que vai surgindo na placa molhada, no interior da câmara escura, inspirou uma cascata de metáforas da maior fluência e transmissibilidade de emoções e percepções.

Como o esquecimento impossibilita a ligação ao momento presente, é a lembrança de sentimentos e percepções que vem oxigená-lo e dar-lhe novas dimensões. Numa vida de perpétua renovação, as lembranças se transformam, retardadas pela atenção, que determina e fixa o momento que deve mudar⁹. Uma palavra pronunciada ou um gesto feito em alguma época da vida, guarda reflexos de coisas que nada tinham a ver com eles (como a fotografia). Isolados da palavra e do gesto, esses reflexos resistem e permanecem dentro de vasos comunicantes que serão preenchidos de cores, odores e temperaturas diferentes, à medida que se transformam em sonhos, pensamentos e atmosferas¹⁰. Circunstâncias conjunturais continuam aderindo aos instantâneos e por isso permitem associações e evocações produtivas. O que vai ser esquecido é o que perdeu esses agregados circunstanciais despercebidos e que não podem ser transportados para o presente.



Camera Work.
Julia Margaret Cameron.
Ellen Terry, 1913.

Ao acreditar que as coisas se apresentam como são, as pessoas reproduzem a imagem imóvel, que a fotografia e a psicologia produzem de um mundo fragmentado e invertido, em uma de suas mil formas. É preciso completá-la por associações de idéias arbitrárias, criadoras de sugestões que deslocam as distâncias do tempo e rompem os apoios de um ser individual, idêntico e permanente.

A “tradução” de Proust reproduz uma tensão freqüente entre a análise racional e a visão mítica que Anatol Rosenfeld¹¹ aponta ao comentar *A morte em Veneza* de Visconti. Seria a tensão entre o aparelho fotográfico com sua objetiva fria e implacável, diante do vago mistério do mar, vivência da eternidade, do nada e da morte, para Thomas Mann.

Em papel tarjado de luto pesado e depois de luto aliviado, entre as cartas de Mme. Proust¹² a seu filho Marcel, no ano de 1890, encontra-se uma despedida exclamativa: “a fotografia me dá cada vez mais prazer!”

O papel tarjado era utilizado pelas famílias enlutadas em sua correspondência e desde a morte de Mme. Nathé Weil, falecida em 2 de janeiro de 1890, Mme Proust o utiliza. Elaborando o luto da mãe e incorporando inúmeros de seus traços e hábitos, Mme. Proust troca idéias com o filho sobre o processo fotográfico e os diferentes aspectos da fotografia. Um retrato que desagradou o filho, ela interpretou como sendo a pose e o sorriso forçado pelo fotógrafo, que acabava cansando os olhos, o que provocou um ríctus de preocupação¹³.

Durante o ano de 1890, mãe e filho compartilharam sofrimento e pensamentos sobre a avó, elaborando uma perda que seria transposta para *em busca do tempo perdido* em fragmentos que aparecem ao sabor da memória, em circunvoluções na câmara escura.

Essa transposição se inicia com a alegria com que a avó, que acompanhara o neto à praia de Balbec, dissera-lhe que seu amigo, o marquês de Saint Loup, queria fotografá-la. Descreve a irritação

crescente que experimentou diante do que considerou como uma infantilidade e faceirice inesperada em alguém modelar, que acreditava completamente desinteressada de tudo o que se referisse a si própria. Françoise, a criada da família que os acompanhava, partilhou dos preparativos para a projetada sessão fotográfica, ajudando a avó a compor-se, emprestando um chapéu para completar a euforia da ocasião.

Diante do aborrecimento do neto, a avó quase desistiu e perdeu a expressão alegre com que começara a embelezar-se¹⁴.

Ele evoca a primeira vez em que ouviu a voz da avó, através de um telefone, quando ficaram separados. O autor descobre, com o isolamento do som da fisionomia, a doçura e a tristeza daquela que ao sentir-se longe e infeliz, achava que podia abandonar-se à efusão de uma ternura que, por princípio de educadora, habitualmente ocultava¹⁵. Lembrando ainda que a opinião que temos uns dos outros, as relações de amizade, de família, só são fixas na aparência e na verdade são móveis como o mar, não conseguia ver esse ente querido fora de um sistema dinâmico¹⁶.

Mais adiante¹⁷, o escritor apresenta a contemplação da fotografia, como culto da imagem e fixação da lembrança. Terminara por não ver mais o retrato da avó, tirado por Saint Loup, por força de tanto tê-lo contemplado. É então que Françoise lhe revela que a pobre Madame estava muito doente quando o Marquês a fotografara, tinha ausências freqüentes, mas não queria preocupar o neto.



Camera Work. George H. Seeley
The White Screen, 1910



Camera Work. Eduard Steichen
Poster Lady, 1906.

Mais de um ano após o enterro, somente naquele momento o neto tomou consciência da morte, e voltaram-lhe as lembranças involuntárias da realidade viva, pois como “os mortos só continuam a existir em nós, é em nós que podemos captá-los, quando nos obstinamos em lembrar os golpes que lhes infringimos”¹⁸.

A avó, que nunca tirara outra fotografia antes, pedira escondido a Saint Loup que a fizesse para deixá-la ao neto.

Naquela fotografia, este acabara vendo uma estranha¹⁹.

Ao mesmo tempo que desejava que o neto tivesse um retrato seu, pois sentia que se aproximava da morte, não era uma decisão fácil, pois desejava parecer bem e estava se achando muito feia e também, por que o neto lhe pareceu aborrecido e mostrou-se irônico ao vê-la preparar-se para posar.

Às revelações da velha criada vieram juntar-se as do gerente do hotel, que confirmaram o mau estado de saúde da avó, e seu desejo de ocultá-lo do neto e da filha, mantendo o bom humor e tentando parecer bem disposta.

O retrato acabou ampliado pelas circunstâncias de sua construção e passou a torturar o neto, ao relembrar de seu comportamento, enquanto a avó estava sofrendo. Agora, ele é que sofria intensamente diante do retrato.

O movimento do semi-esquecimento para a lembrança viva e dolorosa é intermediada pela fotografia, que ora torna-se invisí-

vel pela constância da percepção, ora ganha contornos nítidos e chega a sair da moldura e se alastrar para três dimensões através da evocação intensa, de quem a contempla.

Agora mostravam a avó “tão elegante e serena sob o chapéu que escondia um pouco o rosto, menos infeliz e melhor do que a havia imaginado. E contudo, as faces tinham uma expressão especial”. . . “como a de um animal que se sentisse escolhido para ser sacrificado, um ar sombrio inconscientemente trágico, que me escapara, mas que impedia que Mamãe olhasse para essa fotografia. Parecia-lhe menos sua mãe que um retrato de sua doença, do mal que a doença infligira à fisionomia brutalmente inchada de minha avó”²⁰.

Ao utilizar o processo fotográfico como metáfora, Proust desvendou simultaneamente a ambigüidade da reprodução fotográfica e a polissemia de uma forma literária capaz de atingir os leitores em diferentes níveis da percepção e das emoções.

A imagem, ora velada pelo esquecimento, ora revelada por novas lembranças ou pela memória alheia, passa de invisível a visível. O longo e árduo trabalho com os paradoxos do visível²¹, que conserva uma profundidade abaixo da superfície, vai descobrindo com auxílio das metáforas fotográficas, as diferentes camadas, as ausências e as lacunas, além de envolver a sensibilidade de quem está olhando.

E como no processo fotográfico, os processos psicológico e social das personagens, fluem das imagens visíveis e nítidas dos seres em movimento constante para as imagens amareladas ou ocultadas pelo esquecimento ou pela morte. Bem como nas palavras de Fernando Pessoa.

*O perene é um Desejo e o eterno Ilusão.
Tudo quanto vive, vive porque muda,
Muda porque passa, e porque passa,
morre.*

Fotografias Alusivas

ANNAN, J. C.

1904 Frau Mathasius. Photogravure 20.7 x 15.6, p.184.

1910 Man Sketching. Photogravure 20.7 x 15.9 cm, p.535.

CAMERON, J. M.

1913 Ellen Terry, at the age of sixteen. Photogravure 15.5 cm diameter, p.687.

KASEBIER, G.

1905 Portrait – Mis Minnie Ashley. Photogravure 21.5 x 16.7 cm, p.213.

KERNOCHAN, M. R.

1909 Ponte Vecchio – Florence. Photogravure. Photogravure 21.6 x 16 cm., p.482.

KUEHN, H.

1911 Portrait – Meine Mutter. Photogravure 19.8 x 14.7, p.543.

SEELEY, G. H.

1910 The Artist. Photogravure 20.1 x 15.8 cm p.491.

STEICHEN, E. J.

1903 Portrait. Half tone reproduction. 16.9 x 13.2 cm. p.116.

1906 Poster Lady. Photogravure 17.7 x 16 cm, p.302.

1913 Venice. Photogravure 16.5 x 19.9 cm.p.723.

STIEGLITZ, A.

1903 The Street – Design for a Poster. Photogravure 17.6 x 13.3 cm. p.137

WHITE, C. H.

1908 Portrait – Mrs. Clarence H. White. Photogravure 20.6 x 15.7 cm, p.417.

Notas

- 1 Esta é uma segunda versão do artigo *Metáforas Fotográficas* que deverá ser publicado na revista HISTÓRIA - CIÊNCIAS - SAÚDE (Manguinhos), escrita após leitura no Laboratório de Imagem e Som em Antropologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, incorporando as sugestões recebidas.
- 2 Proust. *Le Temps Retrouvé*, 2, p. 14.
- 3 Op. cit., p. 41.
- 4 Machado de Assis, "A Mosca Azul", in: *Obra Completa*, V. III, p.166-8.
- 5 Moreira Leite, 1997, "Imagem e Memória".
- 6 Brassäi. *Marcel Proust sous L'Empire de la Photographie*, 1998.
- 7 Proust. *Le côté de Guermantes*, t. 2, 364-5.
- 8 Proust. *Albertine Diparue*, 2, 63-4.
- 9 Proust. *Le Temps Retrouvé*, 2, p. 12.
- 10 Rosenfeld. *Thomas Mann*, p. 170-90.
- 11 Proust. *Correspondance avec sa Mère*, p. 39.
- 12 Op. cit, p. 31.
- 13 Proust. *À l'ombre des Jeunes Filles en Fleur*, t. 2, 32-3.
- 14 *Le Côté de Guermantes*, 1, p.130.
- 15 Op. cit., p. 204.
- 16 *Sodome et Gomorrhe*, 2, p. 1.
- 17 Op. cit., p. 177 e 181.
- 18 Op. cit., p. 204.
- 19 Op. cit., 2, 208-9.

20 Merleau-Ponty. *Le visible et l'invisible*, p. 179.

21 Merleau-Ponty. *Le visible et l'invisible*, p. 179.

Bibliografia

BRASSAÏ

1998 *Marcel Proust sous l'empire de la photographie*, Paris, Gallimard.

FREUD, S.

1968 Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte, in V. II *Obras Completas*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, v.2, pp.1094-1108.

MACHADO DE ASSIS, J. M.

1959 *Obra completa*, Rio de Janeiro, Aguilar, 3 vols.

MERLEAU-PONTY, M.

1964 *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard.

PROUST, M.

1919-26 *À la Recherche du Temps Perdu*. VIII tomos. Paris: Gallimard.

SEMPRUN, J.

1995 *A escrita ou a vida*, trad. de Rosa Freire d'Aquiar, São Paulo, Companhia das Letras.

STIEGLITZ, A.

1997 *Camera Work. (The Complete Illustrations 1903/1917)*, Köln: Taschen.

ROSENFELD, A.

1994 *Thomas Mann*, São Paulo, Perspectiva/EDUSP; Campinas, Editora da Unicamp.

Tempo e espaço entre os *Essais de Marcel Proust*

Mônica Silva

Coordenadora do Departamento de Antropologia

RESUMO: Nos últimos anos, Brassai examinou a vida, o pensamento e a técnica narrativa em *Obras de Marcel Proust* como uma fotografia gigante, com revelações de mudanças de perspectiva, ângulos e quadros de referência. Diante de uma bibliografia eclética sobre a morte e o morrer, onde os autores estão constantemente buscando a maneira adequada de expressar o não ser, escolhi a morte da avó, em *A busca do tempo perdido* como única maneira de expressar-se por meio de metáforas e alusões fotográficas.

ABSTRACT: In his last years, Brassai examined life, thought and narrative technique in *Marcel Proust Works* as a gigantesque photo, with revealing changes of perspective, angles and frames of reference. In front of an eclectic bibliography about Death and Dying, where the authors are constantly searching for the adequate way to express not being, I choose the grandmother death, in *A busca do tempo perdido* as unique in his way to express himself by photographic metaphors and alusions.

KEY-WORDS: death, die, photographic metaphor, Proust, Brassai

Aceito para publicação em novembro de 1998.

Tempo e espaço entre os Enawene Nawe¹

Márcio Silva

(Professor do Departamento de Antropologia – USP)

RESUMO: Com base na observação das práticas econômicas e cerimoniais desenvolvidas por um povo aruak da Amazônia meridional, os Enawene Nawe, o presente artigo propõe um modelo tentativo da organização do tempo e espaço sociais. Procuro argumentar que tais práticas devem ser entendidas em um contexto sócio-cosmológico mais amplo, que funda e organiza a sociabilidade.

PALAVRAS-CHAVE: ritual, economia, povo Enawene Nawe, Aruak

Este artigo tem por objetivo formular um primeiro modelo interpretativo do tempo e espaço social, em um povo de língua aruak da Amazônia meridional brasileira, os Enawene Nawe, a partir da observação de suas práticas cerimoniais e econômicas. Trata-se, em resumo, de um exercício etnográfico que pretende retomar uma questão clássica na Etnologia Sul Americana, que tem como marco um simpósio dedicado inteiramente ao assunto, organizado por Joanna Overing, em 1976², favorecendo, nos anos seguintes, a formulação das primeiras sínteses sobre a questão. Este artigo não visa, contudo, retomar o tema de uma perspectiva comparativa, mas sim oferecer uma contribuição ao *corpus* etnográfico da região, a partir do exame de um caso particular.

Como será possível observar, a vida cerimonial e os ciclos de produção oferecem acessos privilegiados às classificações sócio-cosmológicas, políticas e institucionais deste povo, que fundam o espaço e tempo social. Convém alertar, porém, que uma etnografia detalhada de tais experiências da vida cotidiana evidentemente não

caberia em um único artigo. Devemos nos contentar aqui com os seus contornos gerais. Além disso, é preciso assinalar que, embora a análise apresentada não tenha, como dissemos, qualquer intuito comparativo, o material enawene nawe apresenta em vários momentos um indisfarçável ar de família com a paisagem alto-xinguana, com os povos jê-bororo e, em especial, com os aruak do noroeste amazônico e os Jivaro da Amazônia Equatoriana. Neste sentido, fenômenos aqui observados, como a projeção dos laços sociológicos de consangüinidade e afinidade sobre a natureza e seus agentes, evocam imediatamente análises como as de Descola (1987) e Journet (1988). Por outro lado, a caracterização das práticas econômicas e cerimoniais como os dois lados de uma mesma moeda – juntas definindo mecanismos de troca que organizam a sociabilidade –, revela uma diferença importante entre o caso enawene-nawe e outros verificados na Amazônia meridional, como por exemplo o apinayé, estudado por Da Matta (1976). Recordemos: entre este povo jê setentrional, os contrastes estruturais entre o público e o privado estabelecem uma separação radical entre o mundo cerimonial e o mundo doméstico, em que se desenvolvem as atividades econômicas. A consideração desses contrapontos etnográficos será objeto de um próximo artigo.

O problema

Os Enawene Nawe habitam uma região de transição entre o cerrado e a floresta equatorial, ocupando uma área de aproximadamente 740 mil hectares, localizada no vale do rio Juruena, formador do rio Tapajós, na porção noroeste do Estado de Mato Grosso, Brasil. Neste território predominam relevos dissecados e escarpas erosivas, com algumas superfícies de rochas segmentares em áreas bem restritas e dispersas. Esta área é coberta por uma vegetação

variada, com regiões de cerrado, de floresta tropical e de contato entre esses dois tipos. O cerrado, dominante nos extensos planaltos dissecados pelos cursos d'água formadores do vale do rio Juarena, corresponde a um conjunto de formações herbáceas da zona neotropical, intercaladas por florestas-de-galeria. A floresta tropical é do tipo estacional semidecídua, compreendendo duas formações vegetais de fisionomias distintas: floresta aluvial e floresta submontana. A região de contato cerrado / floresta-estacional apresenta uma composição florística mista. O clima define duas estações muito bem marcadas, uma chuvosa, durante os meses de outubro a março, e outra seca, entre abril e setembro. Segundo a EMPAER-MT/Brasnorte, a precipitação na região tem sido sempre superior a 60 mm durante a estação chuvosa, com pico de 131 mm em março, e sempre inferior à 60 mm durante a estação seca, com pico de 0 mm em julho e agosto. A região possui uma vasta rede hidrográfica, além de inúmeras lagoas marginais e áreas alagáveis. A malha fluvial, orientada na direção nordeste, apresenta águas límpidas e de baixa turbidez.

Em resumo, o território enawene nawe localiza-se em uma área onde predominam solos e águas relativamente pobres em nutrientes. Neste cenário, a economia enawene nawe se baseia fundamentalmente nas culturas de mandioca e de milho e na atividade pesqueira. Embora a região apresente condições aparentemente bastante favoráveis à caça de mamíferos e aves de médio e grande porte, intensivamente praticada em regiões adjacentes pelos povos indígenas Rikbatsa, Mĩnkĩ, Nambiquara e Cinta Larga, os peixes correspondem à quase totalidade das fontes de proteína animal da dieta enawene nawe, eventualmente complementada por alguns insetos. Além disso, diferentemente da grande maioria dos povos do mundo, os Enawene Nawe não consomem água *in natura*, recurso abundante nesta região de muitas nascentes.

Os Enawene Nawe desenvolveram a seguinte explicação para a paisagem natural. Em tempos remotos, afirmam, a superfície terrestre era absolutamente plana e sem qualquer vegetação. No meio deste cenário, havia uma única árvore gigantesca (*atahixuane*), uma árvore de milhares de árvores de todas as espécies. Um dia, um herói chamado *Wadare*, ajudado por outros Enawene Nawe, decidiu derrubá-la a golpes de machado. Com o impacto provocado pela queda desta árvore descomunal, surgiram os leitos dos rios e as ondulações no relevo. A queda permitiu ainda o surgimento da cobertura vegetal. Os Enawene-Nawe ocupam desde então uma região de cabeceiras, onde os rios não são muito largos. No plano horizontal, à proporção que se afasta desta região, os rios vão se tornando cada vez mais caudalosos e as águas ocupam um espaço na superfície cada vez maior, até dominar a paisagem completamente. No plano vertical, esta se situa entre um patamar cósmico subterrâneo, povoado por espíritos predadores (os *yakairiti*), e um celeste, onde moram seus espíritos ancestrais (os *enorenawe*). Estes três mundos correspondem a esferas de sociabilidade distintas mas, como veremos, inextricavelmente imbricadas.

As atividades de manejo dos recursos “naturais” e “sobrenaturais” – as práticas econômicas e a vida cerimonial – só podem ser adequadamente observadas tendo em vista este quadro de referências nativo. Ao longo do ano, os Enawene Nawe definem duas estações econômico-cerimoniais distintas. Uma delas é marcada pelas interações entre os Enawene Nawe e os espíritos do patamar subterrâneo, englobando os períodos de cheia, vazante e seca do ciclo hidrológico; outra é voltada para as suas relações com os espíritos do patamar celeste, durante o período de enchente. Cada uma dessas “estações” se desdobra, por sua vez, em duas fases distintas: a estação dos espíritos subterrâneos é constituída pelos períodos dos rituais *yākwa* e *lerohĩ*; a dos espíritos celestes, pelos períodos dos rituais *saluma* e *kateokõ*.

Em linhas gerais, as práticas econômicas e cerimoniais são encadeadas da seguinte maneira no ciclo anual: no início da estação seca, os Enawene Nawe promovem o plantio de mandioca e de milho, seguido de uma breve cerimônia do *lerohĩ*. Partem então para as pescarias do *lerohĩ*, praticadas nas calhas dos rios e em lagoas marginais, seguidas por um período longo e complementar do ritual do *lerohĩ*, que se estende até o fim da estação seca. Com o início das chuvas, realizam uma breve cerimônia do *saluma*, seguida de uma nova expedição de pesca e coleta de mel e, finalmente, de um período longo e complementar daquele ritual. De dois em dois anos, as mulheres (Enawenero Nawe) realizam o ritual do *kateokõ*. O ritual do *kateokõ* marca o início de um ciclo bienal econômico-cerimonial, como veremos adiante. Com o fim do *saluma / kateokõ*, ocorre a temporada dos jogo de bola (*haira*), imediatamente seguida de um breve período da cerimônia do *yãkwa*, que se prolonga até organização das grandes expedições de pesca. O retorno das expedições é seguido do período longo e complementar do ritual do *yãkwa*, que se estende até o plantio de mandioca e de milho, quando tudo se repete.

Segundo os Enawene Nawe, as fases do ciclo cerimonial são distintas mas encadeadas, uma vez que *saluma* é marido de *kateokõ* que, por sua vez, tem dois irmãos mais novos, o caçula, *yãkwa* e o do meio, *lerohĩ*. Os Enawene Nawe se concebem como descendentes de *Saluma* e *Kateokõ*, sendo os espíritos celestes por eles representados como seus avós-ancestrais. Enquanto isso, *Yãkwa* e *Lerohĩ* são os “Outros”, afins ligados a *Saluma* por *Kateokõ*. Dessa forma, uma curiosa versão nativa do átomo lévi-straussiano emerge como estrutura subjacente aos processos nativos de definição de identidades e de alteridades coletivas.

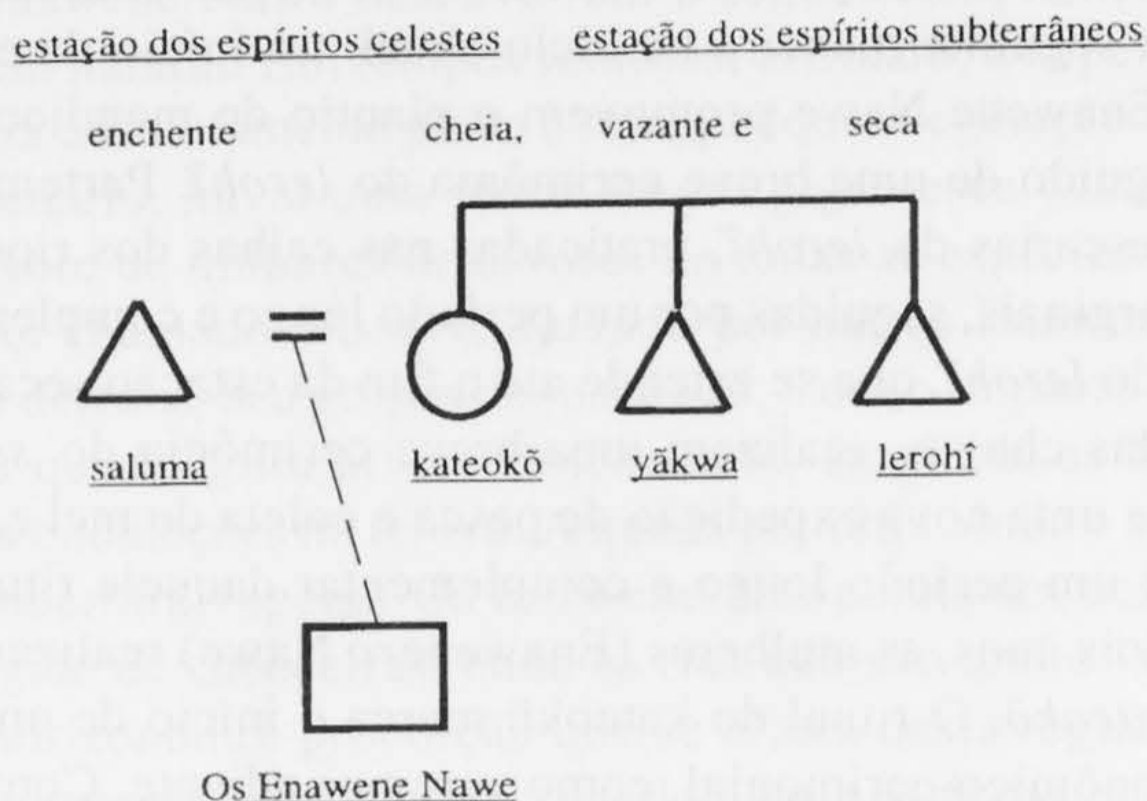


Figura 1: O átomo sócio-cosmológico.

O esquema nativo (estrutura “estruturante”) remete diretamente a um conjunto de classificações institucionais e políticas, definindo uma base “sociológica”, elaboradamente estruturada, como veremos abaixo.

Urbi ...

Os enawene nawe contam com uma população de menos de trezentos indivíduos³, vivendo em uma única aldeia localizada na porção noroeste do território. Esta população se concentra em uma única área de residência. A aldeia (*hotaikiti*) e as áreas cultivadas circundantes (*masenekwa*) se definem como espaços propriamente humanos, diante da mata (*kaira*), por onde vagam as sombras dos mortos (*dakuti*) e transitam os temíveis espíritos subterrâneos (*yakairiti*), donos dos recursos naturais e das doenças. Os Enawene Nawe nomeiam suas aldeias com a designação de algum curso

d'água, seguida do sufixo de lugar *-kwa*. A construção de uma nova aldeia tende a ocorrer em intervalos de aproximadamente dez anos⁴. A aldeia atual, *Matokodakwa*, foi erguida em 1993. O esgotamento dos solos em seus arredores, somado ao acúmulo de defuntos enterrados sob o chão das casas – o que atrai perigosamente os espectros sinistros dos mortos –, foram as razões alegadas para a mudança de local da aldeia⁵.

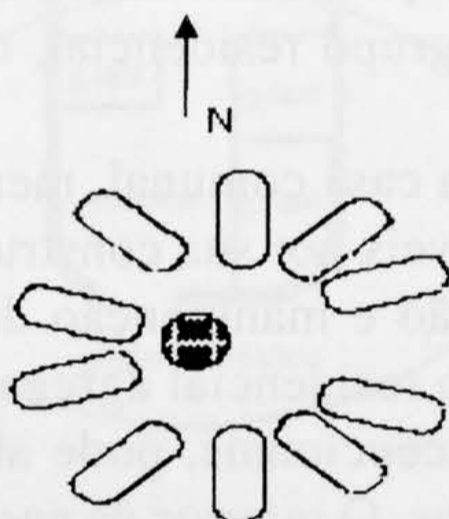


Figura 2: Croquis da aldeia enawene nawe.

O espaço aldeão define uma área residencial composta por dez casas comunais retangulares (*hakolo*), dispostas em círculo, e por um pátio central (*wetekokwa*, lit. “lugar do fora”) local em que se situa a casa-dos-clãs (*haiti*), onde são guardadas as flautas utilizadas no cerimonial dedicado aos espíritos subterrâneos. Este cenário evoca, em seus traços gerais, as aldeias alto-xinguanas, diferindo apenas na disposição das casas comunais, que obedecem a um padrão radial e não perimetral. Construída com uma técnica arquitetônica especial, que a torna muito mais resistente que as residências, a casa dos clãs se distingue ainda das demais edificações da aldeia por seu formato cônico, além de sua localização central⁶. Nesta casa moram as legiões de espíritos dos clãs, repre-

sentados por suas flautas. Da aldeia, parte, no rumo leste, o “caminho dos clãs” (*yākwa awiti*).

O espaço aldeão é circundado por pequenos cursos d’água, por locais reservados às necessidades fisiológicas e por áreas de cultivo. As roças de mandioca (*ketekwa*) estão localizadas em um raio de aproximadamente três quilômetros da aldeia, as de milho (*koretokwa*), em um raio de aproximadamente trinta⁷. Os Enawene Nawe organizam o espaço aldeão e seus arredores com base nas seguintes unidades: o grupo residencial, o grupo doméstico e o grupo familiar.

Os habitantes de uma casa comunal, membros de um grupo residencial, são responsáveis por sua construção e pelos constantes cuidados de conservação e manutenção deste espaço. Mais frequentemente, um grupo residencial agrega dois a três grupos domésticos. Em casos excepcionais, pode abrigar mais de três ou apenas um desses grupos. O interior da casa é dividido em seções residenciais, separadas por áreas de circulação comuns. Cada seção é ocupada por um grupo doméstico, que aí organiza as repartições familiares, a cozinha e a despensa. Cada grupo doméstico cultiva uma ou mais roças de milho e organiza grandes expedições de coleta de frutos silvestres. As repartições familiares correspondem a pequenos espaços normalmente cercados por paredes de palha onde um casal e seus filhos solteiros se reúnem à noite em torno de uma fogueira. Este pequeno grupo familiar mantém uma roça de mandioca, de meio hectare aproximadamente, e periodicamente promove a coleta de insetos comestíveis e a pesca em pequena escala.

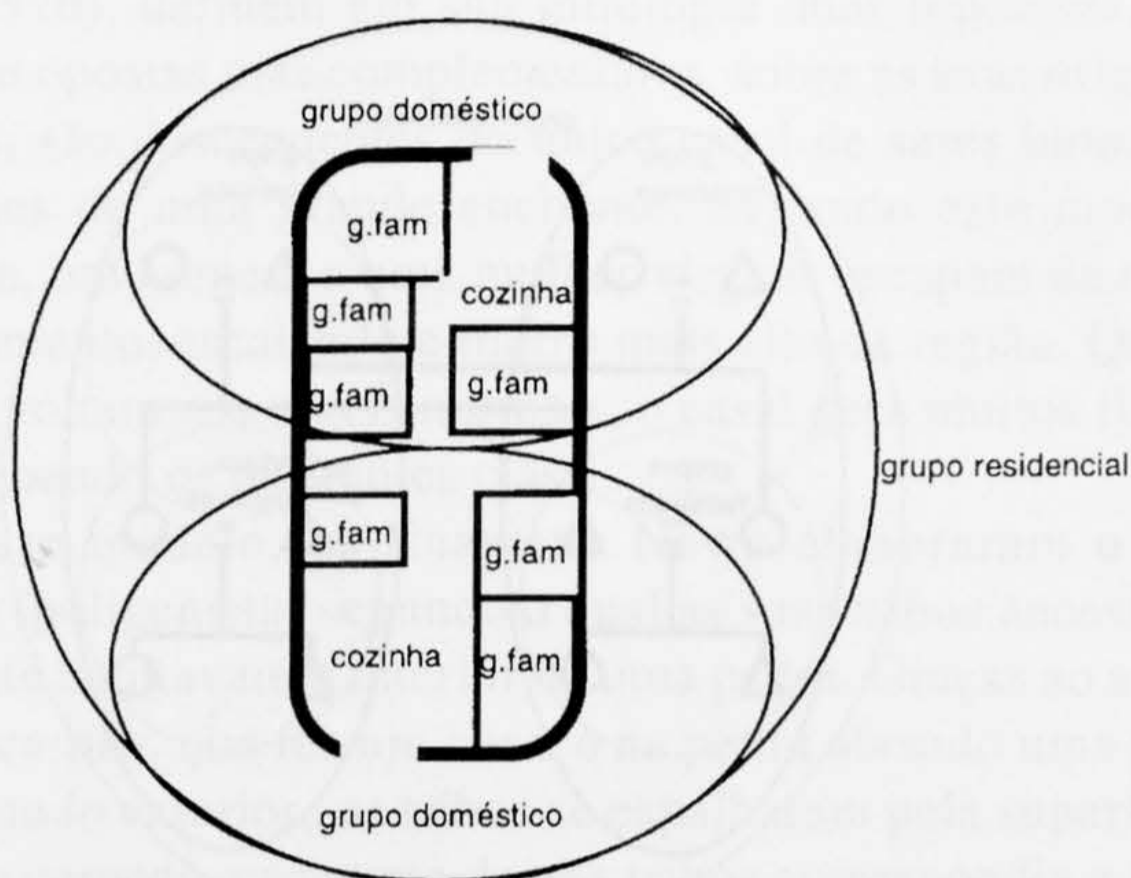


Figura 3: Croquis de uma casa comunal com duas seções domésticas, segmentadas por vez em compartimentos familiares (g.fam).

Em resumo, um grupo familiar tem como núcleo a relação de casamento. Nestes grupos, os homens são responsáveis pelo provimento de lenha, pela derrubada, queimada e plantio, enquanto as mulheres praticam a limpeza periódica das áreas cultivadas, a colheita e o processamento do alimento. O grupo doméstico (um agregado de grupos familiares) tem como nexos as relações entre sogro e genros e entre mãe e filhas. Esta unidade, fundada na uxorilocalidade e no serviço da noiva, é responsável por uma cozinha comunal e pelas roças de milho, onde o trabalho é dividido segundo padrões idênticos aos do grupo familiar. O grupo residencial (um agregado de grupos domésticos, reunidos em uma casa) repousa sobre a relação entre homens e mulheres “co-sogros” entre si (*natunawene*), isto é, unidos pelo casamento de seus filhos.

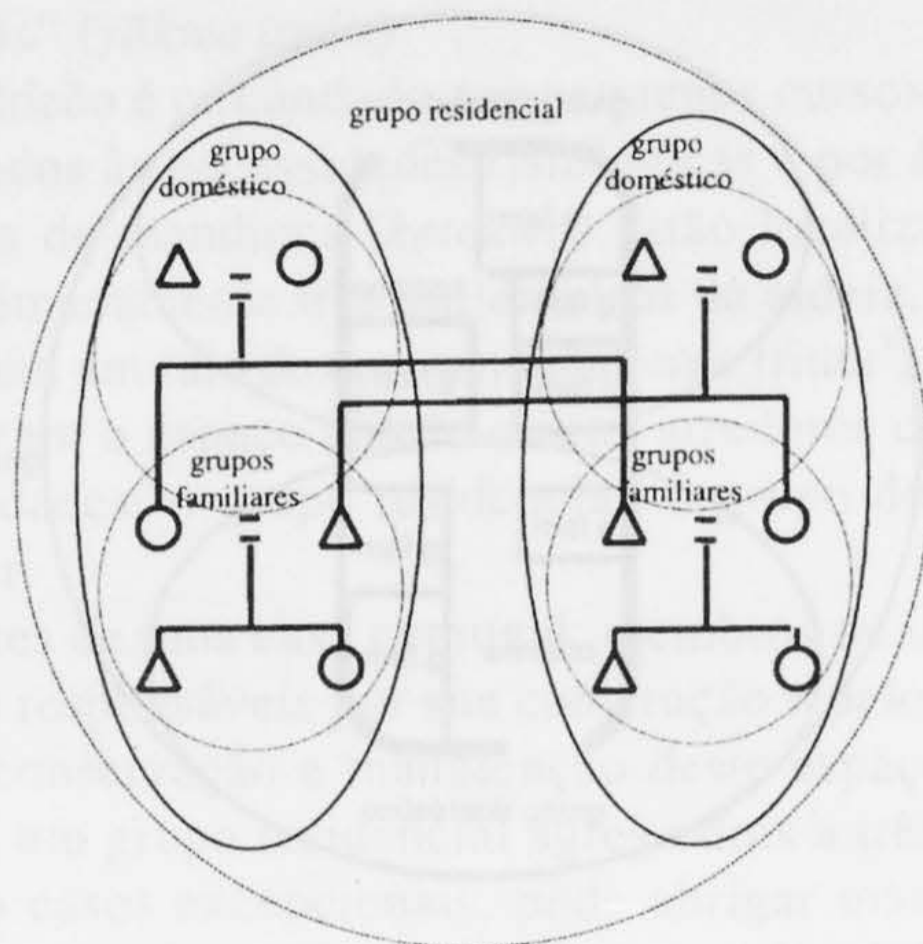


Figura 4: O grupo residencial e seus termos constitutivos.

Além dos grupos residenciais, grupos domésticos e grupos familiares – respectivamente, os habitantes de uma casa, os moradores de uma seção de uma casa e os de uma de suas repartições –, os Enawene Nawe se dividem em clãs (*yākwa*), grupos exogâmicos patrilineares, nomeados e dispersos pela regra de uxorilocalidade. São eles: *kailore* (KL), *aweresese* (AW), *kawekwarese* (KK), *mairoete* (MR), *anihiare* (AH), *lolahese* (LH), *maolokori* (ML), *kawinariri* (KN), *kaholase* (KH) e *atosairi* (AT), este último extinto. O sistema clânico está na base de uma das hipóteses de emergência do *socius*, como veremos a seguir. Os mitos de origem trazem ainda novos elementos para a compreensão das noções de tempo e espaço, objetos deste artigo.

Os Erawene Nawe, de maneira muito semelhante aos Bororo (Crocker, 1976), definem em sua mitologia duas hipóteses, em certo sentido opostas mas complementares, sobre as suas origens. Numa delas, são descendentes do único casal de seres humanos sobreviventes de uma grande enchente. Segundo este modelo monogenista, um homem e uma mulher virgens escapam da morte por afogamento, escalando o morro mais alto da região. Quando as águas voltam aos níveis normais, o casal gera muitos filhos e filhas, povoando os diferentes clãs.

Além desse modelo, os Erawene Nawe elaboraram o seu contraponto (poligenista) segundo o qual as suas tribos ancestrais originalmente habitavam o interior de uma pedra. Graças ao auxílio de um pica-pau, que fez um buraco na pedra abrindo uma passagem ao mundo exterior, as tribos se espalharam pela superfície da terra⁸. No começo, cada uma dessas tribos correspondia a uma comunidade endogâmica, notadamente marcada pela prática do casamento avuncular. Essas tribos, diferentes umas das outras, se apresentavam invariavelmente como culturas incompletas ou defeituosas. Em uma dessas, por exemplo, todos os seus objetos eram de palha de buriti, em outra os homens não portavam o enfeite peniano, em outra ainda as aves eram o único alimento consumido.

Uma série de catástrofes, provocadas pela ação dos espíritos subterrâneos, sob a forma de ataques de onças, monstros aquáticos, tribos inimigas, epidemias etc., quase as dizimou totalmente. Os poucos sobreviventes dessas tribos, guiados pelos espíritos celestes e subterrâneos de seus respectivos clãs, foram um por um se dirigindo a uma determinada aldeia, a dos formadores do *aweresese*, um dos clãs principais. À proporção que chegavam, dirigiam-se à casa-dos-clãs onde depositavam suas flautas em uma determinada posição, que, segundo os Erawene Nawe, se mantém idêntica até hoje⁹. Uma vez reunidos, os remanescentes de cada uma dessas tribos se envergonharam de algumas de suas

idiossincrasias culturais e ensinaram uns aos outros os seus bons costumes. Assim, por exemplo, os *anihiare* aprenderam (com os outros) a não comer mais carne de caça, mas ensinaram (aos outros) a usar o estojo peniano, e assim por diante. Os Enawene Nawe “históricos”, isto é, tornados idênticos aos atuais, depois da reunião das tribos e das flautas dos clãs em uma aldeia circular, apreendem assim o seu universo cultural como uma combinação de bom gosto de tradições distintas originárias do tempo dos Enawene Nawe “míticos”, literalmente os que saíram (da idade) da pedra¹⁰. E desde então não se casa no próprio clã.

Curiosamente, os clãs não correspondem a unidades equistatuárias. Ao contrário, o sistema define dois níveis hierárquicos distintos, um deles composto pelos clãs principais (*aõre*)¹¹ e o outro por clãs adventícios (*kahene*)¹². O clã corresponde a uma unidade espacialmente dispersa pela uxorilocalidade, responsável pela grande roça de mandioca que abastece os banquetes rituais, e tem como esteio a relação entre pais (F) e filhos (S,D) ou entre irmãos de ambos os sexos, oferecedores de mingau e sal durante as cerimônias que tematizam as relações entre os Enawene-Nawe e os espíritos subterrâneos, sobre as quais voltaremos a seguir.

Os clãs são compostos não só por pessoas, mas também por legiões de espíritos subterrâneos e espíritos celestes, todos associados a conjuntos de flautas. Além de corresponderem a unidades exogâmicas *strictu senso*, os clãs desempenham funções econômicas e cerimoniais igualmente básicas. Obedecendo um rigoroso sistema de rodízio, um ou mais clãs de cada vez permanece na aldeia por um período de dois anos, durante a estação dos espíritos subterrâneos – são os anfitriões (*hari-kare*), produzindo uma grande quantidade de alimentos de origem vegetal, que serão trocados por peixes defumados, capturados pelos homens dos demais clãs, que partem em expedições que podem durar dois meses ou mais.

Finalmente, os clãs, responsáveis pelas grandes roças de mandioca que abastecem os banquetes rituais, quando desempenham o papel de anfitriões, se definem como os oferecedores de mingau e sal e mantenedores das fogueiras noturnas acesas no pátio, durante as cerimônias que tematizam as relações entre os Enawene Nawe e os espíritos subterrâneos. Os anfitriões se representam como indivíduos ligados uns aos outros por uma ficção de consangüinidade, correspondendo portanto a grupos da mesma natureza que seus termos constitutivos, os clãs. Apenas os clãs principais obedecem um princípio de rodízio que define uma ordem estrita de clãs anfitriões, uma vez que seus espíritos constitutivos, ao contrário do que acontece com o de alguns clãs adventícios, são muito ciumentos e sovinas. Na última década, os clãs se associaram precisamente da seguinte maneira:

clã principal (<u>aõre</u>)	/	clã adventício (<u>kahene</u>)	anos
<u>mairoete</u> (MR)	e	<u>kawinariri</u> (KN)	88/89
<u>aweresese</u> (AW)	e	<u>lolahese</u> (LH)	90/91
<u>kawekwarese</u> (KK)	e	<u>maolokori</u> (ML)	92/93
<u>anihiare</u> (AH)	e	<u>kaholase</u> (KH)	94/95
<u>kailore</u> (KL)		-	96/97
<u>mairoete</u> (MR)	e	<u>kawinariri</u> (KN), <u>lolahese</u> (LH),	98/99

Tabela 1: O rodízio dos clãs na posição de anfitriões.

No biênio subsequente, 00/01, certamente encontraremos o clã *aweresese*, sozinho ou acompanhado de algum clã adventício, desempenhando o papel de anfitrião (*harikare*), e assim por diante.

Se as atividades econômicas definem ciclos anuais e a seqüência de rituais prevê um intervalo de dois anos de duração, o conjunto de responsabilidades produtivas e cerimoniais de um grupo de anfitriões corresponde a um ciclo de seis anos. Os futuros anfitriões devem, com dois anos de antecedência, providenciar o cultivo de uma grande roça de mandioca, que irá permitir o oferecimento de mingau durante as cerimônias que se estendem por semanas a fio. No primeiro ano, roçam, derrubam e queimam uma área da floresta; no segundo, voltam a roçar, queimam novamente o terreno e plantam os tubérculos. Ainda nesses dois anos preparatórios, os futuros anfitriões são os “líderes das expedições de pesca” (*ikineo*) durante a estação ritual dos espíritos celestes. Nos dois anos em que são anfitriões, promovem duas colheitas anuais, uma para o *yākwa*, outra para o *lerohĩ*, seguidas do processamento e distribuição dos alimentos durante as cerimônias praticamente diárias em alguns períodos. No último biênio, desincumbidos das roças, são “líderes das expedições de pesca” (*honeregaiti*) durante a estação ritual dos espíritos subterrâneos. Dessa forma, se cada clã desempenha, um após o outro, essas funções econômicas e cerimoniais, o modelo depende da atuação simultânea de no mínimo três clãs principais para se por em movimento.

A posição em que são guardadas as flautas cerimoniais do clã, definidas no início do “tempo histórico”, tem conseqüências importantes para o padrão de residência, atuando na direção inversa da regra de uxorilocalidade, que provoca a dispersão dos membros do clã patrilinear. Isto porque, afirmam os Enawene Nawe, o *senior* de mais prestígio de cada uma dessas unidades deve morar em frente às flautas de seu clã. A construção de uma nova aldeia favorece remanejamentos residenciais sempre nesse sentido, permitindo que o grupo familiar do qual faz parte o membro mais proeminente de cada clã restaure o que um dia a regra de residência alterou, e a senilidade ou morte do sogro passou a permitir.

Isto faz com que os Enawene Nawe associem no modelo nativo as casas comunais aos clãs, o que parece, à primeira vista, um contra-senso. Como sabemos, a associação entre um grupo de descendência e um local de residência (uma casa ou uma seção da aldeia, por exemplo) é de certa forma trivial em sistemas harmônicos: é o que se verifica, por exemplo, entre os Bororo, matrilineares e matrilocais, ou entre os Tukano, patrilineares e patrilocais, mas nunca em sistemas desarmônicos como o dos enawene nawe, em que a regra de residência provoca inevitavelmente (mas, como vimos, não irremediavelmente) a dispersão do grupo exogâmico. Portanto, de uma perspectiva sincrônica, a distribuição da população enawene nawe na aldeia corresponde a uma síntese de fatores de duas ordens distintas: o sistema clânico, marcado pelo caráter perpétuo da posição na aldeia de suas unidades constitutivas, e a série matrimonial, sensível à política, à demografia, aos imponderáveis da vida cotidiana, ao desejo e às paixões. A posição das flautas reflete ainda a oposição de *status* definida pelo sistema clânico, concentrando nas faces leste e norte da estante em que são guardadas (ou onde moram seus espíritos correspondentes) os instrumentos dos clãs principais.

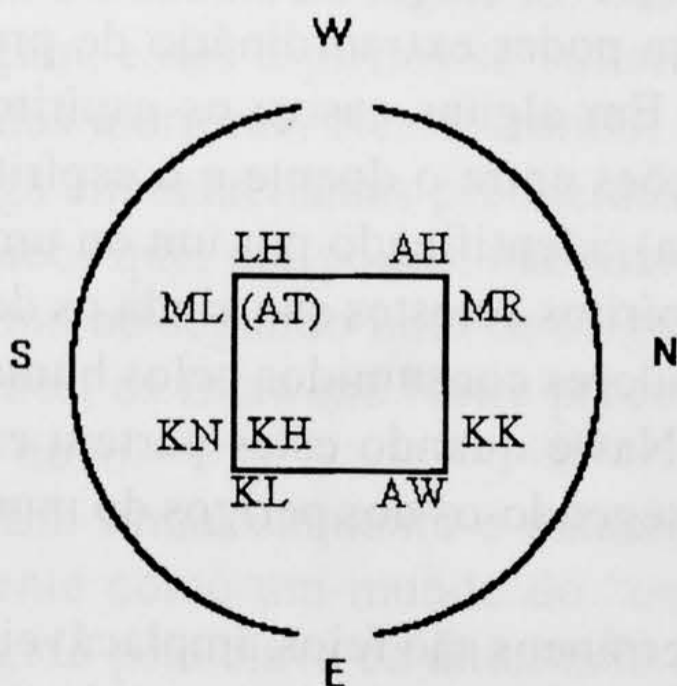


Figura 5: O lugar das flautas na casa-dos-clãs.

... et orbi

Retomando o que foi dito no início deste artigo, segundo o modelo nativo os Enawene Nawe habitam o patamar intermediário do universo, entre a esfera dos espíritos celestes e a dos espíritos subterrâneos. Os espíritos celestes são imortais, belos, generosos, alvos, brincalhões, bondosos e saudáveis, vivendo num mundo de plenitude sexual e repleção alimentar. A perfeição sociológica do mundo celeste se traduz no impecável acabamento arquitetônico da aldeia dos “ancestrais” assim como na pródiga natureza circundante, fonte inesgotável de todos os prazeres gastronômicos, em que tudo cresce e floresce sem precisar ser cultivado. Na aldeia celeste, todos moram defronte às flautas de seus clãs, já que a uxori-localidade não opera neste patamar do cosmos. Além disso, o ciclo ritual por eles praticado tematiza apenas os espíritos celestes dos clãs, ao passo que os humanos, como veremos a seguir, se voltam não somente para esses espíritos, mas também para os espíritos subterrâneos.

Os Enawene Nawe se referem aos espíritos celestes como seus ancestrais, com eles estabelecendo relações que definem com as mesmas categorias de parentesco que empregam para os “avós” (*atore/ahiro*), e a eles tributam um poder extraordinário de prevenção e cura das enfermidades. Em alguns casos, os espíritos celestes procuram mediar as relações entre o doente e o espírito subterrâneo algoz (isto é, a doença), identificado por um ou uma “xamã” (*sotairiti/sotailoti*). Os espíritos celestes são ainda os donos do mel e de alguns insetos voadores consumidos pelos humanos, e acompanham os Enawene Nawe quando estes partem em expedições de pesca ou coleta, protegendo-os dos perigos do mundo exterior à aldeia.

Enquanto isso, os espíritos subterrâneos são feios, implacáveis, sovinas, preguiçosos, perversos, insaciáveis, promotores de do-

enças e da morte. Se os espíritos celestes guardam entre si uma razoável homogeneidade física, os espíritos subterrâneos podem assumir formas extremamente variadas, todas elas dantescas. São donos ou, pelo menos, intermediários da quase totalidade dos recursos encontrados na natureza, como o peixe, a madeira, os frutos e os cultivos (mandioca, milho etc.). Uma vez que esses espíritos controlam os recursos naturais, os Enawene Nawe deles dependem inexoravelmente para a produção de alimentos e, portanto, para a reprodução da vida social. Esses espíritos, que designam ameaçadoramente os enawene-nawe ora como “os mortos” (*maî nawe*), ora como “comida” (*hanini*), não permanecem juntos em uma aldeia, como fazem os espíritos celestes, mas, ao contrário, vivem separados uns dos outros, solitários em seus domínios.

Os espíritos subterrâneos são preguiçosos a ponto de contar com que os Enawene Nawe produzam alimentos não apenas para si, mas também para eles. São tão preguiçosos, dizem os Enawene Nawe, que periodicamente aguardam impassíveis uma grande quantidade de mingau produzido pelos humanos, que deve ser vertido no chão durante as cerimônias. O alimento é absorvido pela terra e corre diretamente para as panelas desses espíritos, que só têm o trabalho de ingeri-lo. Caso os Enawene Nawe não os abastecam, esses espíritos se voltarão furiosos contra os humanos, e todos morrerão. Nesse sentido, a mitologia enawene nawe é pródiga em cataclismas produzidos no passado por espíritos subterrâneos que, por pouco, não dizimaram a humanidade totalmente, como no segundo mito de origem focalizado acima. Gatos escaldados, os Enawene Nawe procuram com afinco não enfurecê-los de novo.

Em suma, enquanto o patamar celeste se define fundamentalmente como um mundo do “entre-si”, o patamar subterrâneo é regido pela clave da alteridade em toda a sua potência. Entre esses dois mundos, o universo dos humanos se materializa como

um espectro imperfeito do patamar celeste, inescapavelmente permeável aos desígnios e aos caprichos do patamar subterrâneo. Logo, o mundo dos humanos corresponde a uma combinação de princípios cosmologicamente opostos, mas tornados sociologicamente complementares.

Neste universo, a vida cerimonial enawene nawe se desenvolve de maneira notavelmente complexa. Faremos aqui apenas um esboço desta dimensão da vida social. Recapitulemos para isso algumas noções. O calendário nativo, como vimos, distingue duas estações rituais básicas, uma que diz respeito às relações com os espíritos celestes, coincidindo com o período de enchente dos rios; outra, muito mais extensa, voltada para os espíritos subterrâneos, durante os períodos de cheia, vazante e seca. Se ambas são fundamentais para os Enawene Nawe, a primeira é marcada por um grau de formalismo muito menor que a segunda. Tanto é que, ao contrário das cerimônias dirigidas aos espíritos subterrâneos, as primeiras podem ser notadamente abreviadas por razões de ordem prática; as segundas, em hipótese alguma. Cada estação ritual, por sua vez, se divide em dois momentos: uma estação voltada para os espíritos subterrâneos, quando realizam o *yākwa* e o *lerohĩ*, e outra voltada para os espíritos celestes, quando realizam o *saluma* e o *kateokõ*.

A estação dedicada aos espíritos subterrâneos se caracteriza, em linhas gerais, pela seguinte dinâmica. Os anfitriões (*hari-kare/lo*), os homens e algumas mulheres de um ou mais clãs permanecem na aldeia, assim como todas as mulheres dos demais clãs, todos ocupados com a roça cerimonial de mandioca e o processamento do sal vegetal. Enquanto isso, os homens dos outros clãs organizam grandes expedições de pesca: são os *yākwa* (durante a cheia/vazante) ou *lerohĩ* (durante a estação seca). Porém os homens não saem sozinhos para pescar, já que os espíritos clânicos os acom-

panham. Os celestes, para protegê-los dos perigos do mundo exterior, os subterrâneos para atrair os peixes.

O que é bastante curioso é que os homens não vão pescar com os espíritos de seus próprios clãs, mas com os espíritos dos outros. Se os anfitriões ficam na aldeia, são os espíritos de seus próprios clãs que saem para pescar com os indivíduos dos demais clãs. Inversamente, os espíritos dos clãs dos pescadores permanecem na aldeia, fenômeno análogo ao princípio da exogamia: os espíritos, assim como pessoas *de* um clã, se definem como espíritos e pessoas *para* os outros clãs.

As expedições pesqueiras podem ultrapassar dois meses, durante a cheia/vazante, e três a quatro semanas, durante a seca. Enquanto os homens que a realizam se encarregam de acumular peixes que são imediatamente defumados, os que permanecem na aldeia, junto com algumas de suas irmãs e filhas anfitriãs, processam uma grande quantidade de alimentos de origem vegetal. Construída simbolicamente a separação entre os que saem e os que ficam, os pescadores retornam à aldeia paramentados como espíritos subterrâneos ameaçadores, lá sendo recebidos pelos anfitriões, que não utilizam em seu corpo qualquer tipo de adorno além dos emblemas da diferença sexual, de uso cotidiano.

Os anfitriões, que se concebem como humanos, ali representam metonimicamente os Enawene Nawe como um todo. Enquanto isso, os homens que chegam das expedições representam metaforicamente os espíritos subterrâneos que invadem agressivamente a aldeia. Pouco a pouco, o grupo dos anfitriões domestica o grupo dos espíritos, fazendo com que estes se abaixem e comam sal em suas mãos. O encontro desses dois grupos é marcado por uma sucessão de cerimônias que incluem falas ritualizadas, danças, execução de peças cantadas e instrumentais, sob a responsabilidade exclusiva dos pescadores, representantes da alteridade. Os anfitriões limitam-se a ficar sentados em torno dos círculos de dança,

a manter acesas as fogueiras que iluminam o pátio e aquecerem os espíritos cantores, e a cuidar para que não lhes falte comida.

Os anfitriões se definem, convém lembrar, como uma comunidade de consangüíneos, perante os pescadores, afins entre si. Não é por outra razão que o canto ritual de convocação para as expedições de pesca, entoado pelos homens mais velhos dos clãs que vão partir, se inicia com uma saudação ao “– Cunhado, ...” (*nowatore*), seguido de recomendações como “...peça a tua esposa para fazer muita comida para levarmos às barragens de pesca...”. Por outro lado, os anfitriões são membros de um clã exogâmico ou de dois ou mais clãs cujos membros não estabelecem naquele momento relações de afinidade entre si, em outras palavras, consangüíneos funcionais. E, de alguma forma, os homens e as mulheres que permanecem na aldeia representam o papel de mulheres frente aos homens que voltam das barragens carregados de peixe, representantes dos espíritos, já que nos outros momentos da vida cotidiana são as mulheres que oferecem mingau aos homens, e os homens, peixe às mulheres.

Ao contrário do que acabamos de observar na relação entre os Enawene Nawe e os espíritos subterrâneos, os ritos que focalizam os espíritos celestes nunca são marcados por climas de tensão e simulação de hostilidades. Durante essa estação ritual, são empregadas flautas manufaturadas e depositadas nas repartições familiares, ao contrário das outras, guardadas solenemente na casa dos clãs. Além disso, os cânticos congregam a totalidade dos homens ou das mulheres no centro da aldeia, não se verificando qualquer dispositivo de diferenciação além dos de gênero. Durante uma de suas fases, o *salumã*¹³, os homens vão junto pescar, enquanto as mulheres se empenham na preparação de mingau. O encontro desses dois contingentes, com a volta dos pescadores, tematiza a complementariedade e o equilíbrio produzido pela diferença sexual. Durante sua outra fase, o *kateokõ*, que só ocorre bi-anual-

mente, os homens trocam mel, “muco vaginal masculino” – produzido pelos homens para as mulheres – por mingau, “sêmem feminino” – produzido pelas mulheres para os homens¹⁴.

Convém observar finalmente que gênero (masculino / feminino) e parentesco (consangüinidade / afinidade) correspondem aqui a parâmetros sócio-cosmológicos fundamentais. Neste quadro, as categorias de gênero são trazidas para o primeiro plano quando são tematizadas as relações entre os Enawene-Nawe e os Espíritos Celestes, “Outros-Idênticos”, durante a estação do *salumã / kateokõ*. Enquanto isso, as categorias do parentesco é que parecem emergir quando são enfocadas as interações entre os Enawene-Nawe e os Espíritos Subterrâneos, “Outros-Diferentes”, durante a estação do *yãkwa / lerohĩ*¹⁵. Porém, nenhuma das duas oposições é neutralizada quando ocupa uma posição coadjuvante em relação à outra. Em síntese, os parâmetros do gênero e do parentesco recortam não apenas os grupos familiar, doméstico, residencial e clânico (ver *supra*), mas desempenham ainda um papel central na caracterização do Cosmos enawene-nawe.

Conclusão

As atividades de produção e consumo, como vimos, definem ciclos idealmente em sintonia com os ritmos da natureza marcados principalmente pelo regime de chuvas e pelo ciclo hidrológico¹⁶. Apesar do empenho em adequar a agenda ritual e o momento ecologicamente propício para a realização das diversas atividades produtivas, nos últimos anos, os Enawene Nawe nem sempre conseguem ser bem sucedidos. Mudanças climáticas recentes, talvez provocadas pela devastação desenfreada de grandes regiões de cerrado e floresta no entorno de seu território, confundem os Enawene Nawe, que acabam plantando o milho cedo demais, muito antes do fim da seca, ou chegando atrasados nas lagoas mar-

ginais para a pesca com venenos vegetais, quando os peixes já dispersaram pelos rios, se a enchente é rápida demais. Embora utilizem alguns indicadores biológicos para a realização das atividades produtivas, a agenda econômica decorre apenas indiretamente das condições climáticas na região.

É fundamentalmente a relação com os “Outros” o que está em jogo aqui. Assim, o calendário cerimonial estabelece as condições sociais (e cósmicas) da produção uma vez que são os “Outros” os donos dos recursos naturais dos quais os Enawene Nawe dependem para a reprodução da vida entre-si. Neste cenário, o drama ritual corresponde a uma instância de mediação entre sociedade e natureza, correspondendo a uma atividade estruturante do tempo e do espaço, tais como se definem em termos nativos.

Como vimos acima, as atividades econômicas e cerimoniais definem ciclos anuais (com períodos definidos para as práticas agrícolas, pesqueiras e extrativistas), bienais (com uma seqüência de cerimônias sempre iniciada por *kateokõ*, seguida pelos demais rituais que, ao contrário de *kateokõ*, se repetem no ano seguinte), assim como ciclos de seis anos de duração (com o conjunto de responsabilidades de um clã). De uma perspectiva global, tomando como referência não mais um único clã mas o seu conjunto, posto em movimento pelo sistema de rodízio, delineia-se um ciclo longo de dez anos, que idealmente deve coincidir com a mudança de local da aldeia, quando tudo volta a se repetir. Para visualizar o que estamos tentando descrever aqui talvez fosse interessante, como recurso expositivo, supor uma figura constituída por quatro círculos de tamanhos diferentes, em contínuo devir, cada um em seu ritmo. O ponto em que esses círculos se encontram corresponderia a um dado momento do tempo e do espaço social¹⁷.

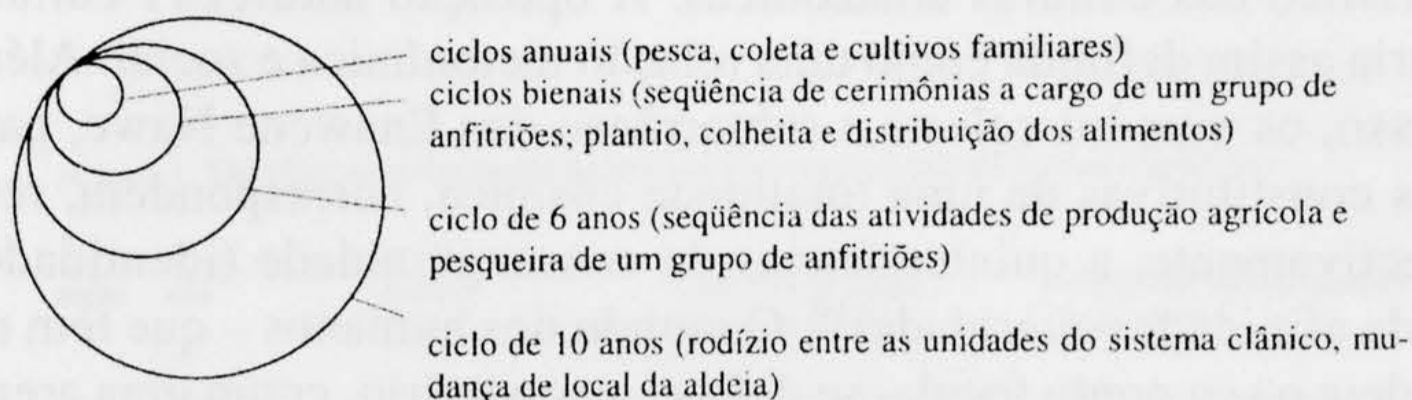


Figura 6: Os ciclos do tempo e do espaço social

É hora de retomarmos alguns pontos indicados ao longo deste artigo. Observamos que as esferas econômica e cerimonial entre os Enawene Nawe correspondem a instâncias inextrincavelmente imbricadas, definindo fluxos de troca, fundamentais nos processos de definição de identidades e de alteridades coletivas. Tais processos organizam as atividades e conferem sentido às práticas da vida cotidiana. Poderíamos perguntar se a consideração dessas esferas como domínios separados e impermeáveis da vida social, como foi proposto por algumas pesquisas sobre os povos jê-bororo¹⁸, atenderia a um traço particular dessas culturas, neste aspecto opostas a dos Enawene Nawe, ou corresponderia a um mero efeito de opções metodológicas distintas das que fizemos aqui.

Além disso, gostaríamos de insistir em dois outros aspectos que nos parecem fundamentais na consideração do material em questão. Os dados permitem afirmar que uma eco-lógica enawene nawe (isto é, o sistema de relações específicas que se estabelecem entre este povo e os recursos naturais de seu território, definidas a partir de suas idéias e valores culturais) deriva diretamente de uma sócio-lógica nativa. Neste quadro, a oposição natureza/cultura entre os Enawene Nawe se conforma, como era de se esperar, a um dos modos prático-cognitivos propostos por Descola (1996), em seu modelo geral de Ecologia Simbólica: o “anímico”, carac-

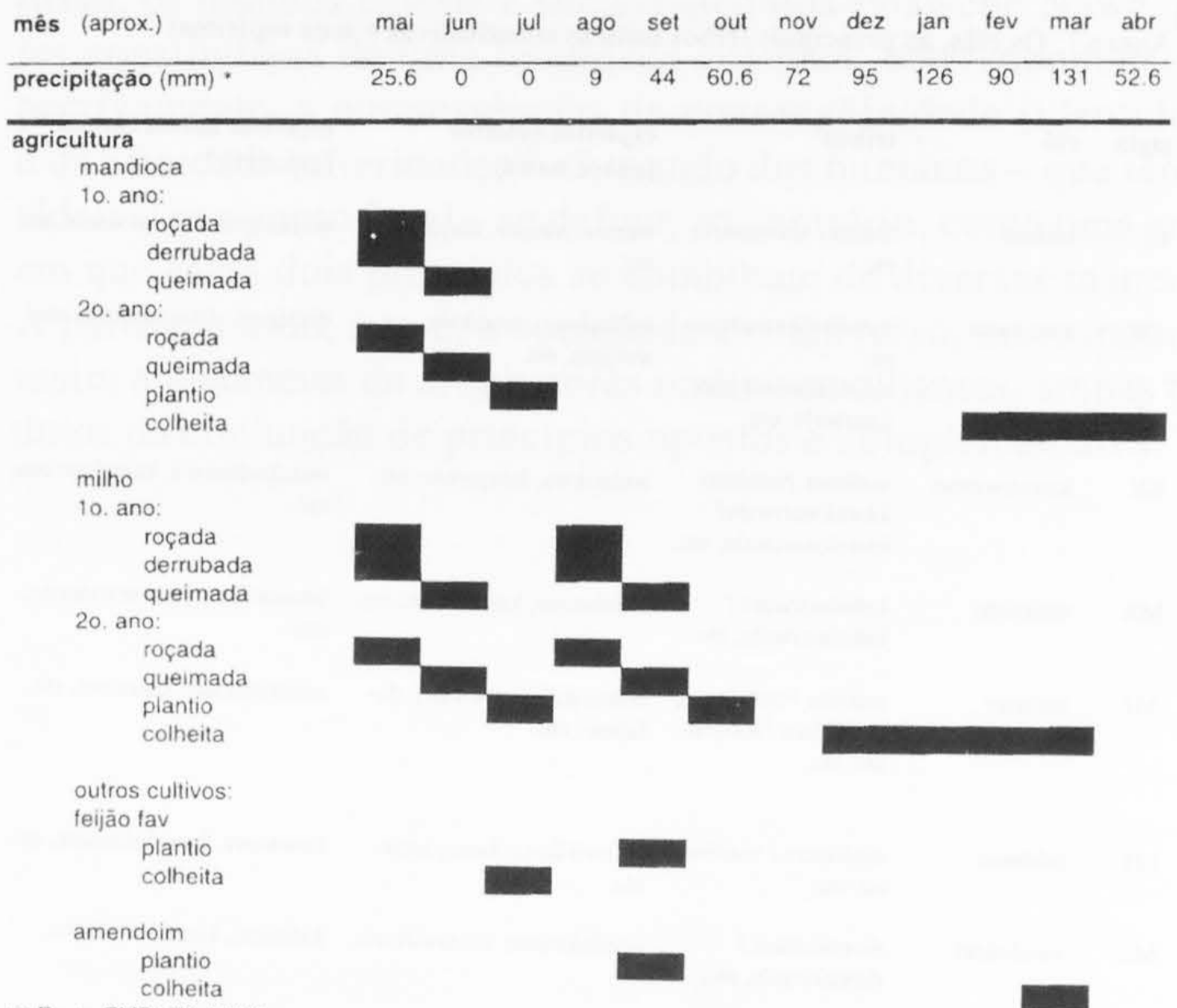
terístico das culturas amazônicas. A oposição natureza / cultura seria assim definida como uma relação metonímica e social. Além disso, os mundos celeste e subterrâneo dos Enawene Nawe, partes constitutivas de uma totalidade cósmica, correspondem, respectivamente, a quintessências da consangüinidade (identidade) e da afinidade (alteridade)¹⁹. O mundo dos humanos – que tem na aldeia o seu ponto focal – se define, ao contrário, como uma arena em que esses dois princípios se combinam de diversas maneiras. A parte e o todo, isto é, a sociedade e o universo, correspondem assim a instâncias de arquiteturas muito semelhantes, ambas produtos da conjunção de princípios opostos e complementares.

Anexo 1: Os clãs, as principais tribos míticas constitutivas e seus espíritos:

sigla	clã	tribos	espíritos celestes (enore nawe)	espíritos subterrâneos (yakairiti)
KL	kailore	ataina / atainanero, etc	werore, xiniare, atayarese, etc.	wayakoriri, koretokwaete, etc.
AW	aweresese	kawairi/ kawairine- ro, tolohaitiware/ tolo- haitiwalo, etc.	kaōhainairi, tewakwa, awiyare, etc.	dikainori, dikainorikare, etc.
KK	kawekwarese	walitere /walitero kawekwariware/ kawekwariwalo, etc.	walarikwa, lotayarese, etc.	wetekodonoira, kamaloterona, etc..
MR	mairoete	kuhalaetiware / kuhalactiwalo, etc.	xiñuharese, kauhainare, etc.	lotaisirikwa, hescnewaloene, etc.
AH	anihiare	toairine / toairinero, dalaōtiare / dalaōti- alo, etc.	hōwarikaiti, atokwairi, da- laōete, etc.	anaurinakairi, kalaitiwe, etc.
LH	lulahese	toairinere / toairine- ro, etc.	walorikikase, honoyarese, etc.	dawatiare, kawalalosecne, etc.
ML	maolokori	dowakutiare / dowakutialo, etc.	onedakwaete, oloxiwiri, etc.	kalonere, kiyatihoniri, etc.
KN	kawinariri	maolotiare / maolo- tialo kawinaretware / kawinaretwalo wayaritiare / waya- ritiwalo, etc.	huirayarese, hiriniwaxiwiri, wakoniyikwa, etc.	kawinarete, etotawenare, etc.
KH	kaholase	watawalare / wa- tawalalo walitere / walitero lulahitiware/ lulahi- tiwalo otohokutiare / oto- hokutiare, etc.	kaōlori, dowase, etc.	kaheserese, onetinodayete, etc.
(AT)	atosairi	?	?	?

Anexo2: Os ciclos econômicos e rituais:

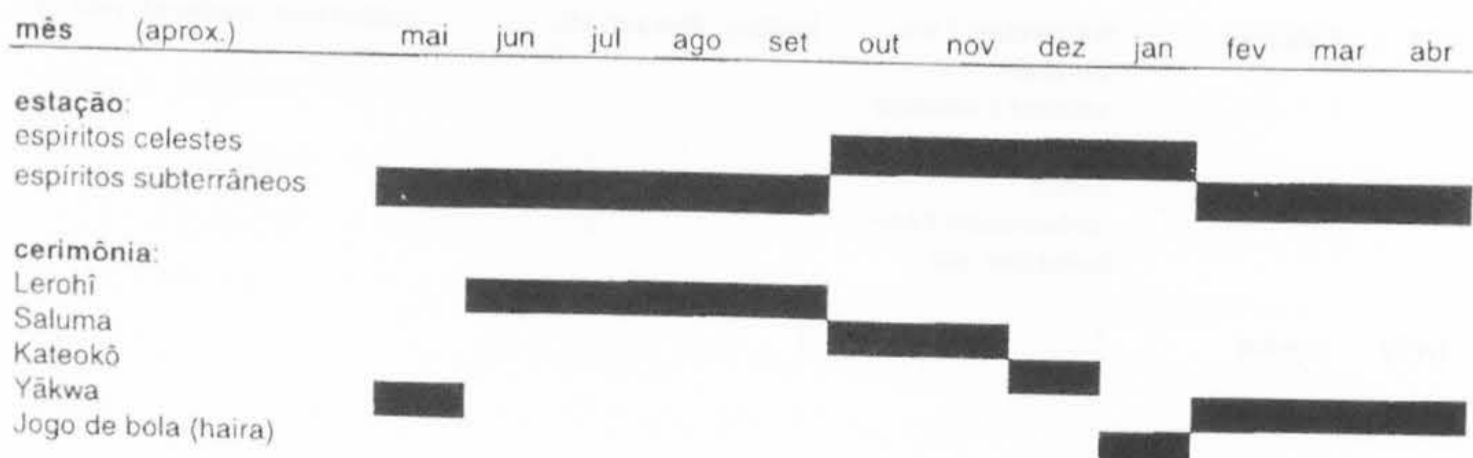
a) os ciclos agrícolas:



(*) Fonte: EMPAER-MT/Brasnorte.

Obs.: Além do amendoim e de algumas espécies de feijão fava, são praticadas outras culturas nas roças de milho e mandioca, como batata doce, inhame, cará, algodão e urucum.

b) Os ciclos cerimoniais:



c) Os ciclos de pesca e coleta:

mês (aprox.)	mai	jun	jul	ago	set	out	nov	dez	jan	fev	mar	abr
ciclo fluvial												
cheia	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■
vazante / enchente	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■
seca				■	■	■	■	■				
pesca (técnicas)												
. com arco e flecha nas áreas alagáveis								■	■	■	■	■
. com anzol nas calhas dos rios (consumo ritual)					■	■	■	■				
. com anzol nas calhas dos rios (consumo familiar)		■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■
. com barragem nas calhas dos rios								■	■	■	■	■
. com armadilhas em igarapés								■	■	■	■	■
. com venenos vegetais em lagoas marginais				■	■	■	■	■				
coleta												
vegetal												
. castanha-do-Brasil								■	■	■	■	■
. buriti								■	■	■	■	■
. sal vegetal										■	■	■
. bacaba								■	■	■	■	■
. pequi									■	■	■	■
. pequiá									■	■	■	■
outras												
. mel								■	■	■	■	■
. cupins								■	■	■	■	■
. vespas								■	■	■	■	■
. formigas								■	■	■	■	■
. fungos								■	■	■	■	■

Notas

- 1 Uma primeira versão deste artigo foi apresentada na sessão “Sociabilidade ameríndia do ponto de vista de suas classificações sócio-cosmológicas”, do Seminário Temático “Horizontes da Etnologia Indígena: Cosmologias e Formas de Sociabilidade na América do Sul”, durante a XXI Reunião Anual da ANPOCS – Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, Caxambu-MG, 21 a 24 de outubro de 1997. Agradeço as críticas e sugestões formuladas na ocasião pelos colegas Aparecida Vilaça, Carlos Fausto, Cecília McCallum, Denise Fajardo, João Dal Poz Neto, Marcela Coelho de Souza, Marnio Teixeira-Pinto e Tania Stolze de Lima. Agradeço ainda a meus parceiros do “Projeto Enawene Nawe”, da Operação Amazônia Nativa, Cleacir Alencar Sá, Katia Zorthea e Doracy Edinger, e do Centro de Estudos e Pesquisas do Pantanal, Amazônia e Cerrado da Universidade Federal de Mato Grosso, Plácido Costa Jr. e Gilton Mendes dos Santos.
- 2 Trata-se do Simpósio “Social time and social space in lowland South American Societies”, realizado durante o XLII Congresso Internacional dos Amecanistas, em Paris, no ano de 1976 e publicado no ano seguinte.
- 3 A população era de 266 indivíduos em 1 de janeiro de 1997, apresentando, nos últimos anos, uma taxa média de crescimento anual de 4,6%.
- 4 Este intervalo pode ser indiretamente estimado com o cruzamento de informações sobre idade e local de nascimento dos indivíduos.
- 5 Segundo os Enawene Nawe, há algumas décadas, no entanto, transferências foram precipitadas por ataques dos Cinta-Larga, povo tupi-mondé habitante de uma região localizada ao norte do território enawene nawe.
- 6 Em desenhos feitos pelos Enawene Nawe, a casa dos clãs é sempre representada exatamente no centro geométrico do pátio. Curiosamente, tanto na aldeia atual quanto na que conheci em 1993, este prédio se localizava em sua metade oeste (ver croquis – figura 2).
- 7 Nessas áreas de cultivo, além da mandioca e do milho, os Enawene Nawe praticam também algumas culturas marginais como feijão, cará, urucum, algodão, amendoim e batata doce (ver Anexo 2).

- 8 Uma variante pareci deste mito foi documentada e publicada por Pereira 1986.
- 9 Cada vez que os Enawene Nawe constroem uma nova aldeia, o mito é reeditado. Em primeiro lugar, os espíritos dos clãs, representados pelos humanos, erguem a casa dos clãs e, em seguida, as casas comunais. Quando a aldeia fica pronta, os espíritos (representados pelos humanos) tomam mingau e vão dormir/ descansar na casa dos clãs.
- 10 A idéia de “cultura” como um produto sincrético ou híbrido nos remete diretamente à síntese elaborada por Overing 1984. Convém assinalar finalmente que a passagem entre os tempos “pré-histórico” e “histórico” – noções que, mais uma vez insisto, devem ser entendidas segundo a ótica nativa – corresponde, no limite, à constituição do sistema clânico. Uma lista completa dos clãs, acompanhados de algumas de suas tribos míticas de origem e de as entidades espirituais correspondentes é fornecida no Anexo 1.
- 11 Na língua pareci, o cognato *amure* ou *amore*, segundo o dialeto, tem sido traduzido como “chefe”, referindo-se a indivíduos e não a grupos
- 12 A categoria *kahene* serve também para designar pejorativamente os Nambiquara que habitam um território vizinho ao dos Enawene Nawe.
- 13 Os pescadores, durante suas incursões pelos rios e lagoas da região, se identificam não com o etnônimo “enawene nawe”, mas com o dos espíritos envolvidos àquela atividade. Durante o *saluma*, organizam expedições de pesca com venenos vegetais em regiões de povos indígenas vizinhos, como os Erikbatsa e os Myky. Esta prática talvez explique porque ficaram conhecidos no passado como os “Saluma” ou “Saruma”.
- 14 Os homens, nessas ocasiões, correm atrás das mulheres a fim de cobrir seus corpos de mel. Segundo os Enawene Nawe, o mel tem cheiro de vagina. Por outro lado, a analogia entre o mingau e o esperma é igualmente evidente, sustentada pela cor e consistência dessas duas substâncias. A simbólica do mel e do mingau, definindo-os respectivamente “muco vaginal masculino” e “sêmen feminino” nos remete diretamente ao clássico exemplo Araweté.
- 15 Sobre as relações entre gênero e parentesco, ver Silva 1998.

- 16 Para uma visão dos ciclos econômicos e cerimoniais, ver tabela 4.
- 17 Exatamente por isso, é possível obter um razoável grau de precisão na datação de eventos passados. Os Enawene Nawe podem, por exemplo, se referir a um acontecimento ocorrido na aldeia X quando o clã “a” era anfitrião.
- 18 Refiro-me as perspectivas como as de R. DaMatta e D. Maybury-Lewis. As propostas de T. Turner sobre estes sistemas articulam diretamente os domínios econômico e cerimonial nessas sociedades.
- 19 Sobre este ponto, ver Silva 1998.

Bibliografia

COSTA JR., P.

- 1995 “A pesca na sociedade enawene nawe”. In: *Estudo das Potencialidades e do Manejo dos Recursos Naturais na Área indígena Enawene Nawe*. OPAN/GERA/FNMA. dat.

CROCKER, J.C.

- 1976 “Reciprocidade e hierarquia entre os Bororo Orientais”. In: Schaden, E. (org.) *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1976.
- 1979 “Selves and Alters among the Eastern Bororo”. In: Maybury-Lewis, D. (ed.) *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, Harvard University Press, 1979.

DAMATTA, R.

- 1976 *Um mundo dividido: a estrutura social dos índios Apinayé*. Rio de Janeiro, Vozes

DESCOLA, Ph.

- 1987 *La Nature Domestique: Symbolisme e Praxis dans l'Ecologie des Achuar*. Paris, Maison des Sciences de l'Homme.

- 1992 "Societies of nature and the nature of society". In: Kuper, A. (ed.) *Conceptualizing Society*. London, Routledge.
- DUMONT, Louis.
- 1983 "Stocktaking 1981: affinity as a value". In: *Affinity as Value: marriage alliance in South India, with comparative essays on Australia*. The University of Chicago Press, p. 145-214.
- HIGA, Nilton Tassicazu & SILVA, Carolina Joana da.
- 1995 Caracterização da Área Indígena Enawene Nawe. In: *Estudo das Potencialidades...*
- PEREIRA, Adalberto H.
- 1986 *O Pensamento Mítico Paresi*. 2 Vols. Série Antropologia. Instituto Anchietano de Pesquisas.
- JOURNET, N.
- 1988 *Les Jardins de Paix: Etude des structures sociales chez les Curripaco du haut Rio Negro (Colombie)*. Tese de Doutorado. École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- MAYBURY-LEWIS, D, (ed.)
- 1979 *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, Harvard University Press.
- MENDES DOS SANTOS, G.
- 1995 Agricultura e coleta enawene nawe: relações sociais e representações. In *Estudo das Potencialidades...*
- OVERING (KAPLAN), Joanna
- 1977 "(A) Orientation for paper topics" e "(F) Comments". In: OVERING (KAPLAN), J. (ed.) *Social Time and social space in lowland South American Societies. Actes du XLII Congrès International des Américanistes*.
- 1984 "Dualism as an Expression of Difference and Danger: Marriage Exchange and Reciprocity Among the Piaroa of Venezuela". In: Kensinger, K.

(org.) *Marriage Practice in Lowland South American Societies*. Univ. of Illinois Press.

SILVA, Marcio

- 1995 Estrutura Social enawene nawe: um rápido esboço. In *Estudo das Potencialidades...*
- 1996 “O princípio do ‘terceiro incluído’ no parentesco sul-americano: o caso enawene nawe”. m.s. Conferência apresentada ao ciclo 6a. do mês, USP/FFLCH, em 18 de outubro de 1996, mimeo.
- 1998 “Masculino e Feminino entre os Enawene Nawe.” *Sexta-Feira*, Vol 2.

TURNER, T.S.

- 1979 “The Gê and Bororo Societies as Dialectical Systems: A General Model”. In: Maybury-Lewis, D. ed. (op.cit.)

VIVEIROS DE CASTRO, E.

- 1986 *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro, J. Zahar.
- 1993 Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico. In: Viveiros de Castro, E. & Carneiro da Cunha, M. (orgs.) *Amazônia: etnologia e história indígena*. EDUSP/NHII.

ABSTRACT: Based on the ethnography of the economical and ceremonial activities developed by a southern aruak Amazonian people, the Enawene Nawe, the present article proposes a tentative model of the social time and the social space. I argue that such practises must be understood within a broader socio-cosmological context, that grounds and organizes the sociality.

KEY-WORDS: ritual, economy, Enawene Nawe population, Aruak

Aceito para publicação em outubro de 1998.

Corpo e história do povo yurok¹

Mariana Kawall Leal Ferreira

Pós-doutoranda do Departamento de Antropologia/FFLCH/USP

RESUMO: Os Yuroks do norte da Califórnia concebem o corpo enquanto superfície onde mudanças sociais e ambientais são inscritas. Mulheres Yurok atribuem a alta incidência de doenças degenerativas, dependência de drogas psicoativas e crescente criminalidade à violência e à brutalidade dos conquistadores espanhóis, caçadores de peles, garimpeiros e à política indigenista do governo norte-americano. Este artigo analisa oito gerações de dezesseis famílias extensas Yurok, mapeando mudanças ocorridas nas relações sociais e nas práticas políticas do povo.

O trabalho aborda as transformações do conhecimento na constituição das ciências naturais e sociais, e o impacto desse conhecimento no território Yurok. Trata-se de uma investigação no campo da Antropologia Médica Crítica, que valoriza a correlação entre corpo e história. A Antropologia Histórica de Marshall Sahlins (1985, 1995), a teoria dos três corpos de Scheper-Hughes & Lock (1987) e o método genealógico de Foucault (1977) mostram como os eventos têm o poder de inscrever memória nos corpos dos indivíduos. É a partir de um conjunto transcultural de práticas híbridas e interdisciplinares, que a imagem que os Yuroks constroem do próprio corpo pode ser melhor compreendida.

PALAVRAS-CHAVE: corpo, identidade, violência, povo Yurok, Califórnia.

Porque não há evidências concretas entre agrotóxicos e câncer aqui em terra Yurok, o governo libera a utilização de todos os tipos de pesticidas... Então acabaram de criar a terra do câncer por aqui! Sim, é assim que as pessoas se referem a nós: "Vocês vivem em terra de câncer!" Há árvores contorcidas no meu quintal, patos com penas crescendo de fora para dentro e galinhas botando ovos enormes. Meu marido tem câncer na orelha, o vizinho morreu de leucemia. A filha da Mollie morreu de câncer

no ovário aos 21 anos. Isto está nos nossos genes, no nosso sangue? Somos mutantes mesmo, e fomos transformados em objetos de pesquisa muito interessantes. Então deixaram esta terra sem lei proliferar. Você sabe, existe um ditado que diz: “Não há lei alguma ao norte do rio Klamath”. (D.H. na Reserva Indígena Yurok, em outubro de 1995)².

Relacionamentos humanos estão no âmago da percepção atual que as mulheres Yurok têm do corpo. O auto-conhecimento dessas mulheres – o conhecimento que constroem a respeito de si próprias – e especialmente as maneiras pelas quais elas dão sentido ao corpo e compreendem as enfermidades são revelados por meio de relações sociais com a família, autoridades governamentais, navegadores estrangeiros, profissionais de saúde, antropólogos e a população mais ampla do norte da Califórnia. Associações que mulheres Yurok estabelecem entre coisas aparentemente desconexas, como acontecimentos da vida diária, histórias, práticas, idéias, desconfortos físicos e emoções, acrescentam outra dimensão a estudos de parentesco na Antropologia e ao estudo da genética humana. Dezesseis genealogias Yurok traçadas para um estudo sobre a política de saúde entre os Yuroks (Ferreira, 1996) dão suporte para a presente argumentação. Delineiam conexões intrínsecas entre a classificação de doenças e valores da família norte-americana; a distribuição da terra e a transformação da alma e da conduta do “índio” (genérico); a circulação de bens, serviços, bebidas alcóolicas e medicamentos e a noção de civilização; e práticas militares e um conhecimento peculiar sobre o corpo humano.

O corpo, aqui, é considerado simultaneamente enquanto artefato político e cultural, produzido natural e culturalmente, e firmemente ancorado no momento histórico específico (Schepes-Hughes & Lock, 1987: 7). Meu objeto de estudo é a relação entre história e corpo, ou, em outras palavras, as relações entre as dimensões individuais, sociais e políticas do corpo Yurok. As interpreta-

ções Yurok sobre saúde e doença, que podem variar grandemente, estão no nível da experiência do corpo individual. O corpo social compreende os modos pelos quais os homens e mulheres Yurok usam o corpo enquanto símbolo para construir uma visão de mundo específica, e o pensamento sobre si mesmos e sobre outros seres a partir desta cosmologia. A dimensão política do corpo refere-se às maneiras pelas quais indivíduos Yurok têm sido



Foto 1: O português Manoel Mattz, a Yurok Sen yu tei na e o filho Emery Mattz, em fotografia de 1900. Arquivo de Lavina Bowers, neta do casal.

disciplinados, regulados e controlados dentro de diferentes instituições: internatos, sanatórios, prisões de máxima segurança e clínicas de saúde. Este modelo dos “três corpos” representa três unidades de análise distintas mas sobrepostas, bem como três abordagens teóricas e epistemológicas (a fenomenologia, o estruturalismo e o pós-estruturalismo, respectivamente). Os Yuroks

ênfaticamente o corpo político nos diferentes aspectos das histórias de vida que eles selecionaram para contar. A ênfase do povo no corpo político explica porque certas desordens, como a diabetes e o alcoolismo, são produzidas.

Neste ensaio, a história também assume conceituação mais ampla, além daquela tratada pelos eventos enquanto processos físicos ou materiais. Um evento não é apenas um acontecimento no mundo, mas uma *relação* entre um certo acontecimento e um dado sistema simbólico (Sahlins, 1985:153). Numa perspectiva compreensiva da história, eventos e significados coincidem. Ambos manifestam-se na superfície dos corpos e na superfície das palavras (Foucault, 1977: 175-6; Sahlins, 1985: 154-6).

Eventos podem ser corpóreos, manifestos enquanto enfermidades, ou então extra-corpóreos, localizados em sentimentos que emergem de relacionamentos, ou em idéias e pensamentos presentes em discursos. Esta perspectiva de história permite compreender o corpo enquanto “superfície onde eventos são inscritos. (...) Genealogia, enquanto análise da descendência, é situada, portanto, na articulação entre o corpo e a história” (Foucault, 1977: 148; minha tradução).

Esta investigação histórico-crítica é genealógica no seu desenho e arqueológica no seu método (Foucault, 1984: 46; Sahlins, 1995: 256-63). Arqueológica porque trata aquilo que as mulheres e homens Yurok contaram enquanto eventos históricos. Genealógica porque, ao contrário de abordagens que deduzem quem os Yuroks são a partir do que eles eram, focaliza o presente enquanto produto do que está sendo feito, pensado ou dito. Este estudo de descendência, representado graficamente sob a forma de genealogias, valoriza o conhecimento empírico e consciente, derivado da vida cotidiana e dos sentimentos banais de sujeitos humanos. Tento, aqui, enfatizar a importância do que é específico e particular, na esfera afetiva e no domínio do doméstico.

Mapeando linhas da vida: os primeiros estudos

Idéias de descendência e de hereditariedade têm florescido no âmbito da Antropologia e da Biologia desde meados do século XIX³. Em *California kinship systems* (1917) e *Yurok and neighboring kinship systems* (1934), Alfred Kroeber desenvolveu idéias sobre o parentesco Yurok. Fazendo uso do simbolismo biogenético utilizado para priorizar relacionamentos em sociedades anglo-americanas, Kroeber identificou o sistema de parentesco Yurok como do tipo *Salish*: “A terminologia tio-sobrinho/tia-sobrinha coincide exatamente com a terminologia inglesa (...) os termos para avô e avó também coincidem com os nossos” (Kroeber, 1934: 15; minha tradução).

Mais recentemente, a partir da década de 1970, a Biomedicina tem se dedicado à análise sistemática da constituição genética de povos indígenas, comparando-a ao genótipo de outras sociedades. A análise dos *pedigrees* de povos nativos norte-americanos, traçados a partir de informações coletadas em censos de populações indígenas no arquivo da Indian Health Service (IHS; o equivalente, no Brasil, à COSAI – a Coordenação de Saúde Indígena, da Fundação Nacional de Saúde) e em prontuários hospitalares, indica que a diabetes é diretamente relacionada à “herança indígena”, por causa do genótipo “thrifty gene” que os nativos carregam.

A teoria do “thrifty gene” especula que haveria um certo gene com a capacidade de estocar gordura na região do abdômen humano, protegendo o corpo contra a fome em tempos de escassez. Esta “vantagem adaptativa” acabou por se tornar uma desvantagem, por causa dos padrões modernos de consumo de alimentos que acabam levando à *diabetes mellitus* do tipo II (Neel, 1962, 1982)⁴. Tentou-se confirmar, recentemente, essa teoria, a partir da descoberta de uma mutação em um gene envolvido na resposta do organismo à insulina, favorecendo o acúmulo de gordura no

tronco e, portanto, antecipando o aparecimento da diabetes tipo II em indivíduos cada vez mais jovens (Walston et al., 1995; San Francisco Chronicle, 1995).

De maneira semelhante, a “teoria da água de fogo” (“*fire water theory*”) propõe que índios não conseguem “segurar” o álcool e que são, por esta razão, especialmente vulneráveis a bebidas alcóolicas. Noventa e quatro por cento dos Navajo adultos no Sudeste Americano concordam que “índios têm um problema com o álcool”, e 63% acrescentam que “índios têm uma debilidade física com relação ao álcool, que os brancos não apresentam” (Bernstein, 1989: 328, *apud* Sigelman et al., 1992: 266)⁵.

A partir destas teorias genéticas, indivíduos Yurok com diagnóstico de diabetes, por exemplo, ou então aqueles com probabilidade genética de contraí-la, decidem que riscos podem correr e quais cuidados vale a pena tomar. Como veremos adiante, médicos norte-americanos reclamam de desobediência e do descaso dos pacientes que ignoram tratamentos prescritos. Alguns Yurok argumentam que “se a diabetes está no sangue, não há nada que possa ser feito a respeito”. Assim, estas teorias adquirem facticidade, isto é, tornam-se fatos, realidade, incidindo sobre o autoconhecimento de pacientes, médicos e pesquisadores.

As genealogias traçadas para este estudo mostram que os Yuroks reconhecem a diabetes, o alcoolismo e a dependência de drogas como perigos potenciais contra os quais devem se resguardar. As narrativas Yurok, contudo, consideram os aspectos sociais da noção de risco, revelando, entre outras coisas, conexões entre situações de risco e culpa moral, e entre a imagem de corpo Yurok e mudanças nas condições históricas de vida.

Os modos pelos quais homens e mulheres Yurok (com quem trabalhei durante a pesquisa de doutorado no norte da Califórnia, de 1994 a 1996) mapeiam as linhas de vida transcendem as associações comumente traçadas entre “herança indígena” e diabetes,

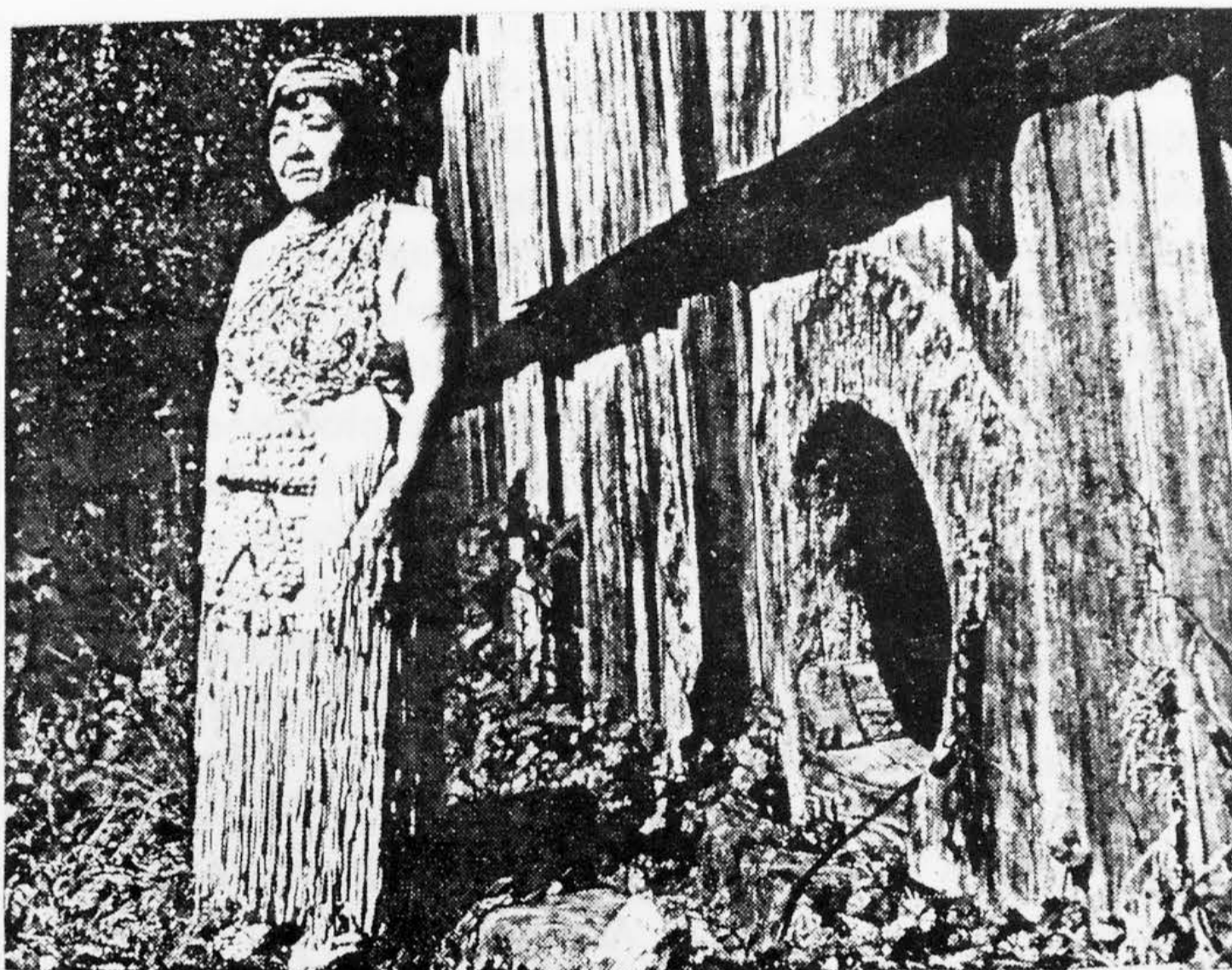


Foto 2: Geneva Mattz, em frente à residência da família na Reserva Indígena Yurok, em 1970. Geneva casou-se com Emery Mattz, o bebê da foto anterior, em 1924. (Arquivo de Lavina Bowers, filha de Geneva).

alcoolismo, obesidade e vida sedentária. O Strong heart study (Howard et al., 1992; Lee et al., 1995), por exemplo, o primeiro estudo comparativo de doenças cardiovasculares e dos fatores de risco, incluindo a diabetes, entre índios norte-americanos de diferentes regiões dos EUA, associa a “diabetes com(...) idade, obesidade, histórico familiar e quantidade de sangue indígena” (Lee et al., 1995: 599). Tais estudos distanciam a diabetes e fatores de risco dos contextos propriamente sociais, ignorando as relações humanas incorporadas nos sinais, sintomas e terapia da desordem. Ao fazer isso, não só mistificam as relações humanas mas também reproduzem uma ideologia em nome de uma ciência de coisas aparentemente “reais” (Taussig, 1992: 84).

É certo que a Biologia Molecular tem nos mostrado que há uma variedade imensa de genes, inclusive os “facilitadores” do aparecimento de uma dada doença. O problema é que os chamados fatores sócio-culturais ou ambientais, apontados por Lang (1989), Scheder (1988) e Szathmáry (1990), entre outros, não figuram sequer como variáveis analíticas, porque são considerados por demais “complexos” e “abstratos” (Sugarman et al., 1993)⁶.

Homens e mulheres Yurok, de idades e profissões variadas, correlacionam a manifestação de sinais e sintomas de várias enfermidades, incluindo a *diabetes mellitus* do tipo II, a momentos traumáticos de suas vidas. Entre estes momentos estão incluídos mudanças de profissão, arranjos de casamento, situação econômica, violência doméstica e morte prematura. Para construir as genealogias que apresento, os Yuroks usaram um “filtro patológico”, isto é, iluminaram desordens dos corpos física, existencial, social e político, na tentativa de apontar para os diferentes contextos de origem da “doença”. As histórias de vida falam de infortúnios, eventos traumáticos, violência e desespero. Diabetes, hipertensão, depressão, dependência de drogas psicoativas, alcoolismo e violência doméstica aparecem lado a lado com o confinamento em internatos, prisões de segurança máxima, sanatórios, orfanatos, guerras, etc. As tabelas genealógicas correlacionam, portanto, de maneira resumida, estas experiências traumáticas no âmago de famílias extensas Yurok⁷.

Sarah Tsurai, Mary Wo'tek e Julia Stowen são as três mulheres Yurok cujas histórias de vida estão retratadas neste ensaio. As genealogias das respectivas famílias extensas datam de meados do século XIX, quando o ouro foi descoberto no norte da Califórnia. Garimpeiros e outros imigrantes invadiram a região a partir da costa do Pacífico, empurrando os Yuroks para o interior do estado e exterminando vários outros povos (Rawls, 1986). Além da memória propriamente dita, os Yuroks recorreram também, para

essa reconstrução histórica, a censos governamentais feitos no período – o primeiro censo foi compilado em 1852 (Kroeber, 1976 [1925]: 16) – e a outros documentos – certidões de nascimento, testamentos, processos judiciais e históricos escolares. A maior parte da documentação oficial usada neste ensaio foi obtida no Arquivo Nacional de San Bruno, na Califórnia, onde tive acesso aos Relatórios Sanitários do Serviço de Saúde Indígena dos Estados Unidos (United States Indian Service), antecessor do atual Bureau of Indian Affairs/BIA. Além desses, documentos escolares de internatos para índios da região administrativa de Hoopa Valley Agency, à qual os Yuroks, Karuks e Hupas eram subordinados, foram igualmente importantes.

O doente, o louco e o criminoso: a medicalização de doenças sociais

Os pais, avós e bisavós de Sarah Tsurai, Mary Wo'tek e Julia Stowen foram tratados de várias enfermidades por médicos encarregados da Hoopa Valley Agency. Os nomes dos antepassados dessas mulheres podem ser encontrados em relatórios sanitários do período 1886-1912, sob categorias de “doenças” como tuberculose, coqueluche, cabelos supérfluos, sardas no rosto, sífilis, gonorréia e emissões involuntárias de sêmem⁸. “Uma dose ao deitar” do composto “anafrodisíaco para gonorréia” foi usada para reprimir o “instinto” sexual dos índios e combater a epidemia de doenças venéreas em 1893⁹.

Os médicos que atendiam aos parentes de Sarah, Mary e Julia eram instruídos, pela agência governamental norte-americana, a adotar “métodos racionais” e “princípios elementares de higiene e fisiologia”. Impressa na contracapa dos livros-prontuários, o Relatório Trimestral dos Doentes e Injuriados, a seguinte mensagem:

Associado ao relatório sanitário ao final de cada trimestre, o médico deve documentar o progresso dos índios no abandono de seus curandeiros e na adoção de métodos de saúde racionais, o número de índios que procura pelo serviço médico e aqueles que ele procura para tratar... O médico também tentará melhorar as condições higiênicas e sanitárias e instruir os índios como proceder neste sentido. Ele deve se esforçar, com tato e firmeza, a induzir os índios a descartar as suas práticas medicinais nativas, substituindo superstições e ritos bárbaros por tratamentos civilizados [minha tradução].

A organização desses relatórios sanitários – a classificação das doenças e a classificação dos índios de acordo com a “pureza da raça” e com a “disposição em adotar métodos de condutas racionais” – ilustra como o discurso médico sobre indivíduos tem sido estruturado desde o século XVIII, com a emergência do campo da anatomia patológica e o advento da experiência clínica (Foucault, 1975). À semelhança de seus ancestrais, Sarah Tsurai, Mary Wo'tek e Julia Stowen têm sido diagnosticadas, em clínicas de saúde locais, como alcóolatrás, obesas, diabéticas e maníaco-depressivas. Os nomes destas mulheres fazem parte da relação de 215 pacientes diabéticos da United Indian Health Services (UIHS), em 1996, onde desenvolvi parte desta pesquisa.

UIHS é um conjunto de dez clínicas que pertencem a cinco povos indígenas da região (Yuroks, Karuks, Hupas, Wiyots e Tolowas) e oferece serviços básicos de saúde a mais de 12.000 índios do norte da Califórnia¹⁰. Enquanto a administração do complexo de clínicas fica a cargo dos índios, os responsáveis pelo Departamento de Medicina são todos não-índios. Os diagnósticos que esses médicos produzem seguem a tradição da medicina do século XVIII, hoje oficial: a doença é observada a partir de sinais e sintomas específicos. Transformados em critérios diagnósticos – testes do teor de açúcar no sangue ou análises de proteína na urina, no caso da diabetes –, os sinais e sintomas de doenças não dizem

nada a respeito do mundo Yurok, porque falam apenas do corpo físico, biológico.

A teia de analogias (Foucault, 1970: XI) que homens e mulheres Yurok construíram nas genealogias que traçaram transcendem às associações geralmente feitas entre os sinais, sintomas e terapias de categorias biomédicas de doença. As narrativas iluminam a intrínseca relação entre fatores sociais, políticos e econômicos, e a depressão, consumo de drogas psicoativas, violência, diabetes e outras desordens comuns a índios norte-americanos.

Desemprego acentuado, prisões, uso prolongado e intenso de internatos, grau de escolarização baixo, má nutrição e migração das reservas indígenas em direção a centros urbanos, por exemplo, têm sido identificados enquanto fatores de risco ou de estresse de desordens “comórbidas” (Westermeyer et al., 1993; Brown et al., 1993). Por exemplo, vários estudos sobre a manifestação de desordens psiquiátricas entre culturas indígenas têm examinado a correlação entre saúde



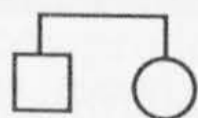
Foto 3: Florence Gensaw Shiughnessy, em 1920: alcoólatra, obesa, diabética e hipersexuada, de acordo com os relatórios médicos da época. Depois de oito anos de internato, Florence trabalhou mais vinte como escrava doméstica em San Francisco. (Arquivo de Mollie Ruud, sobrinha de Florence).

mental e fatores sociais, políticos e contextuais. Altos índices de adoções, remoções freqüentes de crianças para centros de delinqüentes juvenis, acesso limitado a programas de saúde e desemprego são considerados “fontes possíveis” da alta incidência de desordens psiquiátricas entre populações indígenas norte-americanas (Westermeyer et al., 1993: 519-20).

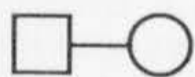
Outros estudos associam condições adversas de vida na infância a câncer e doenças do coração (Michalek & Mahoney, 1994; Fennerty et al., 1992). O “estresse” está cada vez mais relacionado à concentração de açúcar no sangue de indivíduos diabéticos (Forsdahl, 1977; Hinkle e Wolf, 1952). Mais recentemente, a *diabetes mellitus* do tipo II vem sendo usada como modelo para examinar as ligações entre desigualdade social e saúde coletiva (Ferreira, 1996; Scheder, 1988).

Lendo as genealogias

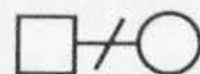
Para compreender as genealogias apresentadas a seguir, o leitor deve, em primeiro lugar, localizar a protagonista de cada narrativa. Sarah Tsurai, Mary Wo'tek e Julia Stowen são identificadas por um ↘. Cada uma delas é o nosso ponto de referência, a partir do qual a narrativa se desdobra. O símbolo para mulheres é o círculo ○, enquanto homens são designados por um □. Relacionamentos são apresentados da seguinte maneira:



irmãos

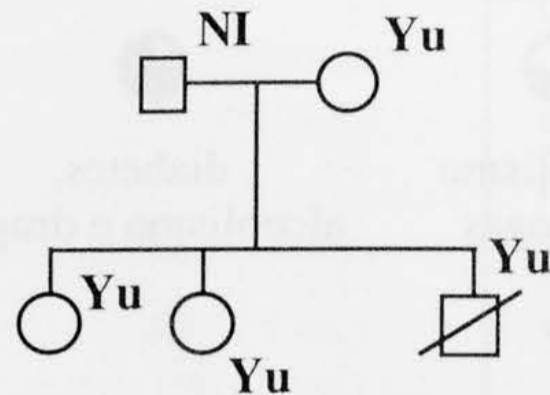


um casal



uma separação

Um casal com três filhos (duas meninas e um menino que faleceu) é, portanto:



Cada geração cobre aproximadamente vinte anos. Os diagramas originais (Ferreira, 1996) incluem aproximadamente 1700 indivíduos, cuja maioria são Yuroks e os demais Karuks (KA), Hupas (HU), Tolowas (TO), Wiyots (WI), Sioux (SI) e não-índios (NI). A filiação tribal, indicada acima, está abreviada no canto superior de cada \circ ou \square ; caso seja desconhecida, a informação é omitida. No exemplo acima, uma mulher Yurok casou-se com um não-índio, ocorrência comum após a corrida do ouro e a invasão americana da Califórnia. Os três filhos do casal reivindicaram seu sangue Yurok e são, por esta razão, membros da tribo Yurok (YU)¹¹. A primeira informação que aparece sob cada indivíduo é a data de nascimento e de morte, ocupação principal e outros dados que a protagonista da genealogia considerou relevante. *Causas mortii* são precedidas por um “+”, como em “+acidente de carro”.

Dentro de cada \circ ou \square há marcadores para enfermidades que são associadas com mudanças nas condições de vida e com imagens do corpo Yurok. Essas enfermidades são designadas assim:



diabetes



alcoolismo



drogadição
(metanfetamina,
crack, cocaína,
maconha)



doenças
cardiovasculares

Estes marcadores podem estar associados entre si, como por exemplo:



diabetes e
alcoolismo



alcoolismo
e drogas



diabetes,
alcoolismo e drogas



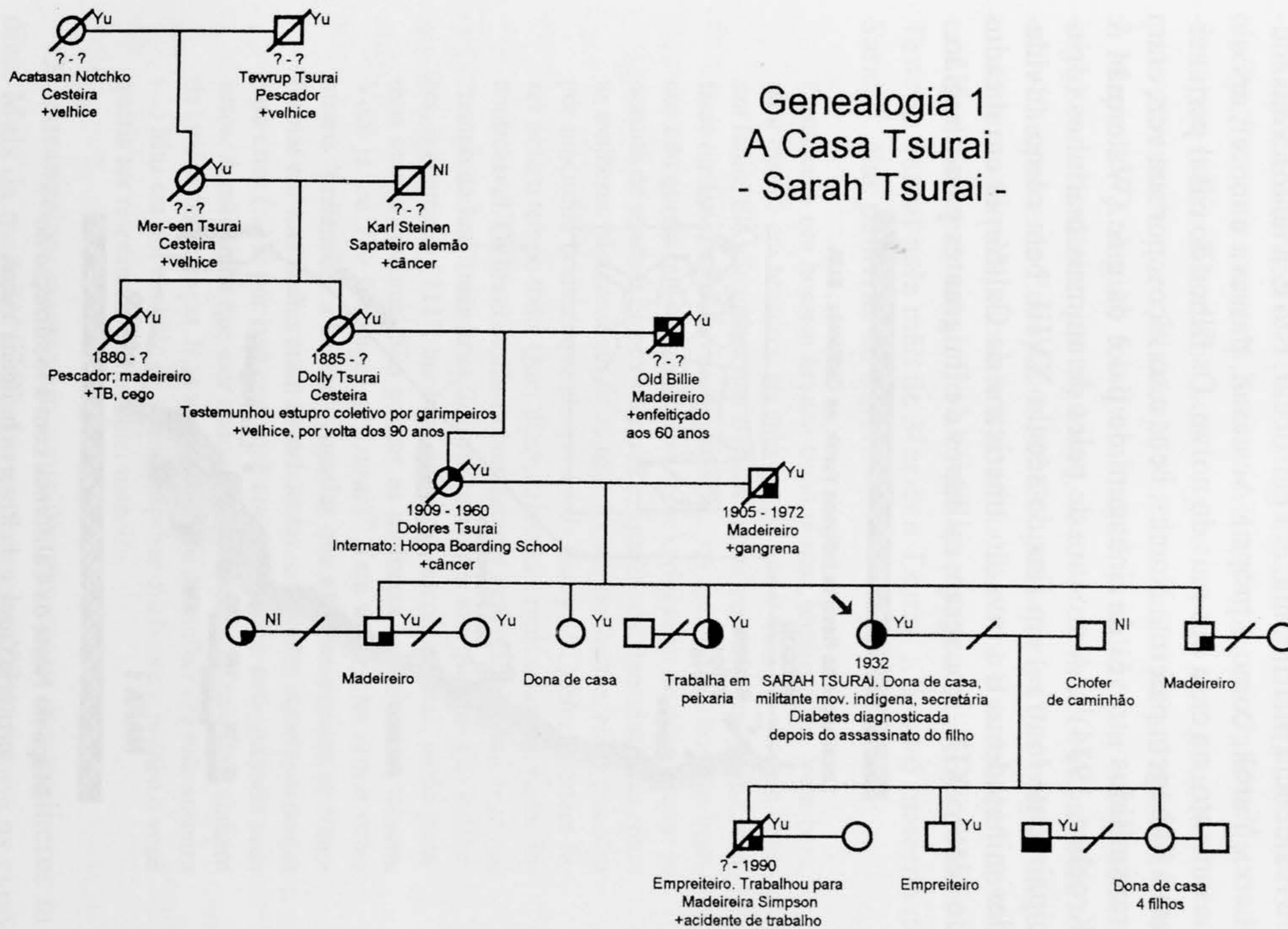
diabetes
e drogas

Sarah Tsurai: “Casar com um homem branco era um símbolo de status”

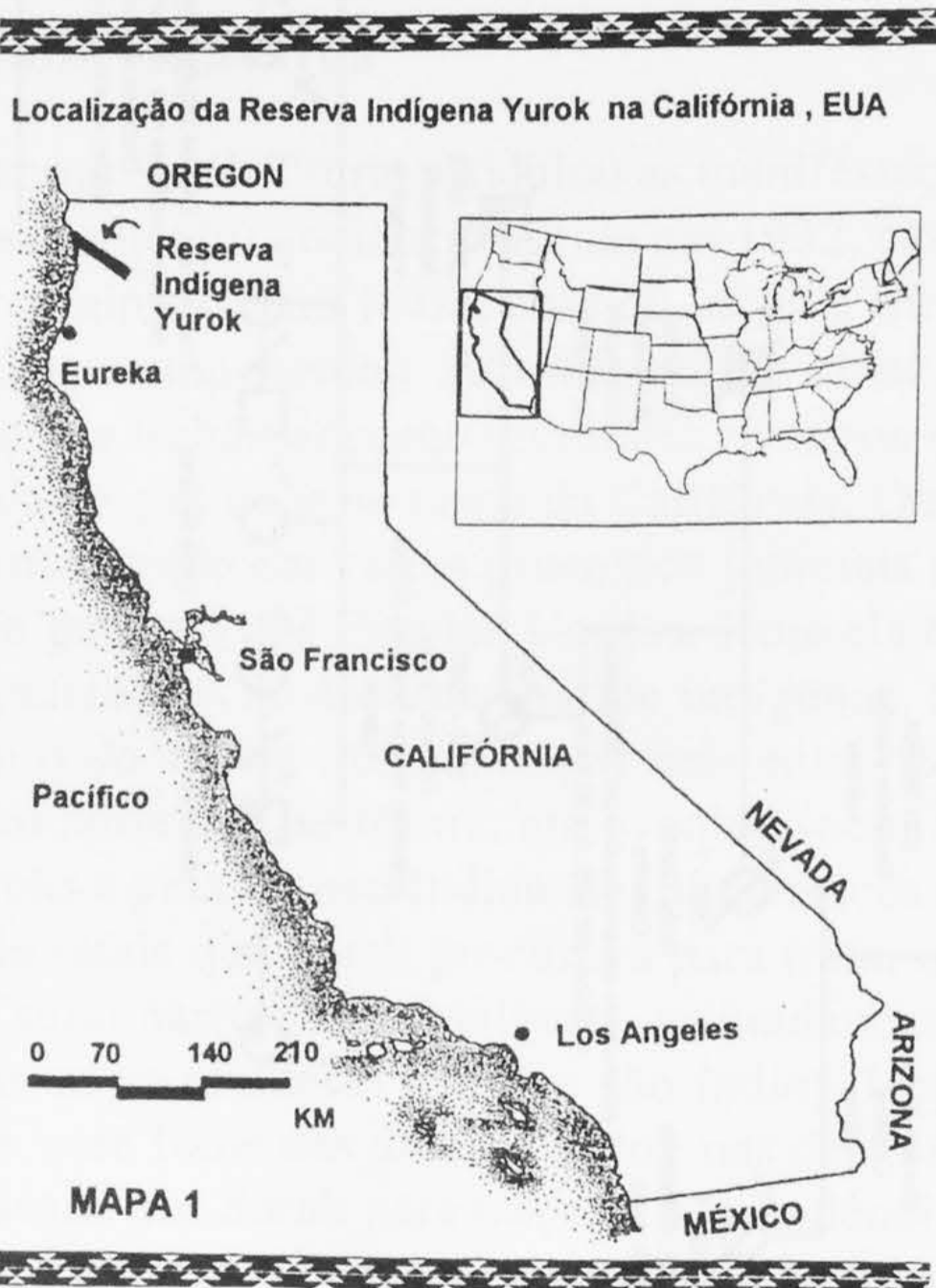
Vejamos como Sarah Tsurai articulou as manifestações físicas aos respectivos contextos sociais. Nascida em 1932, casou-se com um chofer de caminhão, não-índio, com quem teve três filhos, sendo dois meninos e uma menina. Aos 40 anos de idade, após o divórcio, começou a trabalhar como secretária e acabou envolvendo-se com atividades políticas no norte da Califórnia. O nome de Sarah pode ser encontrado em vários processos judiciais envolvendo os Yuroks e o governo dos Estados Unidos. Hoje ela é integrante de várias organizações de direitos e saúde indígenas. Sarah e eu nos encontramos de duas a três vezes por mês entre 1994 e 1996, na sua casa no norte da Califórnia, em eventos sociais patrocinados pelos Yuroks e pela United Indian Health Services em Trinidad – o centro de saúde que Sarah procurava para tratar a diabetes.

Sarah Tsurai narrou, em detalhes¹², as mudanças advindas dos casamentos entre mulheres Yurok e não-índios. Um antigo álbum de família, com fotos das aldeias Yurok nas décadas de 1910, 20 e 30, foi usado por Sarah para traçar a descendência da linhagem materna da família, desde os tetra-avós, Acatasan Notchko e Tewrup Tsurai, nascidos entre 1840 e 1850. (O casal está localizado no topo da página na Genealogia 1). Naquela época, a forma

Genealogia 1 A Casa Tsurai - Sarah Tsurai -



de residência matrimonial era patrilocal, isto é, a maioria das mulheres Yurok, como a própria Acatasan, passava a morar, após o casamento, na casa dos pais do noivo. Os filhos do casal pertenciam à linhagem paterna. Nomes, bens e serviços, por sua vez, eram transmitidos através da linhagem do pai e da mãe (Waterman & Kroeber, 1934)¹³. A procura de peles de animais marinhos (principalmente lontras) em fins do século XVIII, bem como atividades mineradoras e a invasão americana da Califórnia em meados do século XIX, trouxeram milhares de imigrantes para a região.



Mapa do Norte da Califórnia, com a localização do território Yurok e da Reserva Indígena Yurok

À época, o território Yurok compreendia uma vasta área na costa do Pacífico, ao norte da Bacia de Humboldt, na Califórnia, onde deságua o Rio Klamath (famoso por ser um dos poucos rios no país procurado por várias espécies de salmão para a desova – ver o Mapa 1). A região foi literalmente invadida por navegadores ingleses, irlandeses, portugueses, suecos, alemães e espanhóis recém-chegados da Europa, ou, então, por aqueles que migraram da costa leste do país, durante a corrida do ouro. Um desses homens era Karl Steinen, sapateiro alemão que pagou sessenta dólares a Tewrup Tsurai pela mão de Mer-een Tsurai, a bisavó materna de Sarah¹⁴. Nas palavras de Sarah:

Casar com um homem branco tinha muitas implicações. Veja bem, meu bisavô era branco e ele não queria que o meu pai vivesse como um índio. Ele não queria que o papai aprendesse a língua Yurok, cantasse ou dançasse como os ancestrais (...) A maioria dos homens brancos não queria que suas mulheres Yurok vivessem de acordo com as normas de conduta do povo. Eram castigadas se o fizessem. Mas como as mulheres não conseguiam se transformar em *ladies*, eram trocadas por mocinhas brancas que chegavam da Europa (...) Eles queriam fazer sexo o tempo todo. Quer dizer, crianças e mais crianças, ficou incontrolável. Os brancos não tinham tabus e nem respeitavam o nosso “tempo da lua” [menstruação]. As tatuagens nos queixos das mulheres, o chamado “111”, também eram consideradas feias, então paramos com o costume. São poucas as mulheres que ainda se tatuam. Você já leu *The four ages of Tsurai*?¹⁵ Tem um trecho ótimo sobre nossas ‘pretensões à beleza’. Aquelas que não conseguiam se transformar em *nice ladies* eram abandonadas, com todas aquelas crianças para criar (...) É por isso que você encontra tantas avós criando seus netos. A mãe tinha que sair cedo para trabalhar e os pais dela tinham de cuidar das crianças. E às vezes até a avó da mulher era mãe solteira (...) Mas era um símbolo de status desposar um homem branco e você queria ser respeitada, de qualquer maneira.

Os estrangeiros passavam a residir nas casas das mulheres índias. Mais da metade (67%) dos estrangeiros abandonou as espo-



Foto 4: O marido da jovem Yurok Annie Jane Pilgrim, o madeireiro William Ernest Boyd, trocou-a por uma *lady* recém-chegada da Europa. Annie morreu de septicemia generalizada durante o parto da quarta filha, aos 20 anos, num sanatório para tuberculosos. (Arquivo de Bea Nix, filha do casal).

As mulheres Yurok se tornaram chefes de famílias numerosas, e essa mudança na forma de residência – de patri para matrilocal – causou mudanças estruturais na organização social e política do povo. A herança de nomes familiares e outros bens, especialmente casas e ornamentos cerimoniais, passou da linhagem paterna para a materna. Muitos homens Yurok estavam, à essa altura, ausentes da região por diferentes razões: haviam sido mortos em conflitos locais com os estrangeiros, ou então estavam envolvidos na mineração e na atividade madeireira, que ainda persistem no norte da Califórnia, até os dias de hoje.

As mulheres Yurok para procurar mulheres brancas em São Francisco ou na Europa. Cabia às mulheres Yurok a responsabilidade de cuidar de um número enorme de crianças – até treze filhos – em comparação com os quatro ou cinco filhos que elas costumavam ter antes de 1850 (Ferreira, 1996: 8).

As mulheres Yurok se tornaram chefes de famílias numerosas, e essa mudança na forma de residência – de patri para matrilocal – causou mudanças estruturais na organização social e política do povo. A herança de nomes familiares e outros bens, especial-

A avó materna de Sarah Tsurai, chamada Dolly Tsurai, nasceu em 1855 e teve doze filhos (só uma filha está representada na Genealogia 1). Dolly narrava a filhos e netos as atrocidades que testemunhou na infância, contra os Yuroks. Sarah Tsurai comenta:

Minha avó me contava dos horrores, do tempo em que os homens brancos chegaram. Os gritos não deixavam ninguém dormir à noite, os homens estuprando as mulheres e crianças, direto. Ninguém foi poupado. Era terrível. As mulheres tinham tanto medo que, para evitar o estupro noite após noite, enchiam as vaginas com areia da praia [de Trinidad]. Ninguém foi poupado, nem as meninas. Minha avó só escapou porque era miúda e conseguiu se esconder.

Como a maioria das crianças Yurok nascidas na primeira metade do século XX, a mãe de Sarah Tsurai, Dolores Tsurai, passou oito anos confinada num internato para índios do governo norte-americano. Depois disso, passou a trabalhar de doze a quatorze horas por dia na indústria pesqueira, enlatando salmão. Dolores foi uma das primeiras mulheres Yurok de sua geração a desenvolver diabetes e câncer (conforme está indicado na Genealogia 1). Sarah atribuiu as altas taxas de açúcar no sangue da mãe às condições adversas de vida e aos traumas que ambas sofreram, testemunhando a morte prematura ou a incapacitação de parentes em brigas de bar, acidentes na atividade madeireira ou desastres automobilísticos:

Minha diabetes piorou ontem. Subiu para mais de 250, uma coisa assim. Mais uma vez, acho que foram as notícias ruins. É difícil quando a mente é jovem e o corpo não corresponde. Eu me sinto tão jovem, mas olha para mim. Estou gorda e meus olhos estão falhando (...) Foi quando tudo aconteceu. Um médico indígena veio nos ver quando mataram meu filho. O espírito dele disse: "Mamãe, vele meu corpo, eu vou estar ok!" Tive que fazer a dança da guerra para superar meus sentimentos ruins. Eu pensei que estivesse boa, mas meu corpo deixou claro que não estava. Meu corpo começou a reagir. Comecei a sentir sede, sono, vontade de comer porcaria, açúcar, fritura.

(...) “Sugar diabetes diabetes açúcarada!” Idêntico à minha mãe, ela também não aguentava aquelas memórias. Os internatos para índios, você sabe o que isso significa? Chutam você como um cachorro, batem na sua cara porque você fala uma única palavrinha em Yurok. A cor da sua pele te faz sentir culpada. Nós, os pele-vermelhas! Você quer desistir, acabar com tudo. Não é à toa que o açúcar no sangue sobe incrivelmente! É só pensar em todas aquelas índias sem esperança de vida, cujos filhos foram assassinados, cujos maridos as violentam. Você sabe sobre quem eu estou falando. Elas não estão na sua lista? Todas elas não são diabéticas? Não estão cegas, em cadeira de rodas, com os pés amputados, espetando dedos o dia inteiro para tentar entender que medicamento devem tomar a cada uma, duas ou três horas?

Quando perguntei a Sarah Tsurai como os antepassados dela lidavam com situações como essa, isto é, se havia algum mecanismo social que desse conta de eventos, memórias e emoções traumáticas, ela respondeu:

A muito tempo atrás quando nós enfrentávamos situações ruins, quer dizer, quando perdíamos o controle das coisas, você sabia que um feiticeiro iria dar conta do problema. Como o vovô Billie, o Velho Billie, que foi enfeitiçado. Veja bem, quando você vai a algum lugar, você nunca deve aceitar uma bebida. E se você aceitar, você deve cuspir o primeiro gole. Mas ele não cuspiu...Ele tinha 60 e poucos anos, e acho que ele teve um infarto, um ataque do coração ou algo assim. É isso que os médicos dizem hoje em dia: “Feiticeiros não existem!” Mas acho que é a maneira como você interpreta as coisas. Ser enfeitiçado é como ser condenado à morte: “Você vai morrer”. E você morre porque acredita nisso. Então agora a sentença de morte é: “Você tem diabetes”, ou “Você tem câncer”, ou algo assim. Se você aceita o diagnóstico, você está morta. Eu gosto de pensar que eu não tenho diabetes. Os médicos dizem que podem provar. Quando eu penso assim, eu sinto a sentença, eu me sinto enfeitiçada também.

Devils (diabos, feiticeiros) são entidades que possuem o poder de ferir ou destruir indivíduos invejados ou detestados. *Indians devils* podem se manifestar de inúmeras maneiras. Eles podem

assumir a forma de animais, seres humanos ou objetos. Um homem Yurok, que não queria aceitar o diagnóstico de câncer e hipertensão em 1995, contou-me que “basta que você e os outros à sua volta acreditem que você foi enfeitiçado: o seu corpo se volta contra você e antes que você se dê conta, você está morto” (Ferreira, 1996: 95). Aqui, tanto a feitiçaria quanto os diagnósticos biomédicos funcionam como “metáforas de relações sociais” (Mulling, 1994 *apud* Scheper-Hughes & Lock, 1987: 24).

O funcionamento de mecanismos psico-fisiológicos em situações de morte por feitiçaria tem sido objeto de estudo desde o início da década de 40:

(...) em cada ocasião e por todas as suas condutas, o corpo social sugere a morte à infeliz vítima, que não pretende mais escapar àquilo que ela considera como seu destino inelutável (...) Incontinentemente, brutalmente privado de todos os seus elos familiares e sociais, excluído de todas as funções e atividades pelas quais o indivíduo tomava consciência de si mesmo, depois encontrando forças tão imperiosas novamente conjuradas, mas somente para bani-lo do mundo dos vivos, o enfeitiçado cede à ação combinada do intenso terror que experimenta, da retirada súbita e total dos múltiplos sistemas de referência fornecidos pela convivência do grupo, enfim, à sua inversão decisiva que, de vivo, sujeito de direitos e obrigações, o proclama morto, objeto de temores, de ritos e proibições. A integridade física não resiste à dissolução da personalidade social. (Cannon, 1942 *apud* Lévi-Strauss, 1973: 193-4)¹⁶

Profissionais de saúde da United Indian Health Services (UIHS), todos não-índios, como afirmei acima, ficaram surpresos com a comparação que Sarah e outros Yuroks traçaram entre médicos e feiticeiros, e com outras questões também, quando a primeira versão deste ensaio foi apresentada em 1996. Como poderiam os Yuroks falar sobre “feiticeiros” e “sangue ruim” quando o Programa de Atenção à Diabetes da UIHS, considerado modelo na Califórnia, segue as diretrizes da American Diabetes Association (ADA, 1996)?

Os meus “dados” – histórias de vida, detalhes do cotidiano, relacionamentos sociais, emoções e outros “fatores” culturais – eram muito subjetivos e metafísicos para a prática clínica. Era tempo “perdido” tentar decifrá-los. Meu trabalho acrescentava peças estranhas a um quebra-cabeça que a equipe médica da UIHS já sabia resolver, pois a comunidade científica supõe que entende como o mundo é construído (Kuhn, 1970: 5).

A articulação que Sarah Tsurai faz entre história e corpo, localizando manifestações físicas em contextos sociais, questiona a tradição epistemológica que separa mente e corpo; natural e sobrenatural; espírito e matéria; e o mágico e racional. Essa tradição epistemológica é uma construção histórica e cultural, e não uma suposição universal (Scheper-Hughes & Lock, 1987: 7). O sistema de relações que Sarah constrói, articulando aspectos do corpo individual, do corpo social e do corpo político, acaba por subverter paradigmas sobre a saúde de índios norte-americanos, sugerindo novas maneiras de ordenar o conhecimento sobre a diabetes e outras desordens.

Mary Wo'tek : “Nós somos gente muito feia, índios são gente feia”

Mary Wo'tek era uma senhora de estatura pequena e frágil, que morava sozinha num *trailer* às margens do rio Klamath, na Reserva Indígena Yurok. Quando a visitei pela primeira vez, no inverno de 1995, Mary estava encolhida no chão ao lado de um fogareiro a gás, tentando se aquecer. Latas de cerveja e garrafas de vinho estavam espalhadas pelo chão do pequeno quarto, bem como ao redor do trailer, jogadas ao longo do barranco do rio. Quando perguntei a Mary como ela estava se sentindo, ela murmurou: “Estou com frio, frio, e muito, muito deprimida”.

A história da família Wo'tek, traçada na Genealogia 2, assemelha-se às trajetórias de vida de indivíduos Yurok, retratadas na Genealogia 1. Um homem inglês, Brian Williams, tornou-se parte da casa Wo'tek quando se casou, na década de 1890, com a avó de Mary, Yater Wo'tek, uma cesteira e cantora nascida em 1886. Entre 1902 e 1916, o casal teve onze filhos (só o pai de Mary, o Velho Mack, está localizado na Genealogia 2). Em seguida, o inglês desapareceu, isto é, mudou-se para San Francisco onde foi viver com uma irlandesa e abriu uma tapeçaria. Com a ajuda dos pais, Yater Wo'tek criou os onze filhos. O pai de Mary, o Velho Mack, tornou-se alcóolatra quando retornou da Segunda Guerra Mundial. Em 1975, foi assassinado numa briga de bar. Mary Wo'tek apresentou os ancestrais da seguinte maneira:

Nós somos gente muito feia; índios são gente feia. Veja a vovó Yater, ela teve muita sorte que o Vovô Brian a escolheu como esposa. Ela não sabia tricotar e costurar, ou ao menos agir como uma *lady* branca decente. Ela tinha saúde, mas você acha que um inglês está interessado nisso? Cestaria, canções de amor? Aposto que ele se cansou de todas essas coisas indígenas (...) Ele foi embora. No lugar dele, eu iria também. A minha própria mãe teve mais sorte, porque ela foi trabalhar como doméstica em San Francisco. Aprendeu a cozinhar bem, fazer bolos e tortas sofisticadas. E limpar, esfregar bem, claro. Os poucos brancos que visitavam nossa casa diziam: "Que índios limpinhos!" Eles até comiam com a gente! Já o papai era totalmente bêbado. Ele voltou da guerra agarrado numa garrafa e nunca mais parou de beber. É verdade o que as pessoas dizem, que índios não podem consumir bebidas alcólicas. Mas o papai bebia e por isso ele morreu. Igualzinho a meu marido, ele tinha sangue de índio também. Ele sempre foi viciado (...) Pensando bem, todos nós, meu irmão, minha irmã e eu, todos gostamos de beber. Samuel caiu no rio Klamath. Ele nunca gostou de ser índio. Ele e Maggie foram mandados para a Escola Indígena Carson, no Oregon, mas isso não serviu para endireitá-los. Eles nunca gostaram de ir à escola. O Samuel parou de beber há um ano (...) Mas eu não sei o que acontece com

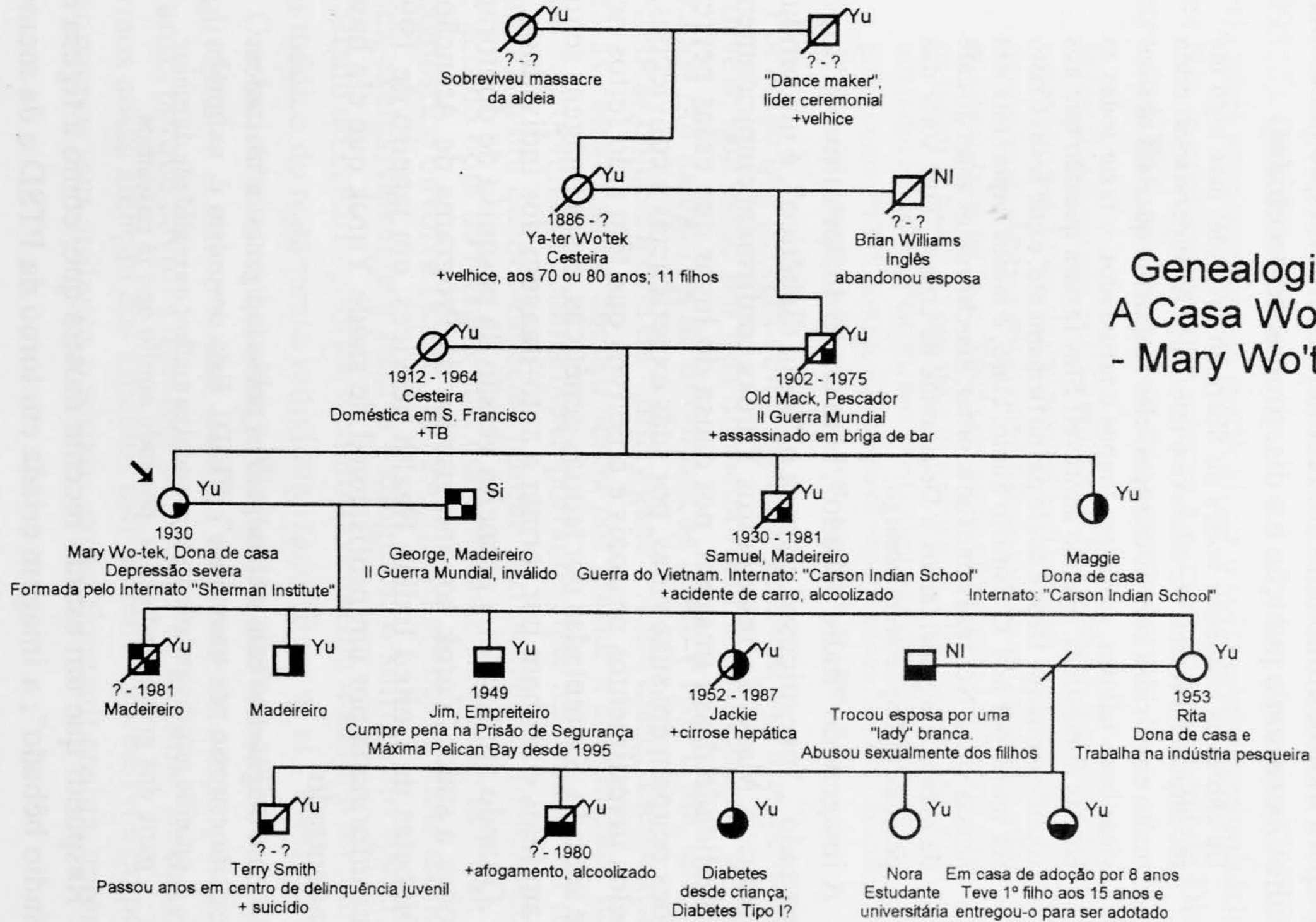
esses jovens de hoje. É sexo e drogas o tempo todo. Não sei se tem alguma coisa a ver com ser índio, sabe? O Jim é um *jail bird* [passou a maior parte da vida na cadeia]; agora ele está em Pelican Bay [prisão de segurança máxima, no norte da Califórnia]. Ele atropelou uma garota e fugiu. Ele vai ficar preso por um tempo ainda, porque ele é índio. A Jackie já esteve mil vezes em centros de reabilitação de drogados, até que morreu em 87. Ela não gostava de mim. Meus filhos sempre me culpavam por ser índia, e por casar com um índio. Mas o George não parecia índio, ele era tão bonito! Eu pensei que a Rita fosse se dar melhor, porque se casou com um mexicano. Acontece que o cara era pior que um índio, tomava todos os tipos de drogas e violentava os filhos também. Os filhos? Eles estão todos encarcerados. Só a Nora está bem. Ela não é tão escura, tem pele e pés bonitos. Nora está na faculdade, no College of the Redwoods. Espero que ela se case com um homem branco simpático e decente.

Na virada do século, o consumo desenfreado de bebidas alcóolicas ajudou a enfraquecer a estrutura social Yurok e a deteriorar o relacionamento entre índios e não-índios na Califórnia. As genealogias mostram que indivíduos Yurok nascidos na década de 1890, bem como Karuks, Tolowas, Wiyots e não-índios da Califórnia, já estavam afetados pelo alcoolismo no começo do século XX. “Alcoolismo” foi definido por um líder Yurok como “um problema com bebida, quando as pessoas bebem muito, todo dia” (Ferreira, 1996: 102).

Nas genealogias, integrantes de uma mesma família foram identificados como tendo um “problema com bebida” quando o alcoolismo interfere no trabalho e em relacionamentos sociais, causa o acirramento de brigas e disputas, ou o afastamento ou abandono de eventos sociais, incluindo as danças cerimoniais. A partir de 1960, maconha, *crack*, cocaína e vários tipos de *speed* (drogas à base de metanfetamina) passaram a fazer parte da vida da maioria de famílias Yurok¹⁷.

O que me deixou intrigada sobre Mary Wo'tek, porém, foi sua imagem de corpo, a auto-imagem que a mulher construiu sobre si

Genealogia 2 A Casa Wo'tek - Mary Wo'tek -



mesma. Mary não só diz que “gostou” da experiência nos internatos para índios, como também realmente acredita que ela e outros índios *mereçam* a punição e a discriminação recebidas.

Eu chorei as primeiras noites no Sherman Institute, mas logo me recompus. Eu realmente adorava o internato. As supervisoras eram muito envolvidas com as crianças, elas realmente queriam nos ensinar bons hábitos, como ser limpos e arrumados, e fazer todas as tarefas domésticas. Era tão adorável! Elas faziam questão que nós soubéssemos que Deus é nosso pai no firmamento, e que Jesus Cristo fez muito por nós. O Espírito Santo, claro, é muito importante nas nossas vidas. Nós rezávamos ao acordar, marchávamos antes do café da manhã e agradecíamos a Deus antes de comer. Tive sorte das pessoas se importarem comigo.

A imagem do “índio bêbado”, bem como do “primitivo”, “hipersexuado”, “preguiçoso” e agora o “índio diabético”, é um produto histórico. Mary Wo'tek e outros Yuroks confirmam empiricamente a realidade dessa imagem, por causa do lugar que essas percepções ocupam em suas vidas, por suas experiências e convicções, e pelos investimentos pessoais e coletivos que têm sido feitos nesse sentido. Sustentadas por teorias genéticas, essas imagens se tornam reais e acabam por formar a auto-imagem dos indivíduos.

Quando apresentei a primeira versão da pesquisa de doutorado sobre a saúde Yurok aos integrantes do Programa de Atenção à Diabetes da United Indian Health Services, em janeiro de 1996, fui informada por um profissional de saúde Yurok que ela havia encontrado

um diagnóstico bem melhor para os povos indígenas: a “desordem do estresse pós-traumático” (PTSD). Esta desordem é, na minha opinião, um diagnóstico que se encaixa melhor na realidade da maior parte dos grupos indígenas, por tudo aquilo que já passamos.

Respondi que um estudo recente mostra que, como a figura do “índio bêbado”, a imagem criada em torno da PTSD e da memó-

ria traumática que lhe dá sustentação, está errada. A desordem não é atemporal, tampouco possui uma unidade intrínseca (Young, 1995: 5). Quando argumentei que rotular os Yuroks como “PTSD” seria mais uma maneira de medicalizar o sofrimento comunitário, Bea Nix, o profissional que integra a equipe do programa de Diabetes da UIHS, posicionou-se da seguinte forma:

Medicalizado ou não, qual é o problema? Eu prefiro ser diagnosticada – e aposto que a maioria das pessoas aqui também – como tendo esta desordem do estresse pós-traumático, do que ser culpada pelo o que eu como, bebo ou faço. Você sabe como eles jogam a culpa em nós, os índios bêbados. O que quer que aconteça, eles dizem: “Ah, é só um índio bêbado!” Pelo menos existe alguma dignidade numa categoria como PTSD, porque não culpa os nossos genes, nossos hábitos ou a nossa educação (Ferreira, 1996: 196; 1998:188).

Foi então que percebi como atos de violência e perdas pessoais terríveis, que estão por trás de memórias traumáticas, são trivializados por categorias de diagnósticos como PTSD e por teorias genéticas como a teoria do “thrifty gene”. Além disso, a reificação dessas categorias de doença acaba por afastar a comunidade daqueles problemas socialmente importantes, que não podem ser reduzidos a um quebra-cabeças, porque não podem ser formulados de acordo com as ferramentas conceituais e instrumentais que o diagnóstico envolve (Kuhn, 1970: 35). Ao atribuir a fonte da doença exclusivamente a fatores biológicos, o sofrimento social é afastado do cenário político e confortavelmente instalado no mundo médico do tratamento individualizado (Baer et al., 1986: 97).

O relacionamento que Mary Wo'tek estabelece entre o corpo individual e o corpo social ilumina aspectos do corpo político Yurok, porque envolve questões de poder e de controle. Se desviarmos nossa atenção dos aspectos estritamente repressivos do poder para os seus atributos positivos, como Foucault ensina, apren-

demos que o regulamento, a vigilância e o controle do corpo Yurok têm realçado certos prazeres e desejos.

A partir das relações de poder que classificam, monitoram, invadem e escandalizam o corpo Yurok, as mais repressivas e mortíferas formas de prazeres e de desejos têm sido produzidas. “Uma loucura por *junk food*, álcool, sexo, drogas e violência, tudo aquilo que você nunca pensou em querer tanto”, nas palavras de uma mulher Yurok de 50 anos de idade, que vive num estacionamento de *trailers (trailer park)* nos arredores da Reserva Indígena Yurok.

Julia Stowen: “O próprio sangue te trai”

Julia Stowen é uma enfermeira Yurok, de aproximadamente 60 anos, que conheci numa *Brush Dance* (cerimônia terapêutica para crianças fracas ou enfermas) na Reserva Indígena Yurok em agosto de 1995. À semelhança de outros Yuroks, Julia também responsabilizou o confinamento em internatos para índios, prisões de segurança máxima, e trabalho forçado na indústria pesqueira, serrarias, fábricas e em casas de famílias de classe alta em San Francisco, como o locus da distribuição de enfermidades. Ao estabelecer essas conexões, Julia delineou um circuito de mecanismos e estabelecimentos disciplinares que transcendem as associações comumente estabelecidas entre elementos do sistema penal americano (Ferreira, 1996: 234-251)¹⁸. O sangue aparece como o denominador comum de várias instâncias desse circuito, em que representações de saúde e doença são criadas.

A mãe de Julia Stowen, Annie Stowen, nasceu em 1906 na Reserva Indígena Yurok. Os anos que ela passou no Sherman Institute lhe trouxeram as habilidades necessárias – costura, cozinha e limpeza – para se tornar empregada doméstica em San Francisco. Um infarto na década de 60 a impediu de trabalhar simultaneamente

na indústria pesqueira, enlatando salmão, e nas serrarias locais, “para ter o suficiente para sobreviver”. Quando perguntei a Annie Stowen por que, na opinião dela, havia tanta gente naquela área com diagnóstico de diabetes (incluindo uma de suas irmãs, duas filhas, duas sobrinhas e um neto, todos indicados na Genealogia 3), Annie respondeu:

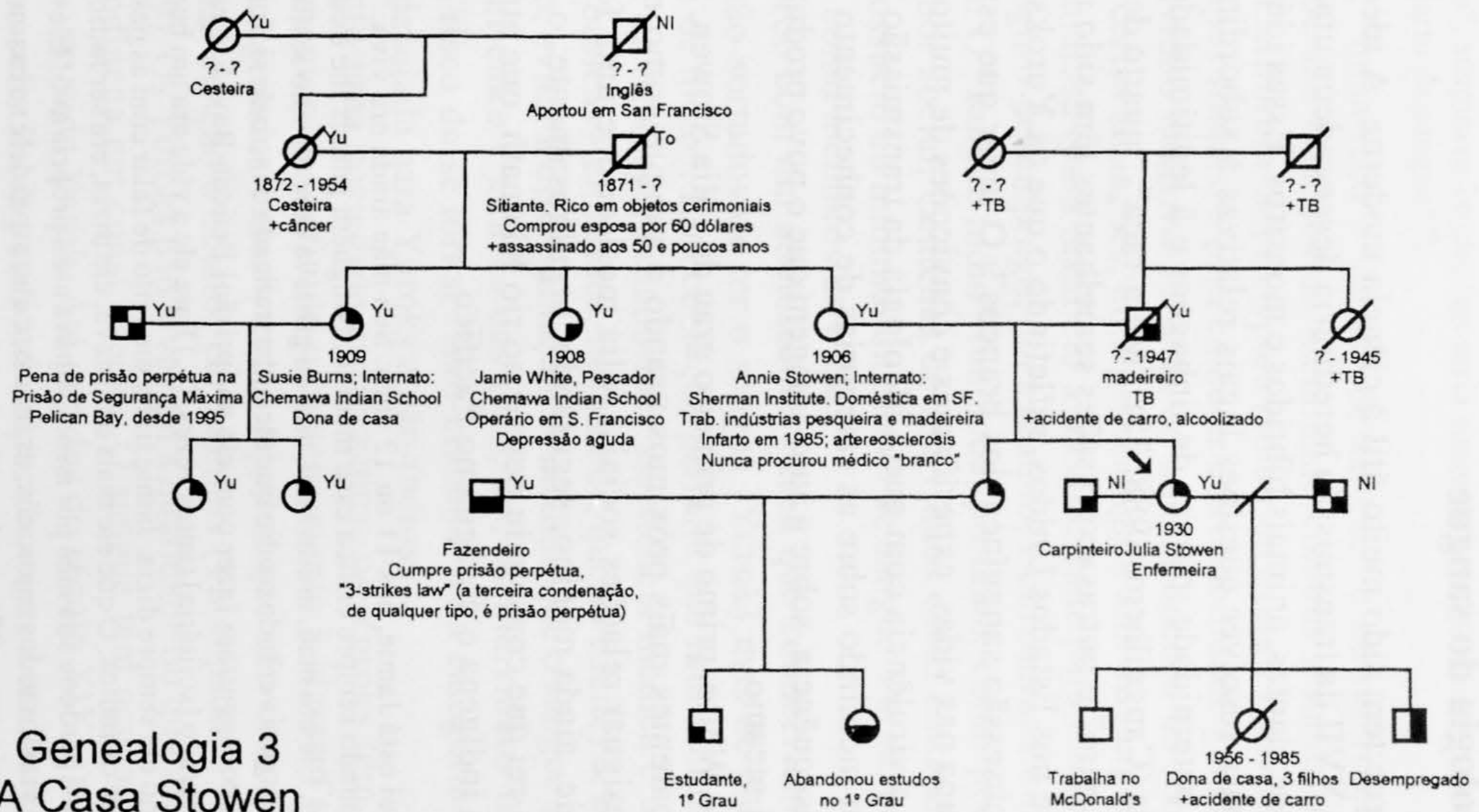
É tudo a mesma coisa. Quando eu fui para o internato, há mais de 70 anos, eles nos faziam entrar em fila para checar nossos absorventes. As supervisoras queriam saber exatamente quando ficamos menstruadas, para poder nos controlar e saber se estávamos nos encontrando com os meninos. Isso era proibido, e o ritual era humilhante. Tínhamos nossos absorventes checados uma vez por mês e depois da menstruação era necessário mostrá-los, limpos, branquinhos, às supervisoras. Os absorventes tinham de estar bem esfregados para ficar brancos como a neve. Então agora você vai à clínica. Você entra em fila. Eles furam o seu dedo e testam o seu sangue. Você ganha um número e esse número trai você. Se você não tem comido bem, quer dizer, um monte de gordura, açúcar, *junk food*, os médicos ficam sabendo. Se você não se exercita muito, anda vendo muita TV, eles sabem também, porque sobe o açúcar no sangue. Então o próprio sangue te trai. Você não vê? É a mesma coisa!

O diagnóstico de diabetes tipo II envolve testes de glicose no sangue e análises de urina. O tratamento exige que o paciente monitore o nível de glicose no sangue duas a quatro vezes por dia, siga dieta rígida e faça exercícios físicos regularmente. Caso falhe, medicamentos orais e insulina são acrescentados. As refeições dos pacientes são supervisionadas de perto por nutricionistas e os exercícios monitorados por terapeutas ocupacionais. Os Yuroks descreveram as refeições prescritas como “tudo aquilo que você não gosta de comer: verduras cruas, frutas e carne magra”. Os profissionais de saúde sabem que um paciente recém-diagnosticado não tem seguido as orientações médicas se o nível de açúcar no sangue permanece alto.

Pressão alta e um alto nível de proteína na urina também indicam que o paciente não vem observando as recomendações médicas. Repetidas infecções do aparelho urinário e a candidíase vaginal também têm sido associadas à diabetes e isto faz com que os médicos exijam exames da genitália feminina. Julia Stowen e outros Yuroks tentam achar meios para enganar os profissionais de saúde: às vezes picam o dedo em jejum e registram a informação como se tivessem acabado de comer, garantindo o nível baixo de açúcar no sangue. Certa vez, uma mulher de 65 anos levou a urina da filha, sadia, para ser testada, no lugar da própria, para que o médico

não me incriminasse por estar comendo mal e não me exercitando. Eu não aguento este controle, todo esse controle. O que eu mais gosto de comer é salmão, carne de veado, queijo, leite. E os médicos dizem que é muita proteína. Eu estou vazando muita proteína [pela urina].

Estes indivíduos que procuravam enganar os profissionais de saúde da United Indian Health Services tinham sido rotulados como “*non-compliant*”, quer dizer, aqueles que não cooperam com o tratamento prescrito, ou então “*in denial*” – pacientes que se recusam a enxergar os próprios “problemas”. As regras de conduta no trato da diabetes, estipuladas no manual intitulado *Diabetes Stage Management Guide* (Maaze et al. 1995), não permite que os médicos da UIHS enxerguem além da associação comumente feita entre os sinais e os sintomas da diabetes, limitando as soluções consideradas aceitáveis à dieta, exercício e insulina.



Genealogia 3
A Casa Stowen
- Julia Stowen -

A ideologia do sangue

O sangue tem sido muito útil à ciência moderna. A ideologia do século XVII da transmissão hereditária desencadeou uma curiosidade por plantas, animais híbridos e monstros. Essas idéias foram úteis para resolver questões legais relativas à subordinação dos sexos, paternidade, pureza de linhagens e à legitimidade da aristocracia (Canguilhem, 1988: 35). “Meia-raça”, “quarto de sangue”, “índio puro” e outras expressões semelhantes têm sido utilizadas até hoje nos Estados Unidos, refletindo o que os Yuroks chamam de “a obsessão sanguínea dos brancos”. O lugar que essa obsessão ocupa nas vidas, experiências e convicções de muitos Yuroks denota a virulência com que a ideologia da transmissão hereditária vem incidindo sobre as categorias de conhecimento Yurok e, em consequência, sobre a auto-imagem que o povo produz e projeta de si mesmo.

Jamie White, primo de primeiro grau de Julia Stowen, fala de si e dos parentes mais próximos usando o sangue como metáfora, para designar relações sociais. Julia mostrou-me uma fotografia de Jamie, ainda menino, segurando, orgulhosamente, o primeiro salmão-rei que conseguiu pescar no rio Klamath, que atravessa a reserva indígena e deságua no Pacífico.

Aqui está Jamie, aos 11 ou 12 anos. Sua mãe ainda era viva. Todo o mundo sempre critica esse menino. Ninguém jamais lhe deu crédito. Ele era mau, muito mau, mas eu gostava dele mesmo assim. Eu conseguia ver todo o ódio que ele tinha trancado dentro de si, foi isso que conseguiram fazer com ele na [prisão] Pelican Bay. Ele esteve no buraco [solitária] tantas vezes. (...) Para ele a vida era um buraco, como ele sempre dizia. Jamie tinha um jeito de falar com as pessoas sobre os índios. O que ele mais detestava, ele dizia, era ser índio. Ele nunca perdoou sua mãe por isso. Culpava até a própria avó! Ele dizia que éramos todos sujos, nós, os índios, e que a avó dele se casou com um meia-raça. “Se minha mãe tivesse se casado com um homem

branco”, suspirava Jamie, “eu seria somente um oitavo, em vez de um quarto de sangue”¹⁹.

“Puro”, “meia-raça”, “quarto de sangue” e outras frações de indianidade são critérios de identidade comuns a índios e não-índios na Califórnia. Servem para incluir ou excluir indivíduos de certos grupos sociais, e para calcular a probabilidade genética de certo indivíduo desenvolver esta ou aquela doença ao longo da vida. Em certas situações, uma porcentagem alta de sangue indígena é vantajosa (para justificar a incapacidade para o trabalho e receber seguro-desemprego, por exemplo) e em outras é uma desvantagem. O “sangue índio” funciona, portanto, como poderoso selecionador social. Centenas de indivíduos estão tentando provar que possuem no mínimo um oitavo de sangue Yurok, para ser incluídos como membros da tribo.

De acordo com um adolescente Yurok que conheci em 1996, “alguns são sortudos de ter o sangue [Yurok] mas de não ter a aparência de índio”. Esta condição permite que indivíduos sejam membros da tribo (garantindo-lhes assistência médica e o envio de cestas básicas – enlatados, farináceos, queijo e leite) e, ao mesmo tempo, evitar a discriminação. À medida que o sangue indígena se dilui entre e através das gerações, os indivíduos também correm o risco de se tornar “lixo-branco”, uma categoria obviamente indesejada para Yuroks e não-índios.

Enquanto uma sociedade aristocrática, os Yuroks têm, desde tempos imemoriais, definido o pertencimento à classe Talth, ou “gente das grandes casas”, como aqueles que são donos de um ritual, reza, canção e objetos cerimoniais (Thompson, 1991; Pilling, 1989). Os Yuroks não levavam a qualidade ou quantidade de sangue indígena em consideração. O sangue tem ocupado lugar específico na vida Yurok. Até meados do século XIX, era concebido como substância purificadora para homens e mulheres. Apesar de todas as mudanças que o conceito de sangue Yurok enfren-

tou, muitos Yuroks concebem o sangue menstrual como substância purificadora, que prepara as mulheres para um feito ou conquista espiritual (Buckley, 1988: 190). Homens que desejam atrair riquezas para ascender na hierarquia social Yurok devem arranhar as pernas com lascas de quartzo, para o fluxo do sangue eliminar impurezas psíquicas, preparando-os para a ascensão espiritual (Buckley, 1988: 195). Apesar dessa prática ter sido abandonada por muitos, dois homens Yuroks que conheci reportaram que eles sangram as pernas antes de caçar ou pescar. Al Gray, um líder cerimonial Yurok que faleceu em 1996, aos 83 anos de idade, afirmou que quando ele recebeu o diagnóstico de câncer, “arranhou as pernas e coxas com uma pequena faca, para tirar todo o sangue ruim de dentro”.

Até meados do século XIX, os Yuroks não usavam a qualidade do sangue de um indivíduo como o principal sinal do diagnóstico de saúde e enfermidade. Tampouco a quantidade era usada como critério de inclusão ou exclusão de grupos sociais, como já afirmei. Logo após o General Allotment Act de 1887 (quando as reservas indígenas da Califórnia foram loteadas e repartidas entre índios e não-índios), os Yuroks foram apresentados ao sistema latifundiário da propriedade privada.

O critério de indianidade passou a ser biológico, definido a partir da “quantidade” de sangue indígena. Valores do sistema de parentesco norte-americano delinearão o campo simbólico a partir do qual o status de *Native American* foi definido. Uma ordem de natureza específica, pontuada pelo critério sanguíneo, foi associada a uma ordem de lei muito precisa, marcada por um código de conduta pré-estabelecido (Schneider, 1968, 1989). Julia Stowen explica:

O loteamento [das terras indígenas] fez muito mais do que simplesmente roubar nossas terras e nos obrigar a usar nomes ingleses. Começamos a brigar entre nós mesmos por causa da repartição da

terra, quem pagava impostos, quem é parente de quem. Você sabe, eles calculavam o direito a cada parcela de terra de acordo com a porcentagem de sangue indígena. Crianças adotadas por não-índios ainda tinham uma cota, mas filhos adotivos de índios não receberam nada. Casamentos cerimoniais indígenas não eram reconhecidos. Tudo isto acabou gerando muita tensão entre os povos. (Ferreira, 1996: 99; 1998:193)

Julia esclareceu, mais tarde, que seus pais tinham sido envolvidos em disputa judicial por um pedaço de terra na Reserva Indígena Yurok, no fim da década de 1920. O lote de 64 acres, avaliado em 1942 em 1000 dólares, foi dividido em 14 lotes menores, de acordo com a quantidade de sangue indígena de cada indivíduo. Uma das tias de Julia, viúva do proprietário do lote, recebeu 13/39 da parcela total, enquanto cada uma das 13 crianças recebeu 2/39 cada²⁰.

“Reivindicar o sangue índio”, como dizem os Yuroks, passou a ser obrigatório para aqueles que desejam ter acesso aos programas governamentais de assistência à saúde e à educação, bem como ao direito de vender bebidas alcoólicas e cigarros sem pagar impostos, e abrir cassinos em reservas indígenas. O Conselho Governamental da Tribo Yurok, organizado a partir da Constituição Yurok de 1993, estabeleceu o mínimo de 1/8 de sangue Yurok como critério de pertencimento.

A ênfase na quantidade ou qualidade de sangue índio por parte de profissionais de saúde, que apostam em teorias genéticas, também contribui para as concepções que os Yurok produzem sobre o próprio corpo. A crença de que o alcoolismo é genético e, portanto, doença incontrolável que leva à cirrose hepática e, eventualmente, à morte, também é comum entre os Yuroks. O mesmo ocorre com outros males, como a diabetes e o câncer, igualmente incontroláveis porque “estão nos corpos”, são “genéticos”. Isto é, precisamente, o que um médico na cidade de Eureka, no norte da

Califórnia, disse a uma mulher Yurok de 80 anos de idade, que recentemente foi diagnosticada com diabetes. A cegueira e a amputação do pé direito da mulher, segundo ela própria, foi por causa do

meu sangue ruim. Foi isso que o médico me disse. Nós índios temos sangue ruim. Veja bem, por isso que eu bebi tanto em minha vida. Está em mim, no meu sangue. Então não há muito que eu possa fazer. Eu digo sempre para os meus filhos: “Cuidado com a bebida, porque está no seu sangue!” Você acha que eu vou seguir uma dieta rígida e não comer tudo aquilo que eu gosto se está no meu sangue? (...) Meu filho alcóolatra vai aos cassinos direto. Ele gasta todo o dinheiro do seguro-desemprego dele no cassino de Trinidad. Agora, *isso* você pode dizer que está no nosso sangue, porque nós, índios, sempre gostamos de apostar, jogar baralho de índio, aqueles pauzinhos, sabe?²¹

Um médico local, que tem tentado fazer com que a tia materna de Julia, Susie Burns, siga o tratamento prescrito para diabetes, descreve a frustração:

Essa paciente tinha quase caído na minha rede. Falei muitas vezes que o açúcar no sangue dela estava alto, e que ela tinha diabetes na família. Ela repetia: “Não, doutor, eu não sou diabética, e não vou tomar nenhum desses comprimidos!” Eu insisti, e mostrei a ela os resultados dos exames e, mesmo assim, ela não acreditou em mim.

Susie Burns havia me explicado, dois meses antes, a razão da recusa em aceitar o diagnóstico médico:

Veja bem, essa história toda sobre diabetes, os médicos já me explicaram o que é diabetes. Eles dizem: “O seu açúcar está alto, portanto você tem diabetes!” Mas eu não acredito neles. Dizem que têm evidências, e daí querem me examinar para checar as evidências. O programa de diabetes telefona e diz: “Você tem diabetes!” Agora, isso é uma coisa devastadora para dizer a alguém. Todo mundo anda por aí dizendo que eu sou diabética. Os médicos querem que eu tome comprimidos. Você acha que vou ficar engolindo comprimidos as-

sim, um atrás do outro, pop-pop-pop? Por que eles querem? Exatamente como faz minha irmã, engolindo pílulas assim, o tempo todo. Ela está com essa mania. Pílulas e mais pílulas. Agora, olhe para mim, eu me sinto jovem. As pessoas dizem que eu me alimento como um passarinho. Faço exercício aparando as trepadeiras e a grama em casa. Aí os médicos me perguntam “Você se levanta no meio da noite para urinar?” Não. “Você sente sede o tempo todo?” Não. Todas as minhas respostas são: não. Mas aí eles examinam minha urina e dizem que tem algo errado. Examinam meu sangue e, veja, um dia eu chequei meu sangue e o açúcar estava 175. Aí eles pediram para vir à clínica em jejum, mas eu esqueci. A taxa de açúcar no sangue estava alta, por volta de 180, e os médicos disseram: “Você tem diabetes!” Ora é a urina, ora é o sangue. Até que eles me examinem inteirinha e registrem tudo no papel, até que provem que eu tenho diabetes, não vou admitir. O pessoal diz que sou durona, que não entendo, que quero desafiá-los, mas não é ser durona. O que sou é saudável. Como poderia ser diabética? E aí, veja bem, ninguém na minha família tem essa doença. Como é que poderia ser eu?

A imagem de corpo Yurok, que inclui concepções de saúde e doença, é comparada por uma *medicine woman* Yurok à imagem de corpo que prevalece para instituições de saúde do norte da Califórnia:

Para nós, Medicina é muito mais do que aquilo que acontece dentro do corpo. Quando estou dentro daquela arena [onde são realizadas as *brush-dances*, cerimônias terapêuticas] com uma criança, não é só a cura da doença que está em jogo. O importante é fazer a criança ficar forte e feliz. Eu trabalho o relacionamento da criança com o mundo, com o Criador e com as pessoas à sua volta.

Se as pessoas têm sentimentos ruins, elas não deveriam vir aqui. As pessoas têm de estar limpas, como eu. Eu jejuo por 10 dias para poder entrar naquela arena. Deixo de beber água por 10 dias, só outros líquidos. Você viu aquele aviso perto do portão, que diz: “Proibido drogas e álcool”? Bem, é uma maneira de indicar a necessidade de se estar limpo (...) Agora, os hospitais por aqui pensam sobre o corpo de maneira diferente. É uma maneira completamente distinta de se lidar com o mundo, com o Criador, com tudo. O que importa são os

seus órgãos e o seu sangue, suas entranhas e não sei o que mais. Te dão um número, um prontuário, uma lista de doenças e uma enorme quantidade de remédios para tomar. Quem você realmente é não faz a menor diferença. Quando eles não conseguem achar o seu nome, forneça o número do *Social Security* equivalente ao CIC ou a data de nascimento, e eles te localizam rapidinho.

Considerações finais

As transformações pelas quais a auto-imagem Yurok tem passado vem alterando, em grande medida, as relações entre o corpo individual, social e político do povo. Alguns homens e mulheres, como Mary Wo'tek, criam e reproduzem imagens distorcidas sobre o “índio” genérico, a partir do lugar que teorias biogenéticas passaram a ocupar em suas vidas. O corpo individual, neste caso, ocupa uma bio-identidade – a do índio bêbado, doente e criminoso, reconhecido pela probabilidade de adoecer e morrer. É a partir dessas imagens de corpo medicalizado que Mary Wo'tek se relaciona com a sociedade e atribui significados ao mundo em que vive.

Outros, como Sarah Tsurai, são mais conscientes da relação entre corpo e história. As conexões que estabelecem entre o corpo e o meio ambiente, entre enfermidades e contextos sociais perversos, questionam o pensamento dualístico da ciência ocidental e da medicina clínica, que opõe corpo e mente, paixão e razão, natureza e cultura, realidade e ficção. Aqui, as concepções de saúde e doença não obedecem leis exclusivas da fisiologia, tampouco escapam das influências de histórias locais e estrangeiras.

Finalmente, as maneiras pelas quais Julia Stowen e outros Yuroks usam o sangue como metáfora para expressar relacionamentos sociais, iluminam a estreita convergência entre os requerimentos da ideologia política e aqueles da tecnologia médica

(Foucault, 1975:38). A estabilidade do corpo político Yurok inclui, agora, a manipulação do *quantum* sanguíneo para regular o pertencimento à tribo. Este é um mecanismo que acaba disciplinando arranjos familiares, tais como casamentos e adoções. As percepções que os Yuroks têm acerca do corpo vem se tornando um conjunto híbrido de eventos históricos, conhecimentos transculturais e práticas interdisciplinares, que enfatizam relações sociais e a reciprocidade humana.

Jimmy James, líder cerimonial que vive na reserva indígena Yurok, expressou essas idéias, em janeiro de 1995, da seguinte maneira:

Essa coisa do sangue, você sabe como os brancos são obcecados com isso. Para ser índio, você tem de ter um-quarto, um-oitavo de sangue índio. Mesmo se você não pensa como índio, você é índio (...) Os modernos testes genéticos fazem a mesma coisa, dão uma identidade, dizem quem você é. Mas nós, a Tribo Yurok, estamos num nível diferente, uma realidade distinta. Você sabe que havia lugares para onde os Yuroks não atreviam se aventurar, nem mesmo na imaginação? Estou falando sobre antigamente, quando acreditávamos que o nosso mundo era sustentado por *redwood trees* [pinheiros gigantes]. Bem, entre o céu e a terra havia buracos celestes, por onde os espíritos passavam, para chegar à terra firme novamente (...) Lugares onde ninguém tinha coragem de conhecer, nem mesmo os espíritos. Mas agora as coisas têm mudado tanto, e nós tivemos que nos organizar sob leis diferentes. Tivemos de mudar nossa maneira de ser. Mas nossa cultura nunca morreu, como os brancos pensam. Por que andamos de carro e vamos ao supermercado? Isto é tão significativo? Nós acreditamos que a nossa organização, sob uma Constituição, significa que atravessamos os buracos celestes e emergimos em outro nível do mundo, em que podemos entender aspectos de diferentes sistemas jurídicos e nos engajar, de maneira decisiva, em todas as práticas cerimoniais, como a *Brush Dance*, a *Jump Dance* e as cerimônias de Renovação ao Mundo, que os brancos nos forçaram a abandonar.

Agradecimentos

Este trabalho recebeu apoio do Conselho Diretor da United Indian Health Services (UIHS) e de seu Diretor Executivo, Jerry Simone. As sugestões das líderes indígenas Bea Nix e Lavina Bowers, bem como de minha orientadora na Universidade da Califórnia em Berkeley, Nancy Scheper-Hughes, foram fundamentais para a realização deste ensaio. Aos meus colegas Natasha Schüll e Adriana Petryna, e ao professor Lawrence Cohen, da UC Berkeley, devo a leitura crítica do manuscrito. Finalmente, aos membros da Tribo Yurok, que têm dado apoio ao meu projeto de pesquisa na área, sou imensamente grata.

A pesquisa foi financiada pelo CNPq (Conselho Nacional de Pesquisa e Desenvolvimento), por meio de bolsa de doutoramento no exterior entre 1992 e 1996 (processo nº 201359/92-8), bem como pelas seguintes bolsas e prêmios de incentivo à pesquisa da Universidade da Califórnia (UC), em Berkeley: Olson Grants (1994-1995); Continuing Graduate Student Fellowship (1995); e Vice Chancellor for Research Fund Award (1995). O estudo foi aprovado pela Comissão de Ética da UC Berkeley (protocolos nº 94-6-21 e 95-6-81) e pelo Conselho Diretor e Comitê de Pesquisa da United Indian Health Services. O apoio final a este ensaio foi dado pelo MARI – Grupo de Educação Indígena do Departamento de Antropologia da USP –, através do Projeto Temático da FAPESP “Antropologia, História e Educação: A Questão Indígena e a Escola” (processo nº94/3492-9).

Notas

- 1 A primeira versão deste artigo foi publicada com o título "Slipping Through Sky Holes. Yurok Perceptions of the Body in Northern California", em *Culture, Medicine and Psychiatry* (Ferreira 1998), e apresentada no XIV International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences, em Williamsburg, Virginia, em julho de 1998. A presente versão foi apresentada no III Congresso de Antropologia Chilena, em novembro de 1998, em Temuco, Chile.
- 2 Somente 5% da Reserva Indígena (R.I.) Yurok estão nas mãos do próprio povo. Os outros 95% são propriedade de madeiras (85%) e de não-índios (10%). Ao contrário das terras indígenas brasileiras que são inalienáveis, as reservas indígenas nos EUA podem ser loteadas e comercializadas. A R.I. Yurok é uma "tripa" de 3,2 quilômetros de largura, por 65 quilômetros de extensão, ao longo do rio Klamath, no norte da Califórnia.
- 3 Em *League of the Iroquois* (1851), *The American Beaver and his Works* (1868) e *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (1877), Morgan desenvolveu idéias próprias sobre família, relações familiares, modos de descendência e regras de casamento. Sobre uma rede de laços biológicos, Lewis Morgan interpretou a complexidade da organização social Iroquois. Cem anos depois de Morgan, a teoria elementar de parentesco de Claude Lévi-Strauss (1969 [1949]) ajudou a dar à Antropologia o status de ciência ao aprimorar, estender e articular teorias de parentesco elaboradas por seus antecessores.
- 4 Um indivíduo é diagnosticado como "diabético" se o nível da glicose sanguínea, em jejum, for igual ou superior a 125 mg/dl (ADA, 1996: 14). A Associação dos Diabéticos Americanos (ADA) eliminou, recentemente, os termos "*diabetes mellitus* insulino dependente" (IDDM) e "*diabetes mellitus* não insulino dependente" (NIDDM), mantendo os termos Tipo I e Tipo II, respectivamente (ADA, 1996: 5).
- 6 Veja, também, Bohman et al. (1981), Buydens-Branchey et al. (1989), e von Knorring et al. (1975).

- 6 Apesar da correlação entre a *diabetes mellitus* do Tipo II ser conhecida, ela não é citada pela grande maioria dos artigos científicos da Medicina e da Antropologia. Nenhum dos 35 artigos publicados nos Anais de Simpósio “Diabetes in Native American and Alaska Natives”, realizado em Mesa, Estado do Arizona, em 1989, usa o trauma como variável de análise (ver, por exemplo, Sugarman et al., 1993).
- 7 O censo de 1852 divulgado por A. Kroeber (1976[1925]:16) identificou “casas” e “aldeias” Yurok. O termo “casa” foi usado para designar a construção física, enquanto “aldeia” foi definido como “um conjunto de casas”. Waterman (1993[1920]) e Kroeber (1976), por sua vez, definiram “casa” enquanto um grupo de descendência. Em 1925, Kroeber passou a utilizar “família” para designar um grupo de indivíduos vivendo na mesma unidade doméstica (“household”): “Era comum, por volta desta data [1895], uma família possuir duas ou três casas” (1976): 19, minha tradução). Yuroks que participaram do presente estudo referiram-se a indivíduos enquanto membros da “família”, quando esses indivíduos pertenciam ao grupo de descendência materno, paterno ou, por vezes, a ambos.
- 8 Special Notice do Quartely Sanitary Report of Diseases and Injuries do United States Indian Service, Hoopa Valley Agency, 30 de setembro de 1994. No relatório, as categorias acima são classificadas como “doenças”.
- 9 O composto “anaphrodisiac in Gonorrhoea” foi descrito no relatório sanitário da Hoopa Valley Agency da seguinte maneira: “Ext. ergot fluidi.....m. xv 1; Tinct. gelsemii.....m. v; Potassi bromidi.....gr. xx 1; Tinct. hyoseyami.....m. xxx 2; Syrupi aurantii, q. s. ad.....3ss 16. Sig. Shake. One Dose at bedtime” (Ferreira, 1996:254; 1998:197). Índios norte-americanos ainda são considerados “altamente vulneráveis” à gonorréia e à sífilis (Rice et al., 1991).
- 10 UIHS opera com autorização do Congresso Norte-Americano (Act 638). A sede do complexo de dez clínicas é em Trinidad, no Distrito de Humboldt, no norte da Califórnia. A UIHS atende a aproximadamente 12.000 índios de dez povos distintos.
- 11 Para tornar-se membro da Tribo Yurok, o indivíduo precisa ter ao menos 1/8 de sangue Yurok. Hoje, a população Yurok gira em torno de 3.500 indivíduos.

- 12 Sarah Tsurai e eu nos encontramos dezessete vezes entre agosto de 1994 e novembro de 1996. Doze entrevistas foram concedidas por telefone, para esclarecer detalhes de nossas conversas anteriores. Com Mary Wo'tek mantive onze encontros, e com Julia Stowen, treze.
- 13 Dos 413 casamentos Yurok analisados por Waterman e Kroeber em 1919, 76,6% eram "casamentos completos" (*full marriages*), isto é, "o homem 'paga' pela esposa e a leva para viver na cidade e na casa dele" (Waterman & Kroeber, 1934: 1, minha tradução).
- 14 Dos 108 casamentos realizados entre 1850 e 1889 no seio de dezesseis famílias extensas consideradas em Ferreira (1996), trinta (27,7%) dessas uniões eram entre mulheres Yurok e não-índios (Ferreira, 1996: 83; 1998:197). Em 1852, a população Yurok foi estimada em 1.052 indivíduos. Das dezesseis famílias consideradas, apenas uma apresenta casamentos entre mulheres Yuroks e não-índios, até a década de 1970. Em quinze famílias foram constatadas uniões entre índios e não-índios. Os demais casamentos eram entre os próprios Yuroks (51%), entre Yuroks e Tolowas (11%), Yuroks e Karuks (2%) e Yuroks e Hupas (2%). Até o fim da década de 1970, não houve um único casamento entre homens Yuroks e mulheres não-índias.
- 15 *The four ages of Tsurai* é uma coleção de documentos históricos sobre os Yuroks, produzidos por navegadores espanhóis e ingleses, entre outros, nos séculos XVIII e XIX, compilados por Heizer & Mills (1991). Durante a viagem à Baía de Trinidad, em maio de 1793, o capitão George Vancouver escreveu em seu diário: "Entre essa gente, bem como entre a maior parte dos índios que conheci, algum tipo de mutilação ou desfiguração das pessoas é praticado, seja de caráter ornamental ou de instituição religiosa, seja para atingir algum objetivo que desconhecemos. (...) Todos os dentes de ambos os sexos eram, através de algum processo, lixados de maneira uniforme e horizontal, até ficarem de tamanho reduzido próximos à gengiva; as mulheres (...) ornamentavam o lábio inferior com três colunas perpendiculares, uma de cada canto da boca e outra no meio, ocupando três- quintos do lábio e do queixo. Se não fosse por esses costumes amedrontadores, fui informado de que aquelas que visitaram nosso grupo na praia no último dia, havia, entre as mulheres mais jovens, algumas com pretensões à beleza. Os homens também tinham algumas tatuagens e cicatrizes nos braços e corpos (...) nossa curiosida-

de só foi satisfeita com relação àqueles poucos aspectos que a nossa inspeção pôde revelar” (Heizer and Mills, 1991: 67, minha tradução).

- 16 Foi, aliás, este estudo de Lévi-Strauss que me levou a estudar a relação entre o sistema nervoso e a diabetes, o alcoolismo e a hipertensão, entre outras desordens (Ferreira, 1996; 1998). Citando Cannon (1942), Lévi-Strauss (1973: 194) explica como os fenômenos de exorcismo e de feitiçaria se expressam no nível fisiológico: “Cannon mostrou que o medo, assim como a cólera, se faz acompanhar de uma atividade particularmente intensa do sistema nervoso simpático. Esta atividade é normalmente útil, acarretando modificações orgânicas que possibilitam ao indivíduo se adaptar a uma situação nova; mas se o indivíduo não dispõe de nenhuma resposta instintiva ou adquirida para uma situação extraordinária, ou que ele considere como tal, a atividade do simpático se amplia e se desorganiza, e pode, em algumas horas às vezes, determinar uma diminuição do volume sanguíneo e uma queda de pressão concomitante, tendo como resultado desgastes irreparáveis para os órgãos de circulação. (...) Estas hipóteses foram confirmadas pelo estudo de inúmeros casos de traumatismos conseqüentes de bombardeios, de ações no campo de batalha, ou mesmo de operações cirúrgicas: a morte intervém, sem que a autópsia possa revelar a lesão”.
- 17 As três principais drogas usadas por índios adultos que são admitidos no United Indian Lodge – um centro de reabilitação de dependentes de drogas no norte da Califórnia, associado ao United Indian Health Services (UIHS), são, em ordem de preferência: maconha, bebidas alcoólicas e drogas à base de metanfetamina (ou *speed*; fonte de informações: United Indian Lodge, 1996).
- 18 Os internatos para índios norte-americanos são peça-chave da estratégia governamental do século XIX, para punir e disciplinar os povos indígenas. Tais internatos foram criados a partir do “sistema solitário e silencioso de trabalho forçado” (o “*Auburn System*”), usado nas penitenciárias do país. O superintendente para questões indígenas, Edward F. Beale, propôs, em 1852, que os internatos fossem modelados como as prisões no país: “um sistema de ‘postos militares’ nas reservas [indígenas] (...) que fossem encarados como reservas militares (...) um sistema de disciplina e instrução” (U.S. Senate, Executive documents, 33d. Cong., Spec. Sess., doc. 4, pp. 373-4, minha tradução).

- 19 O “buraco” é o nome dado por prisioneiros para a solitária na prisão de segurança máxima Pelican Bay State Prison, na região de Del Norte, no norte da Califórnia.
- 20 Dados referentes ao processo de herança de latifúndio do governo dos EUA, Office of Indian Affairs, 1942, caso no. 6890-44 (Ferreira, 1996; 1998:198).
- 21 O Jogo do Palito (*stick game*) é praticado pelos Yuroks, Karuks, Tolowas e Hupas no norte da Califórnia, no final do *Brush Dance* ou do *Jump Dance*, cerimônias terapêutica e de renovação do mundo, respectivamente.

Bibliografia

AMERICAN DIABETES ASSOCIATION (ADA)

- 1996 Draft report of the workgroup on the diagnosis and classification of diabetes mellitus., ms., American Diabetes Association. Alexandria, VA.

ANGIER, N.

- 1995 “Gene defect tied to violence in male mice”. *The New York Times*. 23 de novembro de 1995.

BAER, H., SINGER, M. & JOHNSEN, J.

- 1986 “Toward a critical medical anthropology”. *Social Science and Medicine* 23(2):95-8.

BARKOW, J.

- 1980 “Culture and sociobiology”. *American Anthropologist* 80(1):5-20.

BOHMAN, M., SIGVARDSSON, S. & CLONINGER, R.

- 1981 “Maternal inheritance of alcohol abuse: Cross-fostering analysis of adopted women”. *Archives of General Psychiatry* 38(9): 965-9.

BOGARDUS, C.

1993 "Insulin resistance in the pathogenesis of NIDDM in Pima Indians". *Diabetes Care* 16(1): 216-27.

BROWN, G., ALBAUGH, B., ROBIN, R., GOODSON, S., TRUNZO, M., WYNNE, D. & GOLDMAN, D.

1993 "Alcoholism and substance abuse among selected Southern Cheyenne Indians". *Culture, Medicine and Psychiatry* 16(4):531-42.

BUCKLEY, T.

1988 "Menstruation and the power of Yurok women". In: Buckley, T. (ed.) *Blood magic. The anthropology of menstruation*. Berkeley: University of California Press.

BUYDENS-BRANCHEY, L., BRANCHEY, M. & NOUMAIR, D.

1989 "Age of alcoholism onset: II. Relationship to susceptibility to serotonin precursor availability". *Archives of General Psychiatry* 46(3): 231-6.

CANGUILHEM, G.

1988 *Ideology and rationality in the history of the life sciences*. Cambridge: The MIT Press.

CHANG, K.

1995 "Advance in breast cancer research". *San Francisco Chronicle*. 3 de novembro de 1995.

COWIE, C.

1993 "Diabetic renal disease: racial and ethnic differences from an epidemiologic perspective". *Transplantation Proceedings* 25(4): 2426-30.

EVANS-PRITCHARD, E.

1940 *The Nuer*. Oxford: Oxford University Press.

FENNERTY, M., EMERSON, J., SAMPLINER, R., MCGEE, D., HIXSON, L. & GAREWAL, H.

1992 "Gastric intestinal metaplasia in ethnic groups in the southwestern United States". *Cancer Epidemiology, Biomarkers and Prevention* 1(4):293-6.

FERREIRA, M.

1998 "Slipping through sky holes. Yurok perceptions of the body in Northern California." *Culture, Medicine and Psychiatry* (Publicação da School of Social Medicine, Harvard University) 22(2):171-202.

1996 "Sweet tears and bitter pills. The politics of health among the Yuroks of Northern California". Unpublished doctoral dissertation, UC Berkeley.

FORSDAHL, A.

1977 "Are poor living conditions in childhood an important risk factor for atherosclerotic heart disease?" *British Journal of Preventive and Social Medicine* 31: 91-5.

FOUCAULT, M.

1970 [1966] *The order of things. An archaeology of the human sciences*. New York: Vintage Books.

1975[1963] *The birth of the clinic. An archaeology of medical perception*. New York: Vintage Books.

1977 *Language, counter-memory, practice. Selected essays and interviews by Michel Foucault*. Bouchard, D. (ed.) Ithaca, New York: Cornell University Press.

1980 *Power/knowledge. Selected interviews and other writings 1972-1977*. Gordon, C. (ed.). New York: Pantheon Books.

1984 "What is Enlightenment?" In: *The Foucault reader*. Rabinow, P. (ed.) New York: Pantheon Books.

1994 *The order of things. An archaeology of the human sciences*. New York: Vintage Books.

GILBERT, S.

1995 "Alzheimer's group finds many members want test for risk". *The New York Times*, 26 de dezembro de 1995.

HEIZER, R., AND J. MILLS

1991[1952] *The four ages of Tsurai. A documentary history of the indian village on Trinidad Bay.* Berkeley, Los Angeles: University of California Press; London: Cambridge University Press.

HINKLE, L. & WOLF, S.

1952 "The effects of stressful life situations on the concentration of blood glucose in diabetic and nondiabetic humans". *Diabetes* 1(5): 383-91.

HOWARD, B., KELTY, T., FABSITZ, R., COWAN, L., OOOPIK, A., LE, N., YEH, J., SAVAGE, P. & LEE, E.

1992 "Risk factors for coronary heart disease in diabetic and nondiabetic native americans". *The strong heart study. Diabetes* 41, Suppl. 2: 6-11.

KNOWLER, W.C., SAAD, M., PETTITT, D., NELSON, R. & BENNETT, P.

1993 "Determinants of diabetes mellitus in the Pima Indians". *Diabetes Care* 16(1):216-27.

KROEBER, A.

1917 "California kinship systems. *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology* 12(9):339-96.

1934 "Yurok and Neighboring kinship systems. *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology* 35(2):15-22.

1948 *Anthropology: race, language, culture, psychology, prehistory.* New York: Harcourt .

1976[1925] *Handbook of the Indians of California.* New York: Dover.

1978 *Yurok myths.* Berkeley: University of California Press.

KUHN, T.

1970 *The structure of scientific revolutions.* Chicago: The University of Chicago Press

LANG, GRETCHEN C.

1989 "'Making Sense' about diabetes: Dakota narratives of illness." *Medical Anthropology* 11(3): 305-28.

LEE, E., HOWARD, B., SAVAGE, P., COWAN, L., FABBITZ, R., OOIPIK, A., YEH, J., GO, O., ROBBINS, D. & WELTY, T.

1995 "Diabetes and impaired glucose tolerance in three American Indian populations aged 45-74 years". *The Strong Heart Study. Diabetes Care* 18(5): 599-610.

LÉVI-STRAUSS, C.

1973 *Ofeiticeiro e sua magia. Antropologia estrutural*. São Paulo: Ed. Nacional.

1969[1949] *The elementary structures of kinship*. Boston: Beacon Press.

MAZZE, R., STROCK, E. & ETZWILER, D.

1995 *Staged diabetes management guide*. Minneapolis: International Diabetes Center

MICHALEK, A. & MAHONEY, M.

1994 "Provision of cancer control services to Native Americans by state health departments". *Journal of Cancer Education* 9(3):145-7.

MORGAN, L.

1871 *Systems of consanguinity and affinity of the human family. Smithsonian Contributions to Knowledge. Vol. 17*. Washington D.C.: Smithsonian Institution.

1962 [1851] *League of the Iroquois*. New York: Corinth Books.

1970 [1868] *The American beaver and his works*. New York: Burt Franklin.

1985 [1877] *Ancient society, or researches in the lines of human progress from avagery through barbarism to civilization*. Tucson: University of Arizona Press.

NEEL, J.

1962 "Diabetes mellitus: A 'thrifty' genotype rendered detrimental by 'progress'". *American Journal of American Genetics* 14:353-62.

1982 "The thrifty genotype revisited". *The Genetics of Diabetes Mellitus. Serono Symposium, No. 47*. Kobberling, J. & Tattersall, R. (eds.). New York: Academic Press, p. 283-93.

PILLING, A.

- 1989 "Yurok aristocracy and 'Great Houses'". *American Indian Quarterly*, Fall 1989: 421-35.

QUAID, K.

- 1994 "A few words from a 'wise' woman". In: Weir, R., Lawrence, S. & Fales, E. (eds.). *Genes and human self-knowledge. Historical and philosophical reflections on modern genetics*. Iowa: University of Iowa Press.

RADCLIFFE-BROWN, A.

- 1924 "The mother's brother in South Africa". *The South African Journal of Science*. Vol. XXI, p. 542-55.

RAWLS, J.

- 1986 *Indians of California. The changing image*. London: University of Oklahoma Press.

RICE R., ROBERTS, P., HANDSFIELD, H. & HOLMES, K.

- 1991 "Sociodemographic distribution of gonorrhoea incidence: implications for prevention and behavioral research". *American Journal of Public Health* 81(10):1252-8.

SAHLINS, M.

- 1976 *The use and abuse of biology. An anthropological critique of sociobiology*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- 1985 *Islands of history*. Chicago: The University of Chicago Press.
- 1995 "Priests and genealogies". *How "natives" think. About Captain Cook, for example*. Chicago & London: The University of Chicago Press.

SAN FRANCISCO CHRONICLE

- 1995 "Flawed gene linked to spurt in obesity. Mutation can also lead to diabetes". 10 de agosto de 1995.

SCHEDER, JO C.

- 1988 "A sickly sweet harvest: farmworker diabetes and social equality". *Medical Anthropology Quarterly* 2:251-77.

SCHEPER-HUGHES, N. & LOCK, M.

- 1987 "The mindful body: a prolegomenon to future work in medical anthropology". *Medical Anthropology Quarterly* 1(1):6-26.

SCHNEIDER, D.

1968 *American kinship: a cultural account*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall.

1989 *A critique of the study of kinship*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

SIGELMAN, C., DIDJURGIS, T., MARSHALL, B., VARGAS, F. & STEWART, A.

- 1992 "Views of problem drinking among Native American, Hispanic, and Anglo children". *Child Psychiatry and Human Development* 22(4):265-76.

SUGARMAN, J.R., BAUER, M.C., BARBER, E.L., HAYES, J.L. & HUGHES, J.W.

- 1993 "Factor associated with failure to complete treatment for diabetic retinopathy among Navajo Indians". *Diabetes Care* 16(1): 326-8.

SZATHMÁRY, E. J.

- 1990 "Diabetes in Amerindian populations. The Dogrib studies". In: Swedland e Armelagos (eds.). *Disease in populations in transition*. South Hadley, M.A.: Bergin & Garvey.

TAUSSIG, M.

- 1992 "Reification and the consciousness of the patient". In: *The Nervous System*. New York & London: Routledge.

THOMPSON, L.

- 1991 [1916] *To the American Indian. Reminiscences of a Yurok Woman*. Berkeley: Heyday Books.

VON KNORRING, A.L., BOHMAN, M., KNORRING, L. VON & ORELAND, L.

1975 "Platelet MAO Activity as a biological marker in subgroups of alcoholism". *Acta Psychiatrica Scandinavica* 72:51-8.

WALSTON, J., SILVER, K., BOGARDUS, C., KNOWLER, W.C., CELI, F.S., AUSTIN, S., MANNING, B., STROSBERG, A.D., STERN, M.P. & RABE, N.

1995 "Time of onset of non-insulin dependent diabetes mellitus and genetic variation in the beta 3-adrenargoc-receptor gene". *New England Journal of Medicine* 10; 333(6):382-3.

WATERMAN, T. & KROEBER, A.

1934 "Yurok marriages". *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology* 35(1):1-14.

1993 *Yurok geography*. Trinidad, CA: Trinidad Museum Society.

WESTERMEYER, J., NEIDER, J. & WESTERMEYER, M.

1993 "Substance use and other psychiatric disorders among 100 American Indian patients. *Culture, Medicine and Psychiatry* 16(4): 519-29.

YOUNG, A.

1995 *The harmony of illusions: inventing post-traumatic stress disorder*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

ABSTRACT:Yurok perceptions of the body as the inscribed surface of social and environmental change are explored in this paper. To the violence and brutality of Spaniards, fur traders, gold miners, American soldiers, and Indian policies of the US government since the eighteenth century, Yurok women attribute the high incidence of degenerative diseases, drug abuse and criminality in northern California. The piece contemplates the lives of eight generations of sixteen Yurok extended families, mapping intergenerational shifts in Yurok social relations and political practices. It considers the mutation of knowledge in the constitution of the natural and social sciences and the effects of this knowledge when implemented in Yurok country. Here, Critical Medical Anthropology values the correlation between body and history in the works of Foucault (1977), Sahlins (1985, 1995), and Scheper-Hughes & Lock (1987). This historico-critical investigation shows how certain events mark their power and engrave memories on individuals' bodies. It is within a hybrid set of cross-cultural and interdisciplinary practices that a more fruitful understanding of Yurok body imagery can be fashioned.

KEY WORDS: body imagery, identity, violence, Yurok population, California

Aceito para publicação em novembro de 1998.

A interioridade da experiência temporal do antropólogo como condição da produção etnográfica¹

*Ana Luiza Carvalho da Rocha & Cornelia Eckert
(Programa de Pós-Graduação em
Antropologia Social – IFCH/UFRGS)*

RESUMO: Este artigo traz uma reflexão sobre o método etnográfico enquanto encapsulando o tema da identidade narrativa do antropólogo, em especial, enfocando o problema ético-moral da busca da coerência interna de sua produção etnográfica através da análise do processo de construção do conhecimento antropológico. Trata-se de pontuar, neste processo, o que está verdadeiramente em jogo, ou seja, o ato de configuração e reconfiguração do tempo que encerra a ação interpretativa em Antropologia.

PALAVRAS-CHAVE: método etnográfico, etnografia e narrativa, pesquisa antropológica.

Introdução

O método etnográfico aponta para uma ética de interação, de intervenção e de participação construída sobre a premissa da relativização, onde os temas da interpretação e da crise da identidade pessoal do antropólogo despontam como centrais. Guardadas as divergências teórico-analíticas, trata-se de toda uma geração de antropólogos que priorizaram o ponto de vista do “outro” compreendido a partir do processo interativo em campo: o encontro intersubjetivo entre o pesquisador e os sujeitos pesquisados construído nas tensões entre identidade/alteridade de ambos.

A singularidade do discurso êmico proferido pelo antropólogo residiria, portanto, no caráter reflexivo expresso em suas pesquisas, tema este que tangencia uma “hermenêutica do si”², da qual não se pode afastar a produção/construção do conhecimento antropológico em suas bases mais profundas. Como se verá, a seguir, não é por acaso que o campo da matriz disciplinar da Antropologia é atingido por tais temas específicos do discurso filosófico contemporâneo³.

Trata-se de um momento singular da produção teórica e conceitual da Antropologia, quando a experiência temporal do “sujeito do investigador” – na correlação entre o “si” e o “diverso do si”⁴ – começa a ser incorporada como centro de suas preocupações desde o momento em que seu “objeto de pesquisa” desloca-se das ditas sociedades “primitivas” às sociedades “complexas”.

Acompanhando este “ponto de revolução”, o antropólogo passa a interrogar-se a propósito de “quem fala designando-se a si mesmo como locutor (dirigindo a palavra a um interlocutor), desencadeando-se aí toda uma reflexão sobre o estatuto indireto da posição do si”⁵.

Pretende-se com este artigo refletir sobre o método etnográfico referido ao tema da identidade narrativa do antropólogo, em especial, o problema de sua identidade pessoal no que tange a alcançar, em Antropologia, uma ética da ação.

Assim, quer-se aqui problematizar metodologicamente a mediação narrativa como constituinte, em Antropologia, do método etnográfico que, se acredita, possa elucidar os paradoxos da identidade pessoal do antropólogo como fundamento da produção teórico-conceitual desta matriz disciplinar na contemporaneidade.

A produção antropológica sob a égide do deslocamento do sujeito da consciência

Em seus estudos das culturas e sociedades humanas, os antropólogos passam, então, a confrontar-se com o fenômeno da interioridade do tempo. Isto é, por exigências de “deslocamento” do sujeito cognoscente na produção da “objetividade” científica, o antropólogo constata que suas reflexões, oriundas da análise de suas próprias experiências vividas em campo, traduzem assertivas relativas à problemática do si.

Nestes termos, as “estruturações do real” produzidas pelo antropólogo, consideradas segundo percepções subjetivas objetivadas, tanto quanto as práticas e ações sociais dos grupos por ele investigados, passam a ser analisadas como “ordens de significado de pessoas e coisas” (SAHLINS, 1979: 10). Por esta via, a “matriz disciplinar da Antropologia”⁶ desloca suas ordens de preocupações epistemológicas para o “caráter reflexivo do si”⁷ na produção de seus conceitos e teorias, onde o tema da identidade narrativa e autoral ganha importância na polêmica encerrada pelas produções etnográficas em Antropologia⁸.

De Bronislaw Malinowski à Marcel Mauss, passando pela obra de Franz Boas, apreende-se, pela via da tradição empiricista, que o método de uma observação completa, participante e viva das sociedades estudadas, em que o antropólogo deve realizar um percurso de “imersão no cotidiano de uma outra cultura”⁹, pressupõe uma particularidade ético-moral: um grau de neutralidade axiológica do investigador “em campo”. A necessidade de dominar a língua do “outro” permitir-lhe-ia, por exemplo, traduzir a “semântica” do agir humano dado em cada cultura, reservando-se ao diário de campo os dilemas da “mesmidade do caráter”¹⁰ do antropólogo dissociado da “manutenção do si”¹¹.

Neste momento da reflexão antropológica, gera-se o conceito de “etnocentrismo”, onde a ipseidade é substituída pela mesmidade no debate sobre a identidade do antropólogo¹². Encobre-se, aqui, o fato de que a “dialética do si”, gerada na “descentração do sujeito”¹³, do antropólogo é redutível ao caráter das identificações (valores, normas, ideais, modelos) nas quais o investigador/comunidade investigada se reconhecem, desvendando-se alteridades, ficando latente a problemática da ipseidade¹⁴.

Nos termos de uma sociopsicogênese das teorias e conceitos da Antropologia, a tarefa do etnógrafo se consolida, assim, como sendo a de investigar “um sentido em configurações muito diferentes, por sua ordem de grandeza e por seu afastamento das que estão imediatamente próximas do observador” (LÉVI-STRAUSS in MAUSS, 1985).

Fica evidenciado que a prática antropológica como a “busca da gramática da vida humana e social a partir da diversidade presente” (id.) ainda não desabrochou para o problema filosófico da “hermenêutica do si”, ficando presa ao empiricismo e às armadilhas das filosofias do Cogito.

Assim, o método etnográfico nascia e tomava forma nas tradições empiricistas da Escola Funcionalista e Culturalista, diferenciando-se na tradição intelectualista-racionalista¹⁵, mas convergindo num mesmo ponto. Ou seja, a ausência de uma reflexão em torno da problemática da distensão temporal interior que preside a configuração da identidade pessoal do antropólogo e a mediação da narratividade que preside o método etnográfico, tornando-o instrumento eficaz de inteligibilidade das vidas humanas, não pela compreensão do “si”, mas pela via da interpretação do si do pesquisador.

Ao contrário, o que se coloca é a “objetividade” através da certeza de que o Cogito, via neutralização da ipseidade, dá sobre a verdade de uma versão “subjetiva” de regras inconscientes e

universais da cultura humana, “as estruturas permanentes” nos termos de Lévi-Strauss¹⁶. Em particular, com o estruturalismo, o estatuto do sujeito epistêmico do antropólogo não é confrontado com os paradoxos e as perplexidades da sua identidade pessoal no quadro da dimensão temporal tanto do si quanto da própria ação do seu pensamento sobre o mundo.

Se faltava ao método etnográfico nas tradições empiristas problematizar a legibilidade das “histórias” dos grupos/indivíduos humanos contidas nas suas etnografias, onde o questionamento da identidade pessoal do pesquisador segue apenas o critério do questionamento da identidade-idem¹⁷, presenciava-se, na tradição intelectualista da Antropologia estrutural, um modelo de unificação do sujeito epistêmico do antropólogo na vacuidade do Cogito como parâmetro de procedimentos de estudo das culturas e sociedades humanas, em que a questão da ipseidade é por princípio eliminada por perda de suporte da mesmidade¹⁸.

No quadro do mundo colonial, que inspira tais tradições e paradigmas em Antropologia, inexiste uma referência às “dinâmicas interacionais e dialógicas que subjazem, a intersubjetividade, graças à qual o sujeito epistêmico do antropólogo aparece num perpétuo processo de descentração, na tentativa de “por-se no lugar do outro”, assumindo perspectivas e posturas alheias à sua identidade pessoal (SOARES, 1994: 105).

Abre-se, assim, espaço para se problematizar, no corpo das práticas antropológicas, o tema da constituição do “si-mesmo” do etnógrafo como “um outro”, confrontado na escritura de seu texto com o lugar de autoria/autoridade de sua produção teórico-conceitual, segundo uma hermenêutica da existência, na impossibilidade do tratamento impessoal da identidade no plano conceitual.

A dramática temporal na interioridade da consciência do antropólogo

No mundo pós-colonial, uma vez confrontada a produção teórico-conceitual em torno do tema do método etnográfico, a Antropologia e seus temas correlatos do relativismo/etnocentrismo realiza um giro interpretativo na busca de melhores critérios para situar o tema da identidade pessoal do antropólogo¹⁹. Neste contexto, a noção de identidade narrativa²⁰ e a questão da “hermenêutica do si” parecem ser uma das vias de acesso à compreensão do método etnográfico “aplicado às pessoas e às comunidades” estudadas pelos antropólogos.

Na tradição intelectualista (firmada pela Escola Francesa de Sociologia), o método etnográfico encontra-se preso às armadilhas de uma abordagem longitudinal da identidade pessoal do antropólogo, sendo concebido como forma de apreensão de representações simbólicas coladas ao vivido. Em Mauss, por exemplo, o método etnográfico é uma forma de apreensão do fenômeno social como total, posto que recompõe o social integrado num sistema com significado, segundo o conceito de fato social total (LÉVI-STRAUSS in MAUSS, 1974).

A partir de um tributo à tradição intelectualista, Jean Piaget apontou, entre os anos 40 e 50, a debilidade de uma orientação filosófica com base na fenomenologia do sujeito social para o caso dos estudos das categorias de entendimento humano, em prol do debate dos diferentes níveis hierárquicos de estruturação do espírito, individual e coletivo, nos termos de uma psicogênese²¹.

Inspirado nos estudos da tradição intelectualista francesa, esse autor reconhece o relativismo como método de investigação e amplia sua feição do debate aí localizado, no que aqui nomeamos a “identidade pessoal do antropólogo”, ao propagar a tese central de que a dialética sujeito/objeto se processa nos termos de um

construtivismo reflexivo: tanto conhecimento é “uma exteriorização objetivante” do sujeito quanto uma “interiorização reflexiva” do real.

Se resituada, nesse contexto, a dialética da “identidade-idem” e “identidade-ipse”, no caso da identidade pessoal do antropólogo, se reveste da polêmica do polimorfismo das estruturas cognitivas presentes no trajeto antropológico de conformação do sujeito epistêmico.

Reunir uma “hermenêutica do si” com as descobertas da epistemologia genética pode significar aqui um esforço na tentativa de elucidar os paradoxos que sustentam os critérios de identidade pessoal do antropólogo na configuração do método etnográfico em Antropologia, fazendo dialogar as instâncias da dimensão temporal que preside o ato de conhecimento humano e o processo cognitivo que o faz reflexivo.

Seja através dos desdobramentos entre identidade-idem (mesmidade, idêntico a si e imutável através do tempo) e identidade-ipse (identidade pessoal e flexiva, talhada pela alteridade) para a compreensão do “primado da mediação reflexiva sobre a posição imediata do sujeito”, seja através da epistemologia genética, e a ordem de suas preocupações com as condições possíveis nas quais os dados da consciência atingem o grau de compreensão “objetiva” das ações executadas pelos sujeitos sociais, o debate em torno do ato interpretativo que preside o método etnográfico na pesquisa dos signos e dos símbolos culturais, das regras e dos valores sociais que configuram a experiência da vida coletiva, só tem a enriquecer.

Visto sob a escala do construtivismo piagetiano, o pensamento sociológico elaborado por Durkheim, em fins do séc. XIX, confrontado aos sistemas teleológicos de sociedades tribais, os quais eram o centro de interesse da Escola Sociológica Francesa, configura-se, em níveis distintos de hierarquia, como aspectos indisso-

ciáveis de toda a formação do real que experimentou a espécie humana ao longo de sua evolução e maturação.

Nas obras de seus seguidores – Marcel Mauss, Claude Lévi-Strauss ou Louis Dumont – as categorias do entendimento persistem no centro das indagações antropológicas (CARDOSO DE OLIVEIRA, op. cit.: 45), sendo que cabe ao antropólogo a reconstrução formal, por excelência, das ordens de significados oriundos da cultura/sociedade humana, capaz de “explicar” valores sociais ou decifrar códigos simbólicos de sociedades “outras”, buscando desvendar ideologias e representações numa perspectiva comparativa com sua própria ideologia-cultura de socialização.

Em decorrência, poder-se-ia dizer que a problemática do si atingiria, aqui, patamares de tipos distintos de esquemas de pensamento. O relativismo significaria não apenas a passagem de categorias de entendimento egocêntricas (operações cognitivas modeladas pela lógica individual) para sociocêntricas (operações cognitivas modeladas pela lógica social).

No caso do pensamento sociológico, tratar-se-ia de fazer operar a interdependência da consciência individual da lógica social a partir do ato de descentração da consciência individual, levando-se em conta sua interdependência da lógica social, desdobrada em operações mentais lógico-abstratas²².

Poder-se-ia observar, a título de exemplo, que o próprio objeto de investigação antropológica pertence ao campo das representações coletivas, uma vez que o paradigma racionalista que funda tal tradição de pensamento, privilegiando a consciência – ou, nos termos de Gilbert Durand, as filosofias do Cogito – nos seus estudos acerca das categorias do entendimento humano estabelece uma hierarquização de níveis entre as operações lógicas e racionais do “homem da civilização”, com as quais ele opera o entendimento do mundo, das categorias de entendimento dos povos ditos primitivos²³.

Diferentemente de Émile Durkheim e Marcel Mauss, se em Louis Dumont, o tema da identidade pessoal do antropólogo é enriquecido com a noção de pessoa e o tema da “identidade de atribuição”, trazendo à tona, dentro de certos limites, a dependência do método etnográfico em Antropologia (RICOEUR, 1991)²⁴ ao esquema espaço-temporal que o contém, em Lévi-Strauss, é a univocidade da estrutura inconsciente do espírito humano que está na raiz da investigação etnográfica²⁵, sendo no caráter vazio de tais estruturas que reside sua eficácia heurística.

Em termos do que interessa a este artigo, forçoso é se reconhecer que, no estruturalismo lévi-straussiano, as categorias de entendimento empregadas pelo antropólogo, com base numa “redução translingüística”, resolvem a problemática do relativismo em Antropologia pela via da “opacidade do inconsciente” e de sua função simbólica. Já em Dumont, as categorias de entendimento utilizadas pelo antropólogo sofrem a crítica de seus critérios de atribuição, sendo que a força do questionamento da lógica da referência identificante do antropólogo eclipsaria a problemática da ipseidade.

Em particular, o mergulho ortodoxo no estruturalismo lévi-straussiano aporta dificuldades ao trabalho antropológico no que se refere tanto ao “privilegiamento da razão analítica em detrimento, quase uma anulação, da razão dialética” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1983: 197), quanto à supremacia do momento sincrônico. Tornava-se necessário encontrar, na história dos contatos entre sociedades e na própria história da disciplina, os limites e as eficácias do ato interpretativo na construção do conhecimento antropológico (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1988).

Se no pensamento estruturalista tem-se “uma codificação de leis regulares” (AZZAN JUNIOR, 1993: 22), pela via do sujeito do Cogito, no paradigma interpretativista, o ato de conhecer realiza-

do pelo antropólogo depende da capacidade de interrogar-se sobre o poder de autodesignar-se face à alteridade do outro.

A proposta interpretativa, na qual a figura de Clifford Geertz é paradigmática, valoriza a experiência etnográfica e o trabalho artesanal das etnografias – essas são ficções no sentido de “algo feito”, “algo construído” (id.).

No contexto desta tradição, o encontro etnográfico relaciona-se tanto ao contexto do encontro histórico em si, quanto à construção da narrativa, uma vez que “é o sentido que proporciona um entendimento sobre o mundo, e a racionalidade é apenas uma expressão desse entendimento. A racionalidade, também ela, está mesmo inserida dentro de um ponto de vista. Assim, só há racionalidade se houver sentido” (id.: 16-17).

Estudar a cultura é, portanto, “estudar um código de símbolos partilhados pelos membros dessa cultura” (LARAIA, 1989: 64); é interpretá-lo e não decodificá-lo, como propõe Lévi-Straus, numa “tentativa não de exaltar a diversidade, mas de tomá-la seriamente em si mesma, como um objeto de descrição analítica e de reflexão interpretativa” (GEERTZ apud CARDOSO DE OLIVEIRA, 1988: 15).

Aproximando as dimensões sensíveis e inteligíveis do processo de construção de conhecimento, o paradigma interpretativista abdica de uma prática positivista, já que o método etnográfico encerra-se no próprio ato de tradução (CARDOSO DE OLIVEIRA, op. cit.: 97). Entretanto, permanece ainda presa à armadilha das filosofias da consciência, uma vez que preconiza que o *métier* do antropólogo se centra no ato de “transformação da história exteriorizada e objetivada em historicidade, viva e vivenciada nas consciências dos homens e, por certo, do antropólogo” (id.).

Chega-se, aqui, finalmente à questão epistemológica do abandono de uma reflexão mais criteriosa da *démarche* simbólica que configura o método etnográfico, a favor da supremacia da vonta-

de subjetiva de sua unificação formal por parte do antropólogo. Um problema de consideração inevitável para qualquer investigação etnográfica que se pretenda consistente com a atualidade da Antropologia nos quadros do pensamento humanista contemporâneo (id.).

Conquista-se “a realização de análises que levam conjuntamente em consideração ação e representação no contexto de circunstâncias específicas que se desenvolvem através do tempo” (FELDMAN-BIANCO, 1987: 11), ainda que num esforço de supressão dos contrários, dos antagonismos e das alteridades que interpellam constantemente o métier do antropólogo, segundo o princípio do *tiers exclu*.

Finalmente, seja a polêmica da objetividade/subjetividade, seja a controvérsia do relativismo/etnocentrismo em Antropologia, ambas sucumbem à tentação “dialética” de exclusão, tanto no ato de compreensão do paradoxo que subjaz às ações/intenções humanas quanto na forma como aí se coloca o sujeito cognoscente do investigador nos termos de um princípio da não-dualidade lógica entre as ordens sensível e inteligível do conhecimento.

A posição interpretativa do antropólogo em relação a seu “objeto” de estudo reside não só na aceitação da conaturalidade de ambos; sendo “sujeito” humano como ele, o antropólogo encontra-se, ele próprio, sujeito em seus atos de consciência, através da linguagem, às formas simbólicas que presidem suas funções cognitivas. Ou seja, às diversas vias que o espírito humano segue em seu processo de objetivação no mundo.

Foi para sair do impasse de um espírito *a priori* que reina soberano sobre as formas de arranjo da vida social, em que o indivíduo se sente presa da armadilha da “natureza humana”, no processo de equilibração entre inteligência individual e vida coletiva, que a *epistème* Ocidental construiu operações mentais mais complexas a partir da máxima de um sociomorfismo: “É necessário

explicar o homem pela humanidade e não a humanidade pelo homem”.

O *métier* do antropólogo deriva-se, assim, deste processo antropossociopsicogenético das representações racionais no Ocidente moderno. Segue-se a idéia de que certas formas de pensamento humano são o reflexo das preocupações coletivas do grupo a que pertencem, chegando muitas vezes à radicalidade da afirmação de que “não é a consciência do homem que determina sua forma de ser, senão sua forma de ser social que determina sua consciência”²⁶.

Para além da importância de se discutir o contexto em que se dá o processo de construção etnográfica, as determinações políticas, históricas e conjunturais da construção do enunciado e a avaliação da apreensão teórica feita pelo pesquisador (CALDEIRA, 1988), o que hoje deve ser ponderado pelas ciências humanas é o fato de que o conhecimento humano, em sua pluralidade, segue todo um outro percurso que não o da causalidade finalista e fatalista da formulação de ordens complexas de estruturação do conhecimento²⁷.

De acordo com tais formulações, todo o conhecimento (mesmo o produzido pelo antropólogo em torno da sua identidade pessoal na Antropologia) é o conhecimento transcendente de uma totalidade na qual cada coisa se situa em relação à unidade do conjunto, numa rede de correspondências e similitudes simbólicas cuja causalidade não se reduz a conexões de coisas a séries infinitas e simples. Isto em razão de que a função simbólica que preside as operações cognitivas é essencialmente função eufêmica, obedecendo a um dinamismo prospectivo a partir do qual o homem tende a organizar as suas formas ordinárias de conhecimento do e no mundo e a subsidiar até mesmo suas operações lógico-formais.

O método etnográfico e a prática do “si-mesmo como um outro”

Como sugere Peirano, “somente a inclusão de um questionamento num contexto teórico mais amplo poderia, em última instância, abrir espaço para um diálogo maior entre os praticantes da disciplina. Este tipo de diálogo implicaria combinar os problemas do encontro etnográfico, a construção de etnografias e a reflexão teórico-sociológica” (PEIRANO, 1985: 262).

Na atualidade, os antropólogos estão atentos aos limites do método etnográfico, embora continuem reconhecendo sua eficácia metodológica como instrumento-chave na formação de competências em Antropologia. Apreende-se, pela investigação etnográfica, a relação entre ação e representação, “desse modo, a prática social adquire forma e sentido, mas não é estritamente determinada, admitindo-se todo um espaço de arbítrio, criatividade, improvisação e transformação” (DURHAN, 1984).

Não se trata, pois, de destruir uma ordem científica estabelecida, mas “desconstruir” (DERRIDA apud MARCUS: 1986) a ordem para melhor avaliar nossos papéis na construção de uma temporalidade mais humanitária.

Segundo se afirma, freqüentemente, as interpretações nascem no processo da investigação antropológica, que é produto, a um só tempo, do tema objetivado pelo pesquisador e do encontro de duas subjetividades. Pesquisador e sujeitos pesquisados vivem, no tempo de duração do trabalho de campo, uma espécie de jogos de interações e de negociação de interesses, onde informações são trocadas assim como afetividades, angústias, tensões, frustrações etc.

O dinamismo do método etnográfico se afirma, assim, como fórmula metodológica coerente quando se detalha o esquema espaço-temporal da constituição da pessoa do antropólogo na

“operacionalização” do entendimento dos “conjuntos de significados” que lhe foram transmitidos e desenvolvidos. E onde sua “ação humana”, face às propriedades dos grupos/indivíduos observados, entidades diretamente localizáveis, “é mediada por um projeto cultural no contexto das complexidades dos processos sociais” (FELDMAN-BIANCO, op. cit.).

Dizer, portanto, que os dados etnográficos recolhidos pelo antropólogo em campo e sua conseqüente “descrição densa” nascem de uma relação intersubjetiva e dialógica é colocar ênfase no caráter reflexivo que encerra o conhecimento antropológico, mas não é o bastante para o caso que se pretende estudar aqui.

Trata-se de ir mais além e pontuar, neste processo, o que está verdadeiramente em jogo, ou seja, o ato de configuração e reconfiguração do tempo que encerra a ação interpretativa em Antropologia.

Encoberto sob o véu do relativismo/etnocentrismo em Antropologia, o que está em jogo, entretanto, é o fato de que são as convergências e divergências inesperadas entre os dados recolhidos em campo e as expectativas/intenções do pesquisador ali situado, a lhe exigir uma submissão a um princípio formal de composição para os mesmos, que confrontam o antropólogo a sua identidade pessoal. No bojo do tema do relativismo/etnocentrismo encontra-se o problema ético-moral da busca da coerência interna de sua produção etnográfica que nada mais é do que o esforço da ação reflexiva do seu sujeito cognoscente face à descontinuidade de um tempo vivido rememorado e a seu compromisso com a “manutenção do si”²⁸.

Através da composição narrativa que retoma o tempo da ação “em campo”, o antropólogo faz coincidir as redes de relações nas quais os atores/comunidades se movimentaram com as que registrou em seu diário de campo, numa referência às negociações cotidianas do sentimento de pertencimento ou exclusão (negação

voluntária ou exclusão involuntária), onde todos os elementos do conjunto estão numa relação de “intersignificação”.

Antes de ser texto, o método etnográfico fornece o contexto de descrição, considerando a mediação simbólica, indutora de narrativa, aí envolvida nos termos da sua legibilidade na textura da ação antes mesmo de ser submetida à interpretação.

Agenciando fatos, situações, acontecimentos, personagens e seus dramas num todo ordenado (para além de uma lógica acrônica ou cronológica), o antropólogo emprega os recursos da configuração narrativa, busca re-presentar a ação. Para tanto, realiza uma atividade de configuração, que faz do método etnográfico uma solução poética para os paradoxos de “considerar junto”, numa totalidade coerente, os episódios vividos e registrados “em campo”, rumo a uma fenomenologia da consciência temporal de si, que é fundante para compreender seus atos de interpretação.

Neste plano, reconhece-se que não mais pode haver confusão entre a propriedade da enunciação narrativa do antropólogo, e suas marcas específicas de interpretação, e o enunciado das coisas contadas. Entre ambos emerge a compreensão do método etnográfico como *poiesis* ao transformar acontecimentos em história²⁹. A riqueza do método etnográfico reside, justamente, nesta tensão entre diversas modalidades simbólicas do controle do tempo que configuram a mediação narrativa: a vivência e a escritura que se desdobram na distensão temporal do si.

Não há ambição racionalista que dê conta do fenômeno paradoxal que preside o método etnográfico. Nenhuma garantia que o antropólogo possa, no campo e na escritura de sua obra, descronologizar sua experiência reflexiva, a um só tempo, subjetivação e objetivação do ser, alteração e distorção de si.

O método etnográfico permanece vigoroso, portanto, mesmo quando adota um estilo de narrativa realista, uma vez que sempre se deixa captar pelo abismo dos fluxos de consciência do antro-

pólogo. Em seus jogos de composição configuradora da etnografia, o antropólogo permanece assujeitado pela *poíesis* que encerra a função simbólica da consciência, onde o ser se dá a conhecer.

Pela ênfase na reconstrução dos sistemas de valores, *ethos*, formas de vida social, mitos, rituais e crenças sobre os quais o método etnográfico se objetiva, o antropólogo não pode prescindir da inteligência narrativa que suporta seu ato de conhecimento.

A compreensão da narrativa é, pois, significativa na formação de competências em Antropologia na medida em que ela esboça os traços da experiência temporal humana, exigindo do etnógrafo o domínio dos procedimentos de interpretação da ação semântica que o preside.

Neste ponto há que se considerar um dos problemas das aprendizagens do *métier* do antropólogo, precisamente, saber inscrever a dialética do si na configuração³⁰ da seqüência dos acontecimentos contingentes observados em campo, numa ordem compreensiva do mundo das ações humanas, onde a linguagem é lançada fora de si mesma, por sua veemência ontológica, uma vez que é através dela que a coerência interna de sua obra conjuga a experiência temporal de seu ato interpretativo.

O declínio do método etnográfico? “Do estar lá” ao “eu estou aqui”

No contexto desses comentários, cabe aqui resgatar também a posição epistemológica advogada pelos pós-modernos³¹, segundo a qual a intersubjetividade concretizada na experiência de campo reflete uma nova dimensão comparativa em Antropologia, através da preocupação com um “nós”. Esse “nós” se refere a uma crise da ipseidade na conformação da identidade pessoal do antropólogo, onde se pensa a sua alteridade nos termos de uma condição imutável no tempo, sendo que o texto etnográfico recobriria,

em sua composição formal, a ação etnográfica experienciada em campo.

Trata-se, agora, de replicar o real vivido, copiando-o no corpo da escritura do texto etnográfico. Nos termos da crítica de Paul Ricoeur à teoria da narrativa: “vendo reforçar-se mutuamente uma semiótica do agente [*actant*] e uma semiótica dos percursos narrativos, até o ponto em que aparecem como percurso do personagem” (RICOEUR, 1994), visto aqui como a figura do antropólogo. O método etnográfico dissolve-se, assim, no movimento da consciência dos personagens da ação relatada, até mesmo no ato de aniquilamento dos mesmos, em prol da etnografia posta a serviço da não-narratividade da identidade pessoal do antropólogo.

Na assertiva de que a Antropologia “não se desenvolve como perspectiva teórica, mas como resultado político da pesquisa” (PEIRANO, op. cit.: 261) e na crítica ao formalismo do gênero realista que contamina esta matriz disciplinar, os pós-modernos investem na desconstrução de seus paradigmas pela crítica à inconsistência de sua escritura, em que o lugar autoral do etnógrafo encontra-se freqüentemente encoberto tanto quanto suas intenções políticas veladas.

Talvez se possa aqui parafrasear Paul Ricoeur, afirmando-se que os pós-modernos, confrontados ao caráter dialógico da experiência etnográfica³² e em sua “vigilância formal”, ao submeterem à crítica a escritura etnográfica em Antropologia, permanecem parasitários da motivação realista que a engendra. Tal “realismo” se dissimula, agora, sob a observação impessoal do encadeamento da totalidade das vidas humanas que estuda na escritura do texto etnográfico, provocando uma “crise interna à ipseidade”, pela eliminação da totalidade da obra etnográfica em prol da factualidade do acontecimento.

Desvendando, com os pós-modernos a justo título, o caráter ficcional da narrativa etnográfica, o argumento da verossimilhan-

ça foi deslocado da intriga que engendra a narração etnográfica para os personagens da ação que a conduzem: o antropólogo e a comunidade pesquisada.

Poder-se-ia dizer, sem equívocos, que os pós-modernos, ao final do percurso, no sentido de explicitar a intenção representativa que motivava a convenção do gênero realista em Antropologia, sucumbem ao esforço de libertar-se de qualquer paradigma ao criticarem as condições formais que criam a ilusão de proximidade do antropólogo com seus “objetos” de estudo³³ pela neutralização da questão da ipseidade até a sua crise.

Num ato de desapossamento do si e de decomposição da forma narrativa, os pós-modernos transpõem os seus limites pelo tratamento impessoal dado a ela, eximindo o antropólogo da responsabilidade da “manutenção do si” que está na origem das razões de suas escolhas e julgamentos segundo os quais constrói sua escrita etnográfica.

Para a Antropologia dita pós-moderna, não se trata apenas de “ler” e “traduzir” um *corpus* estável de símbolos e significados, como nos sugere Lévi-Strauss, ou interpretar as interpretações, segundo Geertz, “adere-se agora a uma definição de cultura temporal e emergente, na qual os códigos e representações são suscetíveis de serem sempre contestados” (DWYER, 1979 e CLIFFORD, 1986 apud PEIRANO, op. cit.: 254).

Na expulsão das convenções realistas, a hermenêutica do si é abandonada, entre os pós-modernos, em proveito de uma reflexão sobre as condições formais de uma representação verídica do real. Confunde-se o ato de construção da verossimilhança com o de “representação”; ignora-se aqui o desdobramento epistemológico que subjaz no ato de configuração de uma descrição etnográfica.

Poder-se-ia pensar que a questão da ipseidade foi por princípio eliminada dos julgamentos dos pós-modernos a respeito da identidade pessoal do antropólogo. Ironias à parte, os pós-modernos

explicitam, mais que o gênero realista, o plano da verossimilhança na escritura do texto antropológico, uma vez que é a busca do princípio da concordância sobre a discordância que faz parte, mais uma vez, da condição da inteligibilidade do si-mesmo do antropólogo que “não cessa de preceder e de justificar-se a si mesma” (RICOEUR, op. cit., v.2: 45).

Segundo alguns pós-modernos, na etnografia realista ou modernista, a construção de uma etnografia segue três quesitos fundamentais: espaço, tempo e perspectiva ou voz. Três requisitos que dão conta das estratégias para estabelecer a presença analítica do etnógrafo na produção de seu texto: o diálogo adequado de conceitos analíticos (onde se privilegiam autobiografias, que melhor permitem avaliar as experiências históricas “carregadas na memória e que determinam a forma de movimentos sociais contemporâneos”), a bifocalidade e a justaposição crítica das possibilidades (MARCUS, 1986: 10-12, 14).

O caráter bifocal da pesquisa etnográfica, “um caráter que é ressaltado pelo significado modernista do real”, conduziria, paradoxalmente, “a uma diversidade cada vez maior das ligações entre os fenômenos, antigamente concebidos como díspares e pertencendo a mundos diferentes” (id.: 20).

À guisa de conclusão

Em sua crítica exacerbada ao positivismo instrumental em Antropologia, os pós-modernos realçam a dimensão política que engendra a escritura do texto etnográfico pelo viés da crítica à ausência do sujeito da enunciação. Com os pós-modernos pode-se ainda falar da unidade narrativa da vida? Ou estaremos diante da “morte do método etnográfico”?

Certamente a resposta é negativa, uma vez que os múltiplos sentidos dos termos “autor” e “posição do autor”, antes de eliminar o ato interpretativo em Antropologia, põem em destaque a presença, no seu interior, de uma “exegese espiritual”⁵⁴ que acompanha toda a produção do conhecimento humano.

No entanto, presos às armadilhas do “pensamento de ocasião”, os pós-modernos concluem que é na organização da realidade social contemporânea que se coloca a exigência de “um quadro de referência diferente” para a produção antropológica, sendo ela mesma “um projeto de auto-identidade que ainda não se completou ou que talvez não seja possível completar” (MARCUS, op. cit.).

Ausenta-se, na crítica, a razão da qual deriva a crítica à cultura no pensamento dos pós-modernos: uma referência às heranças escolásticas do pensamento antropológico que o fazem herdeiro de uma visão do Ser oposta ao não-Ser, separando o eu e o mundo, o sujeito e o objeto do conhecimento.

Por isso, vale lembrar aqui a obra que inspira este artigo, *O si-mesmo como outro*, e os comentários que faz Paul Ricoeur sobre os traços da experiência temporal que separam identidade-idem e a identidade-ipse na formulação da identidade pessoal, para o caso do *métier* do antropólogo e seus desdobramentos epistemológicos na geração do paradoxo que encerra o método etnográfico: fazer convergir o tempo da ação e o tempo da narração.

A “falha secreta” do pensamento antropológico contemporâneo, inclusive dos pós-modernos, talvez resida no enfoque moral mais do que ético do método etnográfico ao ignorar a distância que separa “a modéstia da manutenção do si e o orgulho estóico da inflexível constância a si”, que só faz colocar o antropólogo na humilde situação de um autor em busca de seus personagens para melhor compreender seu lugar no mundo.

Notas

- 1 Agradecemos ao CNPq pelo concessão de bolsa produtividade no projeto integrado “Estudo antropológico de itinerários urbanos, memória coletiva e formas de sociabilidade no mundo urbano contemporâneo”, à Fapergs pelo financiamento do Projeto Banco de Imagem, do Laboratório de Antropologia Social/PPGAS/UFRGS sediado no ILEA/UFRGS.
- 2 Segundo Ricoeur(1991 1:28-38), a “hermenêutica do si” instaura-se segundo três enfoques maiores: o “desvio da reflexão pela análise”, caracterizada pela referência a posição indireta do si; a dialética “da ipseidade e da mesmidade”, segundo a qual identidade esta ligada à da temporalidade, e, enfim, a da “ipseidade e da alteridade”, identidade construída sob o signo da ética e da moral. Neste ponto, segundo o autor, a “hermenêutica do si” estaria distante das filosofias do sujeito que buscam refletir sobre o “eu” na busca do complemento intrínseco da intersubjevidade, tanto quanto do “eu” sem confrontação com outro, isto é, “em igual distância da apologia do Cogito e de sua destituição”.
- 3 Sobre o termo “matriz disciplinar”, adota-se aqui os comentários de Cardoso de Oliveira (1988), onde o autor oferece uma visão compreensiva da formação do pensamento antropológico nos quadros de sua constituição nos espaços da academia, “através da análise de seus principais paradigmas e da sua ‘articulação matricial”’.
- 4 A dialética do “si”(Cf. RICOEUR, 1991), a alteridade construída em um grau íntimo, é a garantia da alteridade reflexiva pois no seu encadeamento o “si-mesmo” é considerado...”outro”. Noutros termos, o objeto da Antropologia ao deslocar-se para as “sociedades complexas” inaugura uma nova fase desta matriz disciplinar, uma vez que conduz à perda do “valor reflexivo onitemporal” do “eu” do pesquisador.
- 5 Marcel Mauss, já em 1902, recomendava aos etnógrafos “buscar os fatos profundos, inconscientes quase, porque eles existem apenas na tradição coletiva”. Mauss recorre à noção de inconsciente para melhor dar conta da natureza das representações coletivas (“categorias do entendimento”): “Para Mauss, a noção de inconsciente parecia indispensável para explicar não apenas a categoria, mas igualmente o costume, os hábitos em geral” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1988: 38).

- 6 Para (Cardoso de Oliveira, 1988: 15), “uma matriz disciplinar é a articulação sistemática de um conjunto de paradigmas, a condição de coexistirem no tempo, mantendo-se todos e cada um ativos e relativamente eficientes.”
- 7 O caráter “reflexivo do si” que encontra-se mencionado no texto, refere-se a particularidade, apontada por Ricoeur (1991), da perda do privilégio da questão do mesmo com relação à do si, ocasionando não uma indagação à respeito da autodesignação, sobre “o *quem* daquele que fala” mas uma interrogação sobre “o *quê* dos particulares dos quais falamos”, ou seja, a sua localização em relação ao esquema espaço-temporal que o contém.
- 8 A respeito ver a compilação de artigos que remontam ao surgimento da antropologia pós-moderna, obra de REYNOSO, 1991, onde constam alguns artigos já clássicos de Clifford Geertz, James Clifford, George Marcus, Dennis Tedlock e Stephen Tyler sobre os gêneros em antropologia, a autoridade etnográfica, a antropologia como texto, a antropologia dialógica e o tema do oculto na etnografia pós-moderna, respectivamente.
- 9 “Culturas eram totalidades que deveriam ser recompostas pelo antropólogo e descritas como tais, embora não se apresentassem à experiência dessa maneira” (CALDEIRA, 1988: 137).
- 10 A expressão “mesmidade do caráter” (cf. RICOEUR, 1991), é aqui empregada para ressaltar o estatuto de quase-personagem que adquire o antropólogo na construção de sua obra etnográfica, referindo-se a sua busca da fidelidade com a palavra dada, constituindo o movimento da narração o pólo estável da sua afirmação autoral e assim como o “fazer antropológico” adquirido, algo que se torna disposição durável.
- 11 A técnica do diário de campo, que fundamenta a narrativa etnográfica, procede segundo os dilemas da “manutenção do si”. Situado neste intervalo de sentido entre a sua alteridade face aos “nativos”, o antropólogo confronta-se aos paradoxos da sua identidade pessoal e ao estatuto da imutabilidade de seus hábitos, preferências e disposições tendo por base uma operação de comparação do eu “consigo mesmo” e uma reflexão a respeito do *si*.

- 12 A problemática da dimensão temporal da “identidade pessoal” do antropólogo aparece, precisamente, na alteração da pergunta “quem sou eu?” para “o que sou eu?”.
- 13 Emprega-se aqui expressão cara a Piaget (1997), no sentido de referi-la às reflexões de Ricoeur (1991: 31), isto é, o ato de “descentração” do sujeito do conhecimento antropológico esta referido às determinações ético-morais de suas ações face a realidade investigada através das perguntas : “Quem faz o quê? Quem fala de quê? De quem e de que estamos fazendo narrativa? Quem é moralmente responsável de quê?”.
- 14 O aspecto ético aqui envolvido se traduz no fato de o antropólogo “relativizar”, num processo descentrado de seus hábitos e identificações adquiridas (seu “eu mesmo”) sem, no entanto, explicitar aí seus vínculos com a capacidade de designar-se, a si próprio, como “um outro”, jogando-se no campo da indeterminação e do julgamento moral da manutenção do si.
- 15 Cf. CARDOSO DE OLIVEIRA. 1988. Interessante cotejar as afirmações do autor a respeito da “matriz disciplinar da Antropologia quando o autor inscreve as tradições intelectualista e empirista em quatro domínios, segundo as perspectivas polarizadas no interior da “categoria” tempo com os comentários de RICOEUR, 1991, acerca da mediação da narrativa e da temporalidade no interior do debate da “dialética do si”.
- 16 E “no que é seguido por Dumont que, à semelhança de Mauss, agrega a dimensão do inconsciente aos ‘elementos de base da ideologia’”(cf. CARDOSO DE OLIVEIRA, 1988: 45).
- 17 Inspirados em Ricoeur (1991), pode-se dizer que os dilemas da identidade pessoal do pesquisador em campo amarravam-se, por um lado, ao problema da manutenção do “si-mesmo” do antropólogo no interior da diferença (*mesmidade*) e, por outro lado, às dificuldades de reconhecimento de suas experiências para com ele próprio (*ipseidade*). A dialética da *ipseidade*, aqui no caso, que não garantia ao antropólogo o reconhecimento da alteridade das sociedades investigadas, do diverso do *si*, uma vez que o “outro” figurava, na maioria das vezes,, como antônimo de “mesmo”, “ao lado de “‘contrário’, ‘distinto’, diverso’”.

- 18 A respeito, ver os comentários presentes na obra de Durand (1976, 1979), sobre a hermenêutica redutora que preside o pensamento antropológico de Lévi-Strauss.
- 19 Até este momento, ainda que houvesse, por parte do antropólogo, o reconhecimento da equivocidade da sua identidade pessoal em face das sociedades com as quais trabalhava, reunindo acepções variadas do mesmo (idêntico, semelhante) e do distinto (diverso, desigual), no interior de um quadro comparativo, isso não lhe garantia o rompimento com a busca do semelhante na diferença.
- 20 “Elaborei então a hipótese segundo a qual a identidade narrativa, seja de uma pessoa, seja de uma comunidade, seria a do lugar procurado desse cruzamento entre história e ficção” (RICOEUR, 1994: 138).
- 21 Vale a pena situar a crítica feita pelo pós-construtivismo ao fato de, em seus estudos, Piaget ter ignorado na construção do sujeito epistêmico o lugar das motivações simbólicas e das pulsões subjetivas na formulação da psicogênese dos esquemas de pensamento humano.
- 22 Explorando-se os comentários de Piaget (1997), sobre a tradição intelectualista francesa e a explicação que traz seu paradigma racionalista em Antropologia, poder-se-ia aprofundar, inclusive, alguns aspectos importantes acerca da sociopsicogênese dos conhecimentos científicos em Antropologia e de sua evolução histórica, o que não vem ao caso neste artigo. Os comentários desse autor convergem com as observações de Khun (1994), em torno do processo de revolução de paradigmas que marca a transformação do pensamento científico e da sua prática.
- 23 A respeito do assunto ver ROCHA, 1998.
- 24 Impossível não esquecer que, dentro do propósito deste artigo, na perspectiva dumontiana da teoria da hierarquia, trata-se aqui unicamente das propriedades reflexivas da enunciação, uma vez que a ordem cultural atuaria como fonte de particulares de base e instrumento de referência identificante para os sujeito biológicos.
- 25 Se, o estruturalismo “contribui para recolocar a importância da dimensão simbólica da vida social, pelo *biais* do conceito de estrutura que se coloca no próprio cerne dos fenômenos culturais, pois implica o reco-

- nhecimento de uma lógica própria da produção simbólica” (cf. DURHAN, 1984: 9), cabe reconhecer que ele o faz às custas de uma hermenêutica redutora que elimina o pluralismo coerente do símbolo.
- 26 Esta expressão é oriunda dos postulados de um construtivismo pós-piagetiano que incorpora à sociopsicogênese do processo cognitivo tanto as visões de homem que o sustentam quanto o trajeto arqueológico que dá suporte ao nascimento da figura *homo sapiens sapiens*. Ver a respeito, ROCHA, 1993.
 - 27 Ver a respeito CASSIRER, 1972, obra que poderíamos relacionar tanto com Piaget (1970), Vigotsky (1995) e Wallon (1945) quanto com Levi-Strauss (1970) e Lévy-Brhül (1925).
 - 28 Segundo Ricoeur (1991:143), “ao falar de nós mesmos, dispomos de fato de dois modelos de permanência no tempo, que resumo por dois termos ao mesmo tempo descritivos e emblemáticos: o caráter e a palavra considerada” sendo que “a fidelidade a si na manutenção da palavra dada marca o afastamento extremo entre a permanência do si e a do mesmo e, portanto, atesta plenamente a irredutibilidade das duas problemáticas uma à outra”. Uma aproximação com a temática geral apontada por Geertz (1989), a respeito da figura do autor que preside a obra etnográfica, pode ser aqui operada.
 - 29 Traslada-se, sem muita sofisticação, as considerações de Ricoeur (1994, v.2), a respeito da *mimese I* e *mimese II* no plano da análise do método etnográfico.
 - 30 Segundo Ricoeur (1991:169): “Aplico o termo *configuração* a essa arte de composição que faz mediação entre concordância e discordância”.
 - 31 Localiza-se a oficialização desse movimento no seminário realizado em Santa Fé, Novo México, em 1984, do qual participaram, entre outros, James Clifford, Mary L. Pratt, Vincent Crapanzano, Renato Rosaldo, Stephen Tyler, Talal Asad, George Marcus, Michael Fischer, Paul Rabinow etc. Entre eles, George Marcus e Michael Fischer defendem a disciplina como crítica cultural.
 - 32 Embora não seja intenção deste artigo, valeria a pena confrontar a produção teórico-conceitual dos pós-modernos com a crítica feita por

Durand (1993), a respeito da insistência, em Antropologia, em se confundir símbolo e signo no momento em que a produção escrita se pretende uma estrutura discursiva autônoma.

33 Impossível não aproximar os comentários que faz Ricoeur (1994: 16-25) ao romance moderno às críticas dos pós-modernos dirigidas ao gênero realista em Antropologia.

34 Cf. expressão cunhada por Durand (1979).

Bibliografia

AZZAN JÚNIOR, C.

1993 *Antropologia e interpretação. Explicação e compreensão nas Antropologias de Lévi-Strauss e Geertz*, Campinas, Editora da UNICAMP.

BACHELARD, G.

1989 *La dialectique de la durée*, Paris, Quadrige/PUF.

CALDEIRA, T. P. do R.

1988 "A presença do autor e a pós-modernidade em Antropologia", *Novos Estudos*, nº 21.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R.

1983 *Enigmas e soluções*, Rio de Janeiro/Fortaleza, Tempo Brasileiro/UFCe.

1988 *Sobre o pensamento antropológico*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

CASSIRER, E.

1972 *La philosophie des formes symboliques*, Paris, Les Editions de Minuit.

CLIFFORD, J. e MARCUS, G. E. (eds.).

1991 *Retóricas de la Antropología*, Madrid, Ediciones Júcar.

COPANS, J.

1974 *Críticas e políticas da Antropologia*, Lisboa, Edições 70.

DUMONT, L.

- 1966 *Homo Hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard.
- 1983 *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil.

DURAND, G.

- 1976 *L'imagination symbolique*, Paris, PUF.
- 1979 *Science de l'homme et tradition*, Paris, Berg International.
- 1993 *De la mitocrítica al mitoanálisis. Figuras míticas y aspectos de la obra*. Barcelona Cidade do México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

DURHAN, E.

- 1984 "Cultura e ideologia", ANPOCS, Belo Horizonte.

FELDMAN-BIANCO, B. (org.)

- 1987 *Antropologia das sociedades contemporâneas. Métodos*, São Paulo, Global.

FISCHER, M. M. J.

- "Da antropologia interpretativa à antropologia crítica", *Anuário Antropológico* 83, Brasília, Tempo Brasileiro.

GEERTZ, C.

- 1973 *A interpretação das culturas*, Rio de Janeiro, Zahar.
- 1986 *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*. Paris, PUF.
- 1989 *El antropólogo como autor*, Barcelona/Buenos Aires/México, Ediciones Paidós.

KUHN, T. S.

- 1994 *A estrutura das revoluções científicas*, São Paulo, Perspectiva.

LARAIA, R. de B.

- 1989 *Cultura, um conceito antropológico*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

LÉVI-STRAUSS, C.

1970 *O pensamento selvagem*, São Paulo, Edusp.

LÉVY-BRHL, L.

1925 *La mentalité primitive*, Paris, Alcan.

MALINOWSKI, B.

1985 *Journal d'ethnologue*, Paris, Seuil.

MARCUS, G. E.

1986 "Past, present, and emergent identities: requirements for ethnographies of late Twentieth Century Modernity worldwide", Department of Anthropology, Rice University, Houston, Texas.

MAUSS, M.

1967 *Manuel d'ethnographie*, Paris, Payot.

1974 *Sociologia e Antropologia*, São Paulo, EPU/Edusp.

PEIRANO, M.

1985 "O encontro etnográfico e o diálogo teórico", *Anuário Antropológico*, Brasília, Tempo Brasileiro.

PIAGET, J.

1997 *Estudos sociológicos*, Barcelona, Ariel.

1970 *O nascimento da inteligência na criança*, Rio de Janeiro, Zahar.

REYNOSO, C.

1991 *El surgimiento de la antropología posmoderna*, México, Gedisa.

RICOEUR, P.

1991 *O si-mesmo como um outro*, São Paulo, Papirus.

1994 *Tempo e narrativa*, São Paulo, Papirus, 3 v.

ROCHA, A. L. C. da

- 1988 “Orientações para uma sociologia das profundezas à luz do pensamento de Jean Piaget”, *Revista do GEEMPA*, Porto Alegre.
- 1993 “A renúncia à razão triunfante e o retorno aos saberes tradicionais”, *Revista do GEEMPA*, Porto Alegre, n° 1.

SAHLINS, M.

- 1979 *Cultura e razão prática*, Rio de Janeiro, Zahar.

SOARES, L. E.

- 1994 *O rigor da indisciplina*, Rio de Janeiro, ISER.

TRAJANO FILHO, W.

- “Que barulho é esse, o dos pós-modernos?”, *Anuário Antropológico 86*, Brasília, Tempo Brasileiro.

VELHO, G.

- 1981 *Individualismo e cultura*, Rio de Janeiro, Zahar.

VIGOTSKY, S.

- 1995 *Pensamento e linguagem*, São Paulo, Martins Fontes.

WALLON, H.

- 1945 *Les origines de la pensée chez l'enfant*, Paris, PUF.

ABSTRACT: This article brings a reflections about the ethnographic method while encapsulating the identity theme describes by the anthropologist, in special, focusing the moral-ethic problem of the searching of the internal coherence of its ethnographic production through the study of the process of the anthropologic knowledge construction. It is to point, in this process, that is really in the play, or, the act of configuration and reconfiguration of time that stops the interpretative action in anthropology.

KEY-WORDS: ethnographic method, ethnographic narrative, anthropologic research

Aceito para publicação em agosto de 1998.

O campo da moda

Alexandre Bergamo

(Mestrando do Departamento de Sociologia, USP)

RESUMO: O presente artigo tem como objetivo traçar um esboço do campo da moda tal como ele se constitui hoje, particularmente no Brasil e tendo como referência principal a cidade de São Paulo. Parte-se do pressuposto de que o sentido da moda deve ser buscado além das suas formas convencionais de apresentação, tais como desfiles e editoriais das revistas especializadas. Deve ser buscado na relação que tanto consumidores quanto criadores e formadores de opinião têm com o vestuário e com sua renovação constante. O sentido da moda está em que a roupa significa algo, e esse significado, além de diferir em função do grupo pesquisado e de sua posição no interior da estrutura social, imprime e direciona diferentes condutas para esses diversos grupos sociais.

Há quatro interesses (demandas) diferentes envolvendo o uso das roupas, sendo que cada um deles imprime um sentido particular para tal, estabelecendo diferentes regras de uso, classificação e juízos de valor. Em outras palavras, diferentes certezas de para quê e como deve ser o uso correto ou adequado de uma roupa e, concomitantemente, também a criação. Institui-se com isso um conflito entre os grupos (consumidores, criadores e formadores de opinião) que, ao mesmo tempo em que dá forma ao campo da moda, instaura uma dinâmica própria ao mercado: a segurança de seu funcionamento e a crescente especialização de cada segmento - criador ou formador de opinião - residem na impossibilidade de resolução desse conflito.

PALAVRAS-CHAVE: cultura, consumo, moda.

Introdução

O senso comum tende a ter uma compreensão da moda alicerçada sobre duas perspectivas diferentes, porém complementares. Por um lado, tem-se a moda como o “reflexo das transformações da sociedade contemporânea, dos costumes e do comportamento em geral”. Não é necessário citar referências, esse discurso está presente em qualquer artigo da mídia impressa ou em qualquer noticiário sobre o tema na televisão. Trata-se, no entanto, de uma avaliação que tende a esquivar-se de qualquer análise mais apurada do assunto. A nossa sociedade está em constante mudança. Tomar algo, seja o que for, como reflexo disso, é não só uma desmesurada redundância, mas também uma tentativa de encontrar um “abrigo” contra os riscos de uma análise mais consistente e objetiva. O senso comum encontra aqui uma morada segura para o entendimento disso que conhecemos pelo nome de moda. Não só deixa de correr riscos, como consegue, ao mesmo tempo, engendrar a necessidade de uma especialização para esse discurso da redundância. Apenas aqueles reconhecidamente qualificados podem emitir novos pareceres – de igual redundância – sobre o tema.

Por outro lado, embora complementar a essa perspectiva anterior, tem-se a moda como uma “manifestação artística” das mudanças sociais. Não cabe aqui discutir se a moda é ou não arte, não é este o objetivo deste artigo. Mas interessa o fato de que dizer que a moda é uma “manifestação artística” implica a necessidade de instrumentos próprios de análise para sua compreensão. Institui-se com isso um discurso que se pretende artístico e crítico e, do mesmo modo, um corpo de profissionais qualificados, detentor dos critérios de julgamento e avaliação dessa forma de arte. A roupa torna-se uma manifestação puramente artística, e por isso rejeita toda análise que não a reconheça como o que pretende ser: um produto que escapa à razão, resultado exclusivo da sensibili-

dade de um artista. Novo abrigo seguro é encontrado, tanto para criadores quanto para formadores de opinião, uma vez que, coincidentemente, são eles também os detentores legítimos dos instrumentos de avaliação disso que escapa à razão. Rejeitam-se avaliações externas como forma de garantia da autonomia dos instrumentos de criação e avaliação próprios à área.

Aliado a isso tem-se uma postura profundamente enraizada nas Ciências Sociais que consideram a moda tão somente como indício de frivolidade. Esforços contrários, no sentido de mostrar que mesmo temas frívolos podem dizer muito sobre a sociedade, foram feitos¹. Mas mesmo assim a pesquisa, ainda hoje, fica revestida de um ar excêntrico e duvidoso: como se o mundo da moda fosse um outro mundo, e falar sobre os indivíduos ligados a ele fosse falar de seres curiosos e bizarros. Além de frívolos, é claro. E para não correr o risco de uma contaminação da análise, torna-se necessário sempre deixar evidente a distância entre as Ciências Sociais e esse universo de futilidade. A moda se torna algo tão distante que, mesmo próxima, lhe é outorgada um conceito explicativo característico não de nossa sociedade, mas daquelas ditas primitivas ou selvagens: o *potlach*². Seu sentido fica obscurecido, uma vez que a ação das pessoas parece orientada a uma constante e enigmática destruição de roupas. Mas será isso que orienta a ação das pessoas: o fim último da moda como seu próprio fim?

O sentido da moda está nas vivências, nas representações e naquilo que orienta a relação das pessoas com as roupas, aprovando e desaprovando, emitindo juízos de valor. É assim que deve se dar a compreensão de seu sentido: como algo que *sinaliza*, que aponta cotidianamente direções, significados e instrumentos de julgamento para as roupas. E isso só é possível porque a roupa significa algo, e exatamente por significar algo ela pode ser usada como instrumento de mediação entre o indivíduo e o sentido que

ela imprime em suas ações. Algo se torna acessível por meio das roupas, há um interesse que orienta esse uso simbólico. Mas que algo e que interesse indefinidos são esses? Não há uma definição que possa ser acionada e tenha um caráter geral válido para o campo da moda. Tanto porque campo da moda também é uma expressão sem uma definição precisa. O que é o campo da moda? São os desfiles, as vitrines, os editoriais das revistas especializadas? É dizer sim ou não ao apelo publicitário?

Do ponto de vista da Antropologia, interessam as relações entre os diversos grupos, de acordo com a posição que ocupam dentro da estrutura social. Antes de mais nada, o campo da moda é esse conjunto de relações entre os grupos em que a roupa assume o papel da intermediação simbólica. Ela expressa, reproduz e nutre a série de relações existentes. E se isso é possível, é porque, como foi dito, a roupa significa algo, seja o que for. Longe de ser uma criação artística que escapa à razão, ou a mera expressão da futilidade alheia, a roupa é uma construção racionalizada: permite comunicar o sentido da posição do indivíduo dentro da estrutura social, é seu instrumento de realização. Ou, em outros termos, aciona os interesses em jogo entre os diversos grupos. É esse conjunto de interesses, que aqui serão chamados de demandas, e seu sentido impresso na relação dos indivíduos com a roupa que constituem propriamente o campo da moda.

Sinais de distinção

A forma como o mercado está constituído nos fornece uma série de indicações de como estão distribuídos os grupos nesse jogo da moda. Para tanto, vamos utilizar como critério de relevância aquilo que efetivamente pode servir de fonte de informação e que tenha um certo poder de influência, seja esse poder qual for. Temos, com isso: os pontos de vendas, as publicações especializadas (ge-

ralmente revistas femininas), os grandes desfiles, os *bureaux* de estilo, as novelas de televisão e a publicidade em geral³.

Vitrines e marcas

Entre os pontos de vendas, lembrando sempre que o referencial utilizado é a cidade de São Paulo, temos: os *shopping centers*; as lojas de *griffes* de renome, nacionais e algumas internacionais; o comércio de grande varejo e os sacolões populares. Isso tudo distribuído da seguinte maneira: um número grande de *shopping centers* espalhados pela cidade; lojas de *griffes* concentradas em sua maioria na área dos Jardins (bairro nobre de São Paulo); grande varejo e sacolões populares distribuídos por todo o espaço imaginável, mas com algumas áreas de concentração características, como o centro da cidade, o Brás e a rua Teodoro Sampaio.

A disposição de produtos nas vitrines de tais pontos de vendas pode nos dar algumas informações interessantes. A característica central das vitrines dos *shopping centers* é que nelas os produtos estão dispostos de forma a comporem conjuntos. Via de regra, uma peça de roupa sempre vem acompanhada de outra, ou seja, uma calça tende a vir quase sempre acompanhada de uma camisa etc. Dependendo da oferta de produtos da loja, algumas vezes essa mesma calça virá acompanhada de sapatos, cinto, meias e blusa. A peça de roupa é parte integrante de um conjunto maior, e a imagem veiculada pela vitrine nunca é simplesmente a da peça por si só mas, do conjunto. Este sim é o produto comercializado pela loja. Aliado a isso, a decoração também acentua essa idéia: a roupa é parte de um todo ainda maior, caracterizado por um ambiente que pode ser identificado não só pela decoração mas, muitas vezes, também pela música de fundo do estabelecimento. Esse conjunto maior é convencionalmente denominado estilo⁴. Cada uma dessas lojas comercializa, portanto, não só peças de roupas de uma

marca específica, mas símbolos de um determinado estilo. E cada uma dessas lojas é identificada não só por seu estilo, mas pelo comércio exclusivo de uma única marca.

Já o grande comércio varejista distribui suas peças de roupas de forma um pouco diferente. Via de regra, a tendência (que está mudando, mas essa mudança escapa aos propósitos deste artigo) é de que as roupas sejam distribuídas sem a necessidade de comporem conjuntos: em algumas vitrines predomina uma disposição aleatória de peças. Além disso, as lojas não podem ser identificadas pela venda exclusiva de uma só marca. Ao contrário, cada uma dessas lojas comercializa um número grande de marcas, e cada uma dessas marcas especializa-se na fabricação de apenas uma ou duas peças de roupa. Com isso, há marcas que só confeccionam camisas, outras que só confeccionam bermudas, e assim por diante.

Nos sacolões populares a aleatoriedade é mantida, mas com uma diferença significativa. A vitrine é um espaço raras vezes utilizado, e isso quando chega a existir. O que se vê são os produtos dispersos horizontalmente em grandes bancadas e, para quem olha de fora, nenhuma das peças vendidas fica visível, salvo aquelas dispostas em araras. O que salta aos olhos identificando cada uma das bancadas de roupas são os preços, sempre muito baixos. Aqui, não fugindo à característica do grande mercado varejista, é encontrado um número muito grande de marcas, todas igualmente desconhecidas do público consumidor.

Pode parecer banal a informação de que um comércio dirigido aos grupos menos favorecidos tenha como característica marcante os preços baixos. Mas há mais coisas acontecendo aí do que a simples constatação de que quem tem menos dinheiro só pode comprar se o produto for mais barato, e de que existe um comércio que é elitizado e outro não.

Em primeiro lugar, temos um comércio que atende a um público que se auto-atribui – e se auto-identifica através de – uma imagem de conjunto. Ou, utilizando um termo mais apropriado às lojas dos *shopping centers* e que é por elas veiculado na comercialização de seus produtos, a imagem de um estilo. Independentemente de qual marca se fale, a sua característica central é que todas comercializam a imagem de um estilo, ou seja, de um conjunto de atribuições (e podemos entender a roupa como uma delas) que, na prática, se esforça por imprimir ao consumidor individual e ao mundo que o rodeia, e com o qual ele se identifica, uma imagem una. Mais do que a roupa propriamente dita, o que se comercializa são instrumentos que indissociam esse consumidor de sua posição social⁵. E tais produtos só têm sua eficácia garantida pela crença na certeza de que eles são capazes de confirmar essa indissociação.

Pateticamente, o grande comércio varejista e os sacolões populares, apesar de não veicularem imagens que tenham por base o que vimos denominado como o estilo, também imprimem uma indissociação na relação entre o consumidor individual e sua posição na estrutura social. Eles lembram a todo instante que esse consumidor é desprovido de recursos. Sem condições de dispor da mesma quantia de dinheiro que as classes mais favorecidas, ele encontra-se impossibilitado de adquirir um conjunto (todas as peças de roupa necessárias para compor esse conjunto) nos mesmos moldes daqueles que podem ser vistos nas vitrines dos *shopping centers*. Sua aquisição e igualmente sua relação com a roupa mostram-se parciais, ou seja, não com conjuntos de roupas, mas com peças isoladas. E isso não é um detalhe de menor importância, pois esse contato parcial não é apenas uma simples característica da relação que as classes menos favorecidas vão estabelecer com o mercado da moda em função de seu baixo poder aquisitivo. Há mais do que isso em jogo.

E não podemos nos esquecer das lojas de *griffes* localizadas nas áreas reconhecidas como nobres, em especial a região dos Jardins. Ali as vitrines recebem um tratamento diferente. Elas são menos exploradas, de forma a que o interior da loja fique mais visível para quem está passando em frente. E algumas vezes não há vitrines, pois as casas utilizadas como estabelecimento comercial não possuem algo que possa ser usado como tal, fazendo com que seu interior fique oculto a quem passa por fora. Por um lado, quando há uma vitrine e ela é pouco explorada, há a clara intenção de visibilidade tanto da loja quanto das pessoas que estão em seu interior: é necessário possibilitar que se veja quem está ali dentro. Por outro lado, quando não há vitrines, fica claro que ocorre uma filtragem do olhar que pode ou não alcançar o interior dessa loja, independentemente de este ser resultado de um propósito claro e pré-definido ou não. São estratégias diferentes que acabam por imprimir a imagem de um universo exclusivo e seletivo. Tais lojas estão supostamente fora de uma estrutura de homogeneização, como os *shopping centers* e as grandes concentrações do comércio varejista, e atendem (ou ao menos pretendem atender) uma clientela que é visivelmente seleta, seja porque pode ser vista e reconhecida como tal no interior da loja, seja porque não pode ser vista, pois o olhar público sofre uma censura.

Legitimação e deslegitimação

Temos, com isso, basicamente duas relações distintas com a roupa. De um lado, uma roupa apresentada como parte integrante de um universo maior e que, em seu conjunto, é representativa de um determinado estilo. Independentemente do fato de se quem compra essa ou aquela roupa seja, tanto quanto a roupa comprada, parte integrante do mesmo universo do qual ela é representativa, o fato é que é por meio desses símbolos (roupa, decoração,

música etc) que se tem acesso, real ou simplesmente pretendido, a ele. Tais universos existem apenas enquanto expressão e acentuação de determinados traços simbólicos. Se é através dos símbolos que se lhes cobra a expressão de uma existência real, é também através dos símbolos que se chega até eles.

As lojas de *griffes* tanto quanto as de *shopping centers* atendem a esse interesse específico, que aqui será chamado de demanda de legitimação, de possibilitar que se ostentem os símbolos de uma alta cultura, símbolos que rodeiam e constróem um universo de privilégio ao redor do indivíduo. A roupa é tão somente um dos instrumentos utilizados para integrar esse indivíduo a um conjunto maior, para imprimir em quem a usa uma indissociação entre o indivíduo e um universo social. Ela torna-se traço distintivo de uma posição social privilegiada. Mas não apenas ela: o discurso sobre tais pessoas – suas roupas, e seu reconhecimento visual – é igualmente um esforço para acentuar essa posição de privilégio. Quando abrimos as revistas de moda voltadas para esse público mais “seleto”, quando os ouvimos falar, quando os vemos nas colunas sociais (mesmo que eles tenham pago para que pudessem aparecer ali), quando os vemos oferecendo recepções suntuosas com a presença de pessoas famosas (mesmo que elas tenham ganho um cachê para estar ali), é este esforço de acentuação de uma posição social privilegiada que está em jogo. E exemplos disso podem ser vistos constantemente em qualquer veículo da mídia que possibilite que este privilégio possa ser expresso. Vejamos alguns exemplos interessantes disso.

A revista *Marie Claire* publicou em maio de 1996 um artigo no qual fazia uma seleção de grupos da moda. Nos qualificativos empregados para a descrição de cada um desses grupos (dos quais apenas alguns figuram aqui) fica explícito o quanto também o discurso é emblemático de uma dada posição social, no caso privilegiada:

Designers

A aparência despojada é essencial, assim como os toques de criatividade que os diferenciam dos outros mortais.

Originais

São capazes de gastar muito em roupa, mas preferem não revelar quanto: o importante não é a peça ou a *griffe* original, mas a interferência – afinal, definem-se como “camaleões”, refletindo na roupa um momento particular. Muitos amigos, histórias e viagens. Muito tudo. É a vida delas que é original. O guarda-roupa é só um reflexo.

Poderosas

Mulher no superlativo: roupas justas, cores vivas, decotes, saias curtas, saltos altíssimos, perfume marcante, cabelos superpenteados, muita maquiagem e jóias que não deixam dúvidas: elas têm poder.

Clássicas

Versatilidade é fundamental: elas saem cedo de casa para trabalhar e engatam direto na noite, sem tempo para trocas de roupas. (...) Viajantes, elas sabem exatamente o que querem e onde encontrar.

Povo da moda

Tem o toque de Midas da transformação: em suas mãos, qualquer pessoa de carne e osso se transmuta em qualquer personagem – ou em si mesma, com o look mais adequado.

Fonte: *Revista Marie Claire*, maio, 1996.

Como é fácil perceber pelas informações apresentadas no artigo, não se trata de gente comum, ou disso que a revista fala em alguns momentos, gente de carne e osso. Tanto o texto quanto a identificação visual possível desses grupos somente podem ser compreendidos se integrados a um mesmo conjunto mais amplo de práticas e posições sociais, marcadamente privilegiadas. Ou seja, se compreendidos como instrumentos de expressão de um mesmo sentido. São diferentes estilos, mas todos com uma insistência em comum, que está no uso de uma atribuição superlativa: são pessoas muito criativas, muito arrojadas, muito originais, com muito sucesso profissional, donos de muito poder, com muita cul-

tura e muito bom gosto, muita experiência de vida, com muitas viagens e muitas coisas vistas para contar. Roupas assim como discurso são estratégias complementares de acentuação dos superlativos de uma posição social privilegiada.

Vejam outro exemplo, este publicado pela revista *Vogue* em encarte especial, descrevendo aquilo que chama de *três estilos básicos de mulher*:

Moderna (*Érika Palomino*)

(...) A moderna é adepta do chamado *hype* invisível, o uso de marcas que só iniciados conhecem.

Moderna que é Moderna prefere os brechós, lojas alternativas, Mercado Mundo Mix e afins do que uma volta pelos shoppings. E consome cultura: não perde os desfiles de moda, exposição ou qualquer estréia de teatro.

Clássica (*Constanza Pascolato*)

Mais do que qualquer moda, ela segue um estilo, sem perder as referências contemporâneas, é claro. Valoriza a qualidade, investe na descrição, não perde a pose em qualquer situação. Sua arma poderosa é a ironia (...)

Ela é discreta. Absolutamente forte. Fiel ao extremo, aos seus amores, às suas marcas...

Qualidade é o que ela procura. E acha. Não importa onde: Paris, Nova York, Milão. Seu charme está muito mais no estilo do que na surpreendente combinação de peças. Discreta, parece que a Clássica anda num pedestal. E pode ter certeza: não cairá jamais!

Exuberante (*Cristina Franco*)

Passional, apaixonada, exuberante. Tem as suas convicções do que é bom e defende-as com as garras em alerta. Aliás, tem de ser o melhor. Pode ser o inusitado, o surpreendente – faz parte de sua estratégia. Afinal, ela é simplesmente exuberante! (...)

Não importa o lugar aonde vá, a mulher exuberante sempre chama a atenção. As portas vão se abrindo sucessivamente para sua passagem.

Fonte: *Revista Vogue Brasil*, nº 234, *Três estilos básicos de mulher*, Suplemento Especial, maio, 1997.

Algo se torna acessível com a roupa. Aqui, torna-se acessível a confirmação de uma situação social privilegiada. Este é o sentido da demanda de legitimação, amearhar constantemente instrumentos que possam expressar e confirmar a posição ocupada pelo indivíduo no mundo; uma posição que se caracteriza, em primeiro lugar, por uma atribuição superlativa de qualificativos: consumir cultura, parecer andar sobre um pedestal, ver as portas abrirem-se e crer que elas se abrem não porque os empregados de restaurantes, lojas, hotéis etc tenham obrigação de abri-las para quem quiser entrar, mas porque se é “exuberante”. Em segundo lugar, por organizar o mundo a sua volta por meio daquilo que esse sentido atribui a si próprio como referência central. Ao renovar o vestuário, o indivíduo renova os indícios, os procedimentos expressivos de um ser e de um mundo que ele crê mais qualificados. Este é o sentido da renovação constante do vestuário: buscar constantemente instrumentos que possam conferir realidade a essa crença. Este é também o sentido que direciona tanto a compra quanto o uso das roupas; direciona um juízo de valores mediante o qual o indivíduo pode avaliar o belo (em si próprio) e o feio (nos outros); direciona um julgamento sobre o correto (do qual se é expressão) e o errado (do qual os outros são expressão) para serem usados e em que situação; direciona também um discurso que naturaliza a associação entre si e a roupa: ele usa aquilo que combina com ele, é uma extensão natural de seu ser e modo de viver.

De outro lado, há uma segunda relação com a roupa. Os grupos menos favorecidos também são colados a seu igualmente menos favorecido universo social. Qual é o sentido presente aqui? Como todos sabemos, tais grupos estão excluídos dos editoriais de moda das revistas. Não são eles que os escrevem, não são eles que ali figuram. São o público dos programas de auditório, são eles que determinam o sucesso desse ou daquele personagem nas novelas de televisão, são os ouvintes das rádios que pedem para tocar in-

cessantemente “aquele pagode” entre as dez melhores músicas do dia, são eles que batucam nas latarias dos ônibus e são os mesmos que cantam em coro os músicas do palhaço Tiririca. Por esses e outros pecados, como insistir em ver o Programa do Gugu Liberato, insistir em imitar a Carla Perez dançando *Segura o Tchan*, insistir em usar aquela bermuda que não combina com aquela camisa, e muitos outros, eles se encontram onde está o desprezo dos grupos mais favorecidos, excluídos dos mecanismos de divulgação e informação considerados legítimos, cultos e bem-informados do mundo da moda.

Ao contrário do sentido da demanda de legitimação, em que se acumulam instrumentos expressivos cuja finalidade é mostrar que há uma indissociação entre o indivíduo e uma posição social privilegiada, para os grupos menos favorecidos, esta indissociação social é, antes de mais nada, uma contingência. Ao seu redor abundam os indícios da exclusão. É contra tais indícios que está orientado seu interesse, que aqui será chamado de demanda de compensação. Sua relação com a roupa está orientada no sentido de deslegitimar os indicadores de uma contingente posição social. Como foi dito anteriormente, o estabelecimento de uma relação parcial com a roupa expressa algo mais que uma impossibilidade de compra nos mesmos moldes orçamentários dos grupos mais privilegiados. A peça de roupa, e não seu conjunto inteiro, como veiculado pelas lojas de *griffe* ou dos *shopping centers*, possibilita um sentido particular à relação.

Novelas, Carla Perez, pagode são indicativos não só do desprezo dos grupos mais favorecidos e de um corpo de profissionais qualificado sobre moda, mas são também indicadores dos gostos populares. Como é sabido, este gosto não é reconhecido enquanto tal pelos meios de informação legítimos do mundo da moda, sendo por eles classificado como uma forma (rudimentar) de imitação. É comum que nas lojas seja pedida a camisa (calça, saia, ou

o que quer que seja) de uma determinada personagem de novela, ou de algum conjunto musical mais diretamente associado ao gosto popular, como um grupo de pagode, de axé *music*, ou de música sertaneja.

A característica de todos esses personagens e personalidades, requisitados como referência segura na hora de comprar uma peça de roupa, é que eles tendem a expressar não um sinal de distinção social, mas, ao contrário, um sinal de distinção pessoal. Suas características marcantes, aquelas que compõe propriamente o seu estilo⁶, são sempre ligadas a traços de personalidade ou a qualidades de caráter individual: sensualidade, coragem, rebeldia, masculinidade, feminilidade, força, romantismo, ingenuidade, timidez, beleza etc.

Os exemplos possíveis aqui também são inúmeros. Tomemos alguns, bastante ilustrativos, retirados da televisão. Alguns anos atrás a Rede Globo apresentou uma novela chamada *Quatro por Quatro*, em que uma das personagens, a Babalu, usava sempre minissaias curtíssimas. Durante o período em que a novela esteve sendo apresentada na televisão, uma das peças de roupa mais pedidas nas lojas era a chamada “minissaia da Babalu”. Isso não é um fato casual e isolado. Tanto as confecções quanto as agências de propaganda e o mercado editorial foram capazes de perceber o apelo representado pelos personagens de novelas. Não por acaso há duas revistas concorrentes (*Moda Moldes*, da Editora Globo no Rio de Janeiro, e *Manequim*, da Editora Abril em São Paulo) que visam exatamente esse público: aquele que quer se vestir como os personagens de novelas, e que não encontra a roupa pretendida à venda, ou crê que é um custo menor fazer as peças em casa ou mesmo pedir a alguma costureira que copie o modelo. Seja como for, as matérias que apresentam as roupas sempre se repetem seguindo um mesmo padrão: “a sensualidade da atriz Fulana de Tal”, “o romantismo da atriz Sicrana de Tal”, “a ousadia e a força da

atriz Beltrana de Tal”. Não por acaso, também uma série de campanhas publicitárias faz uso desses mesmos atores (atrizes) para veicularem a imagem de um determinado produto.

Segundo uma reportagem feita a respeito das roupas utilizadas pelos personagens de uma outra novela, *O Rei do Gado*, conforme afirmou a figurinista responsável, “é a primeira vez que ela prepara figurinos para uma novela e garante que teve a preocupação somente de determinar por meio do figurino o perfil de cada personagem” (*Correio Braziliense*, Novelas são Vitrines, Brasília, 07/07/1996). Independentemente de ser verdade ou não o fato de que a figurinista baseia-se apenas no figurino para definir a identidade dos personagens, há uma vinculação explícita entre um perfil considerado para cada um dos personagens e a roupa como referência direta para sua composição.

Isso faz do próprio corpo (individualmente) o foco de atenção principal. Tanto os modelos de roupas femininos quanto os masculinos demonstram estratégias diferentes de enfatizar características associadas ao corpo, tomando-as como qualidades naturais⁷ e indissociáveis do indivíduo. Ou talvez isso precise ser dito de outra forma: o sentido impresso pela demanda de compensação é de uma pretensa indissociação entre o indivíduo e uma determinada qualidade natural e particular. Com isso, toda personagem (homem ou mulher) cuja característica principal é algo que possa ser identificado como uma espécie de força, por exemplo, tem como traço marcante, e por extensão, o próprio corpo. Assim é com as personagens de novelas femininas consideradas fortes, que enfatizam a sedução como estratégia de força. E exemplos disso podem ser encontrados constantemente nos editoriais das revistas especializadas em divulgar os figurinos das novelas. Sempre a chamada da capa é uma atriz de destaque na trama de alguma novela, a qualidade que a diferencia das demais (poder, força, decisão etc.),

e a roupa adaptada a esta qualidade (sensual, transparente, com muitos decotes etc).

Mas uma maior ênfase do corpo não é estratégia exclusiva de uma qualidade de força. Ela serve de estratégia sempre que se pretende afirmar qualquer qualidade pessoal capaz de sobrepor o



Carla Perez, dançarina de axé music, cujo maior talento é atualmente utilizado, entre outras coisas, como estratégia de vendas de meias-calça.

indivíduo aos demais. Na prática, isso significa, para as mulheres, uma maior exibição do corpo, e para os homens, uma maior exibição de força física ou viril. E as referências para isso são bastante óbvias: ídolos femininos cujo único talento é a beleza física, como a já citada Carla Perez (ao lado), e ídolos masculinos retirados do – ou com uma clara associação física com o – mundo dos esportes. Ainda durante a exibição da novela *Quatro por Quatro*, uma das peças de roupa mais vendida para o público masculino⁸ foi um modelo de camisa em que inexistiam as mangas (usadas pelo perso-

nagem Bruno), e no lugar em que essas deveriam estar ficava apenas a costura desfiada. Ou seja, o principal traço distintivo do personagem, garantia de venda das camisas, era a exibição de sua masculinidade por meio da exibição de seus braços.

Este sentido de afirmar um determinado atributo físico é correntemente entendido como forma de utilizar a moda simplesmente como “arma de sedução”. Mas há mais do que apenas sedução em

jogo. Há um sentido que sinaliza um leque de possibilidades de relação com a roupa, mas no qual, independentemente da estratégia utilizada (e exibir o corpo é tão somente uma delas), a prioridade é a ênfase de traços de distinção pessoais.

Esta ênfase em qualificativos individuais tem suas variantes não só na roupa, mas também no vocabulário usado. O uso de uma determinada peça de roupa é expressivo de uma determinada “atitude”. Este é o termo utilizado mais correntemente para identificar esse público. Quando a revista *Raça*⁹ decide colocar como *slogan* de capa a frase “Negros com Atitude”, o que está em jogo é justamente este sentido de deslegitimar uma ordem vigente. E não instaurar uma desordem, não é isso. Significa expressar uma postura de coragem perante a sociedade, ou, em outros termos, uma postura de coragem perante uma contingente posição social, capaz de suplantar a ordem social e sobre ela impor-se. O próprio título da revista também expressa o mesmo sentido, pois *Raça* tanto é uma referência direta ao público negro quanto a uma qualidade de coragem de caráter pessoal¹⁰. O traço distintivo utilizado como referência de identificação é, portanto, uma atitude que busca (ou conseguiu) impor-se, que busca (ou conseguiu) seu reconhecimento.

Este é, não por acaso, o mesmo termo aplicado aos *raps* que estão fazendo tanto sucesso atualmente: são grupos e músicas de atitude. Ou seja, músicas que têm por finalidade mostrar o que os grupos que estão cantando têm de melhor. Constituem uma crítica social, que se completa no uso particular de um tipo de roupa e, independentemente de qual seja o caráter da crítica, ela precisa necessariamente expressar (ou ser expressiva de) uma postura de coragem perante a sociedade, configurando uma postura pessoal diante de uma ordem social. O que não é, obviamente, exclusivo dos conjuntos de *rappers*.

E é exatamente isso que também se expressa por meio das denominações que são dadas às roupas. A loja Mad Mix, situada

nos Jardins, em São Paulo, e conhecida por comercializar roupas dos estilistas *underground*, ou seja, a vanguarda da moda, tem parte significativa de sua clientela composta por *office-boys*, que chamam a si próprios de “manos”. Durante um certo tempo, esses *office-boys* foram um problema. Não no sentido de consumidores sem potencial de compra: eles são, na verdade, responsáveis por aproximadamente 80% das vendas. O problema é que eles não são *clubbers*, eles não são a vanguarda do mundo da moda. Aliás, o consumo ostensivo por parte deles chega a comprometer essa vanguarda. Alguns estilistas resolveram resignar-se diante do fato e pensar que é bom que eles comprem, é sinal de que aquilo que eles entendem como tendência se configura enquanto tal.

Mesmo assim este consumo é desconcertante para tais estilistas. A ex-modelo e proprietária da Mad Mix, Rosa Dolenk, resolveu incluir, em um de seus panfletos de divulgação da loja, os nomes – desconcertantes para esses criadores – pelos quais os “manos” chamam as roupas e acessórios: são camisas nervosas, camisetas espertas, cintos valentes ou muito do bem, e assim por diante. Enfim, são qualificativos que designam a postura deles, *office-boys*, ao usar cada uma dessas peças: de enfrentamento da ordem social, mais especificamente, da sua contingente posição social, utilizando e enfatizando, para isso, traços de distinção de caráter pessoal, mostrando individualmente o que eles possam ter de melhor.

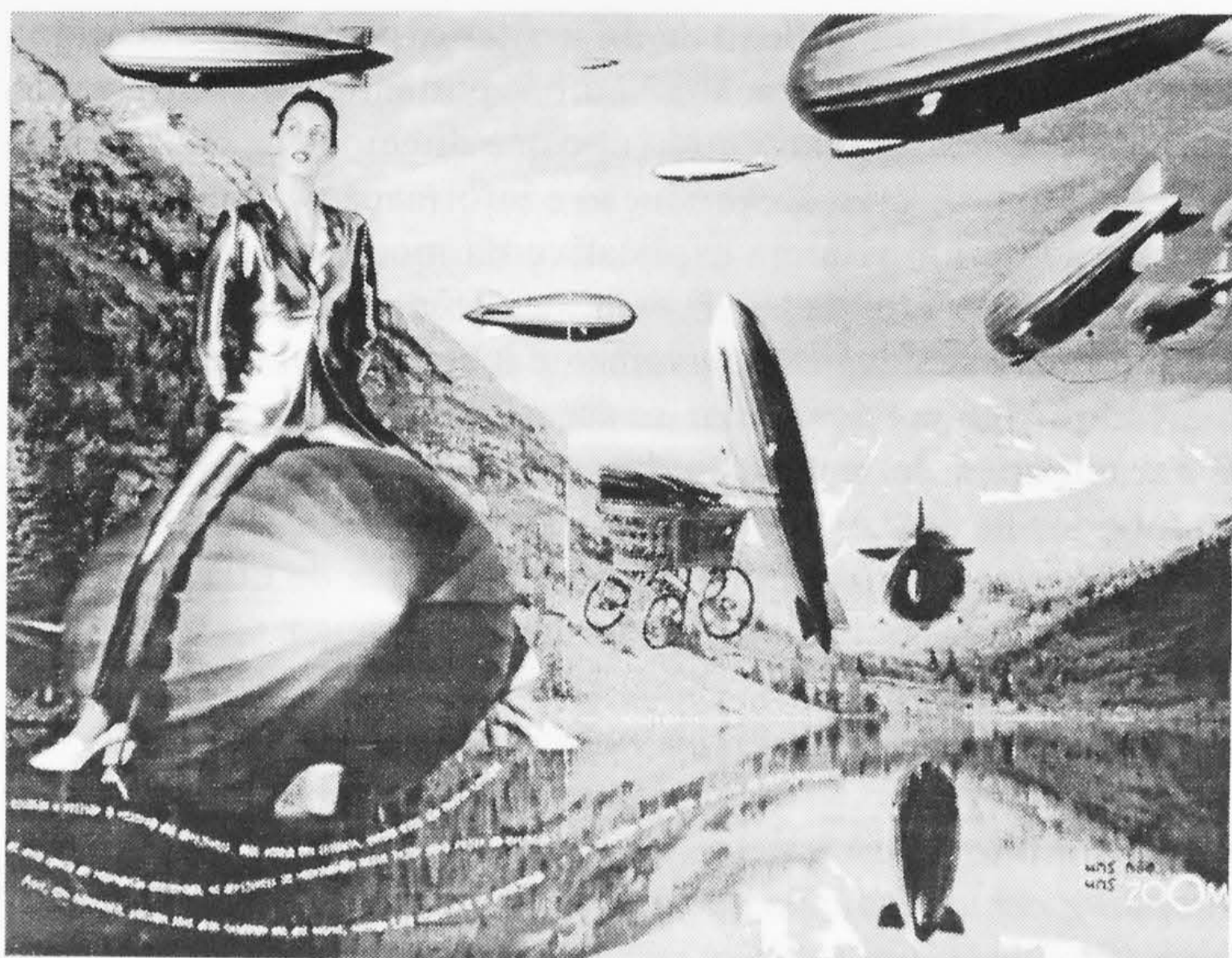
Criação, produção e informação

Há uma esfera da produção de moda e outra da informação que, se por um lado, atendem aos interesses das demandas de legitimação e de compensação, por outro lado, atendem também a demandas próprias e específicas. A diversidade de produtos oferecidos pelo mercado é tanto uma resposta à concorrência entre as diver-

sas marcas quanto o reflexo de diferentes expectativas e sentidos impressos em sua realização. Não há, portanto, ao contrário do que possa se pensar, um sentido uno que direcione as três atividades em conjunto, criação, produção e informação, e que permita a concepção de um sistema explicativo da moda fundado exclusivamente nestas atividades. E essa inexistência de um sentido de conjunto não se deve exclusivamente à concorrência e às leis de mercado. Algo precisa tornar-se acessível além do próprio lucro. E é a tentativa de realização desse algo, para os muitos grupos envolvidos na área, que opõe as empresas para além da esfera da concorrência, imprimindo caminhos diferentes de criação, realização e sentido, inclusive no próprio uso da roupa.

Criação e divisão de gostos

Como foi dito anteriormente, cada uma das lojas de *griffe* ou de *shopping centers* veicula não a peça de roupa por si só, mas toda uma associação (ou indissociação) entre o consumidor e um determinado estilo privilegiado de vida. Cada *griffe*, cada marca, cada loja, veicula com isso uma construção e expressão temáticas de vida. Os principais investimentos de uma *griffe* tornam-se situações, experiências e visões de mundo, com cada uma dessas marcas enfatizando mais uma coisa que outra. É isso que encontramos nas suas diversas campanhas publicitárias. Exemplo disso pode ser visto na campanha da *Zoomp*. A roupa é inserida em um contexto de inspiração surrealista e fantasiosa. Não significa, obviamente, que quem use *Zoomp* seja capaz de ter a ingenuidade de se pensar como representante de um universo surreal. O que está em jogo é tão somente a possibilidade de veicular uma determinada visão que coloque como ponto de referência, e aqui sim está a questão principal, uma concepção estética do mundo. E privilegiada, pois o que está sendo acionado como referência é um



Uma das propagandas da campanha publicitária da Zoomp. Em algumas destas imagens não era vinculado nenhum produto da marca.

conhecimento de arte erudito, além de moderno, atual. Seja qual for a forma de expressão artística escolhida para ser privilegiada, algo se torna acessível com a roupa. Aqui se torna acessível a certeza de um alto privilégio: de que ao seu redor orbitam os símbolos de uma cultura e de uma posição no mundo privilegiadas. É isso que pode ser tão claramente observado através do *slogan* da marca: “Uns não, uns *Zoomp*”.

Tudo isso pode parecer um certo exagero: será que as pessoas realmente crêem que simplesmente por intermédio da roupa é possível se pensar rodeado de uma alta cultura? Mas a questão não é esta. A questão é que há um sentido que sinaliza os vários símbolos de mundo que precisam ser amalhados para imprimir a certe-

za de uma determinada posição. A roupa nutre esta certeza, assim como diversos outros símbolos também a nutrem.

É isso que pode ser visto na *Zoomp*, e é isso que pode ser visto em qualquer outra marca. Vejamos outro exemplo, a propaganda da marca *Triton*, que veicula uma situação amorosa e coloca a roupa como acessório da situação. A roupa assume papel tanto secundário quanto prioritário: secundário pois o centro da ação é a situação amorosa; prioritário pois estabelece uma relação de identidade entre situação vivida e roupa usada. Evidentemente há uma variação de roupa para cada marca e concomitantemente uma variação na sua publicidade. Mas há sempre uma determinada situação, uma visão ou postura diante do mundo que se repetem. A campanha publicitária acima da *Zoomp* foi inspirada no conto *Alice no País das Maravilhas*, e a *Triton* continua insistindo em apresentar adolescentes em situações nas quais se observa uma certa dose de sexualidade.

Seja como for, são sempre construções temáticas. *Zoomp* e *Triton*, assim como *Forum*, *M. Officer*, *Ellus* e tantas outras são exemplos de empresas que veiculam uma marca que não é o mesmo nome de quem cria, apesar de seus criadores serem reconhecidos por estarem vinculados a esta ou àquela marca. Além desses, há também criadores indepen-



Propaganda da Triton

dentes que carregam como *griffe* o próprio nome e são reconhecidos por seu estilo, igualmente uma construção que tem como eixo central um determinado *tema*. É assim com estilistas como *Alexandre Herchcovitch*, *Lino Villaventura*, *Reinaldo Lourenço* e outros.

Vejam os casos de um deles como exemplo. *Alexandre Herchcovitch*, um dos mais novos estilistas com renome perante os demais, faz uma moda considerada de vanguarda pelos comentaristas profissionais que escrevem nas revistas especializadas e nos jornais diários. Ele construiu seu nome apresentando manequins que desfilavam calças com pences sem simetria, provocando volumes estranhos na roupa, peças que não se encaixavam nos corpos, tecidos com defeitos e mulheres com chifres.

Em 1994, quando passou a ser conhecido por toda a mídia e a fazer sucesso graças ao I Phytoervas Fashion (principal evento de moda do país responsável por lançar novos nomes no mercado), esta era a notícia que podia ser encontrada nos jornais:

Moda sai da berlinda e responde a detratores

(*Eva Joory*)

(...) Um estilista que arranca exclamações sobre o anticonvencionalismo de seus modelos é Alexandre Herchcovitch, 22. Ele admite que faz roupas difíceis de serem usadas: 'Não quero simplicidade, sei das dificuldades que roupas como corselets e ilhoses apresentam, mas se não mostrá-las, perco minha identidade', justifica. Para Herchcovitch, é importante ser fiel a um estilo¹². 'Ser ou não prático e acessível não importa muito. Acho legal ressaltar esquisitices, é o que escolhi para fazer'.

Fonte: *Folha de São Paulo*, Ilustrada, 19.03.1994.

Em seu desfile no *Morumbi Fashion* (outro dos principais eventos de moda do país, porém com nomes já consagrados) de fevereiro de 1997, apresentou uma coleção inspirada na morte e no contato com esta. O tema central era inspirado em uma série de

fotografias de espectros, a maior parte delas realizada na Rússia no começo do século. No sentido prático da coisa, isso direcionou a criação das roupas de forma a fazer com que elas passassem a impressão de algo etéreo: havia uma sobreposição de tecidos onde a roupa era propositalmente transparente. Por se tratar de tecidos, a transparência era fosca, o que tentava lembrar a idéia de que os espectros são parcialmente visíveis. Os sapatos que os manequins usavam estavam trocados (o pé direito calçando o sapato esquerdo e vice-e-versa); as mulheres usavam um véu negro de luto; os laços dos vestidos não eram convencionais, mas gigantes, desproporcionais; a etiqueta com a sua assinatura era costurada de ponta-cabeça nas roupas e assim por diante.

Em fevereiro de 1998, no dia seguinte a seu desfile no *Morumbi Fashion*, esta era a notícia que podia ser encontrada nos jornais:

Herchcovitch retoma estética da transgressão

(Erika Palomino, Jackson Araújo)

A primeira entrada importa e já tira o fôlego¹³. A modelo Ana Cláudia aparece num suporte tipo fio-dental de escola de samba. Sexo. Transgressão.

Aciona o experimentalismo em formas indescritíveis de vestidos com pernas de caudas, híbridos de casacas, macacões, saias e quimonos. Herchcovitch mistura referências pré-concebidas de roupas, imagens, séculos e décadas. O que dizer, por exemplo, do Michael Jackson robótico, criado com um macacão de automobilismo azul e preto? Ou da viúva negra do final, em deslumbrante vestido bordado e laços laterais nos ombros?

Fonte: *Folha de São Paulo*, Ilustrada, 13.02.1998.

O termo “retoma” no título da matéria acima parece deslocado. Por que uma retomada de algo que nunca foi abandonado? Há muita coisa em jogo aqui. Cada uma dessas marcas, *griffes*, pode ser reconhecida pela posição estética assumida por cada uma di-

ante do mundo. Também, obviamente, diante do mercado de moda em geral. O sentido impresso nas criações de cada uma delas está, por um lado, vinculado a tal posicionamento de caráter estético – e tal posicionamento implica enfatizar ou uma concepção de mundo ou uma determinada situação de vida – e, por outro lado, está ligado à necessidade que cada uma delas tem de renovar sua posição de representante legítima de um determinado tema. Há uma demanda de legitimidade própria à área que imprime um sentido particular nas criações e em todos os emblemas que possam complementar tal sentido. Da mesma forma que as roupas, as imagens publicitárias, *slogans* e mesmo a crítica especializada enfatizam sempre esse mesmo sentido: de reafirmar a posição de representação legítima de um determinado tema. Por isso “Uns não, uns *Zoomp*”, e por isso esse tão aparentemente deslocado termo “retoma”. A legitimidade de cada um desses criadores está na possibilidade que tem de confirmar a si próprio o título de legítimo representante desse ou daquele tema. A repetição desse tema imprime uma certa continuidade na legitimidade da representação, mas vista de maneira nua e crua pode enfraquecê-la, por isso nunca se diz “o estilista Fulano de Tal apresentou novamente...”. Os termos empregados são sempre outros: retomada, recriação, releitura e assim por diante, mas nunca o termo repetição. Algo se torna acessível com cada criação e cada desfile. Aqui, torna-se acessível a possibilidade de reedição de uma determinada ordem de gostos: define-se o quê e quem é legítimo para cada grupo e seu gosto correspondente. Ou seja, revitaliza-se a posição já ocupada por eles.

O uso privilegiado de alguns termos também mostra em parte a divisão existente entre os diversos comentadores profissionais. Se a estratégia dos que são partidários de um determinado tema e de seu legítimo representante é a utilização de termos como retomada, releitura, recriação, já a estratégia dos não-partidários é, em

contrapartida, de frisar as repetições. Assim, a jornalista que fica sem fôlego vendo um desfile de *Alexandre Herchcovitch* é a mesma que acha desinteressante os desfiles de muitos outros estilistas que não tenham nenhuma proximidade com o tema por ela defendido. São divisões que tomam por critério o caráter legítimo tanto de uma determinada visão de mundo quanto de sua representação. Mas que não se esgota na divisão entre grupos partidários de um tema ou não, há uma divisão interna a eles. Ser representante legítimo, estilista ou comentarista profissional, institui uma hierarquia que tem no topo a figura desse representante e, nos demais, abaixo, as figuras sobre as quais emana toda sorte de referência temática. São eles, no topo, que conferem ou não legitimidade a uma peça de roupa, um acessório, um termo, uma expressão, um local para ser frequentado, um grupo musical para ser ouvido e assim por diante. Isso independentemente do tamanho do universo alcançado por essas figuras legitimadoras, independentemente de quantas pessoas usam *Alexandre Herchcovitch*, de quantas usam *Zoomp*, de quantas preferem ler as matérias de moda do jornal *Folha de São Paulo* e de quantas preferem ler a revista *Vogue*.

Empresários e oráculos

A grande questão para todos os empresários ligados ao setor de moda, sejam aqueles que empresariam o próprio nome (como *Alexandre Herchcovith*, *Reinaldo Lourenço* etc), sejam aqueles que respondem por uma determinada confecção de renome (*Zoomp*, *M. Officer* etc), sejam aqueles que possuem confecções não-renomadas, sejam os proprietários de tecelagens ou de indústrias de fibras têxteis e tinturarias, é sempre saber o que as pessoas gostam ou gostariam de usar. Institui-se, em função disso, uma hierarquia tanto entre as informações quanto entre as diversas formas pelas quais essas informações são obtidas e os diversos me-

canismos de acesso através dos quais as empresas chegam até ela. Mas não há uma hierarquia apenas, há duas. De um lado, existem os estilistas que empresariam o próprio nome ou que o vendem para uma *griffe* de renome e atendem a um interesse específico, aqui chamado de demanda de legitimação. Sua consagração no setor está diretamente relacionada com a sua capacidade de prever quais serão as tendências de moda das estações por vir. E essa capacidade de previsão é considerada um “talento natural”, que mostra, por exemplo, toda a sensibilidade artística de um *Alexandre Herchcovitch* em prever que os esquisitos vão gostar de usar coisas esquisitas. Seja como for, tais estilistas imprimem uma hierarquia própria que toma como critério de relevância a sua possibilidade de indicar quais serão as tendências por vir. E é essa capacidade, tida como “talento natural”, que justifica sua aparição nos editoriais de moda das revistas especializadas. Galgar carreira aqui significa demonstrar talento para identificar uma determinada tendência (tema) e ser seu legítimo representante.

A maior parte das empresas, no entanto, não possui estilistas que exerçam esta função de previsão e criação. Ou mesmo quando dispõe de profissionais assim, e isso é um detalhe importante, as informações são geradas externamente à empresa. Nesse grupo de empresários podemos incluir tanto os grandes quanto os pequenos, com a evidente diferença de que as possibilidades de acesso, leia-se compra de informação, são maiores para uns e não para outros. Aqui, especificamente, interessam-nos os grandes empresários que efetivamente investem na compra de informações. Há entre eles um sentido próprio que direciona uma relação particular tanto com o mercado consumidor quanto com a roupa em si e, é claro, com as agências responsáveis por gerar informações sobre tendências de moda. Esse sentido atende a um interesse específico, característico desse grupo empresarial, e que aqui será chamado de demanda de compensação-antecipada.

Basicamente, esse interesse traduz-se em estar à frente dos demais empresários concorrentes do setor, o que significa ser capaz de lançar um produto no mercado que tanto possa ter alta vendagem quanto conferir uma identidade (distinção) à empresa. E o mais importante, significa lançar um produto capaz de tudo isso antes dos concorrentes. Isso gera dois tipos de ansiedade entre o grupo. Primeiro, saber qual é esse produto portador dessa força de vendagem e distinção e passar a produzi-lo. Segundo, saber qual será esse produto antecipadamente. A ação desses empresários é sempre orientada, com isso, em função de um suposto saber antecipado e de uma constante ruptura com o produto anterior. Ou melhor, sua anterioridade é dada exatamente por essa ruptura.

Supostamente, há uma transferência de importância do produto para o consumidor. O produto carrega esta força mágica de vendagem, mas ao consumidor é atribuído o fornecimento da informação para se chegar até ele. Ao menos é isso que o discurso empresarial tenta transmitir. Vejamos como exemplo um discurso de caráter oficial, de Roberto Chadad, Presidente da ABRAVEST (Associação Brasileira do Vestuário), a respeito de um dos seminários ocorridos na entidade (II Seminário de Integração Varejo, Vestuário e Têxtil):

Evolução do consumidor vai mudar as empresas

Durante a realização do primeiro encontro, no ano passado – reunindo os setores de Confecção e Varejo –, o consumidor ainda era uma figura meio desconhecida e com contornos indefinidos. Durante os debates, foi nítida a preocupação dos palestrantes e debatedores em “conhecer” o consumidor.

Em um ano, esta situação evoluiu: o consumidor já é conhecido e as empresas já sabem de suas exigências.

O problema agora é outro: o que fazer para atender o consumidor que há um ano tinha um tipo de exigência e que agora tem outra... e amanhã terá mais.

Passados os momentos iniciais após o II Seminário, é possível avaliar com maior lucidez que o choque da abertura de mercado, somado às novas realidades econômicas estabelecidas com o Plano Real e o amparo de leis de proteção – como o Código de Defesa do Consumidor e as nossas Normas de Medidas Padrão, por exemplo – fez nascer não somente um novo e exigente consumidor. Criou também um consumidor que está sempre mudando (para melhor). A cada exigência satisfeita, o consumidor exige outra nova, mais uma e assim por diante. Isso, se por um lado empurra a indústria que é obrigada a melhorar qualidade, preço e atendimento, é também um grande complicador estratégico.

Chegou-se à conclusão que não basta “conhecer” o consumidor. É preciso entender a indústria e suas mudanças. É preciso estar atento e literalmente *antenado* para dar o que o consumidor quer – antes que ele satisfaça o seu desejo comprando produtos importados, por exemplo, e deixando a indústria brasileira a ver navios.

Fonte: Revista *ABRAVEST*, ano IX, nº 59, p. 4, julho de 1997.

Duas idéias organizam o texto: antecipação e mudança. E o consumidor, aparentemente considerado como peça central, surge no corpo do texto exercendo apenas o papel de figurante. Em um primeiro momento houve a preocupação em “conhecer” o consumidor, mas esse conhecimento é tão fluido e transitório quanto a preocupação com o que deve ser produzido, o que significa que ele (o conhecimento) já evoluiu. Mais importante que conhecer o consumidor – e não importa se o que se sabe dele possa ser resumido à idéia de que “há um ano ele tinha um tipo de exigência e que agora ele tem outra... e amanhã terá mais”, por mais simplória e rasa que ela seja –, é deixar esse conhecimento para trás.

A fluidez desse consumidor é, nesse sentido, fluidez do conhecimento (ou ignorância) sobre ele. Sua função é acessória: serve para explicar o motivo de existir uma necessidade tão incessante de mudança e antecipação. Aliás, dentro desse esquema de conhecimento, se existe algo inviável, é exatamente esse conhecimento. Mas em nenhum momento essa inviabilidade é proble-

ma: quando Roberto Chadad diz que “chegou-se à conclusão que não basta ‘conhecer’ o consumidor”, ele demonstra que não é importante conhecer esse consumidor, mas, repetindo, deixar esse conhecimento para trás. É a mesma coisa quando ele diz que “o problema agora é outro”. O problema nunca foi outro, foi sempre o mesmo: mudar antecipadamente. Esse consumidor só não se torna peça irrelevante do sistema porque é ele quem compra.

Isto acaba por outorgar ao produto um caráter mágico: o seu poder de vendagem e distinção para a empresa se perde, transfere-se, vai estar em outro produto ao qual se deve chegar antes que o concorrente. A ruptura com o produto anteriormente produzido e a efetiva renovação da produção acabam por conferir realidade à crença de que um produto possa ser o receptáculo desse poder de vendagem e distinção, mas que pode abandoná-lo e transferir-se para outro. É necessário, portanto, supor um mecanismo capaz de identificar as transferências operadas por esse poder mágico. É essa a responsabilidade dos *bureaux* de estilo¹³: prever tais transferências, o que, na linguagem própria à área, significa prever as tendências de moda que estão por vir.

O discurso desses *Bureaux*, e dos consultores independentes que realizam papel semelhante, assume, em função disso, algumas características próximas do discurso profético. Necessariamente, ele tem um caráter de ruptura: atendendo às expectativas do discurso empresarial, os produtos, no caso, cores, tecidos e formas, precisam ser deixados para trás para que novas cores, novas formas e novos tecidos possam sobreviver. Mas as rupturas não são totais: algumas vezes mudam as cores, mas as formas não; outras vezes mudam as formas, mas as cores não; outras vezes mudam os tecidos, mas as formas não, e assim por diante. Algumas vezes não mudam as cores, mas mudam as suas denominações, o que faz com que o verde-água, por exemplo, para ser uma cor da moda (e principalmente do consumidor de amanhã), torne-se *lagoon*. É um

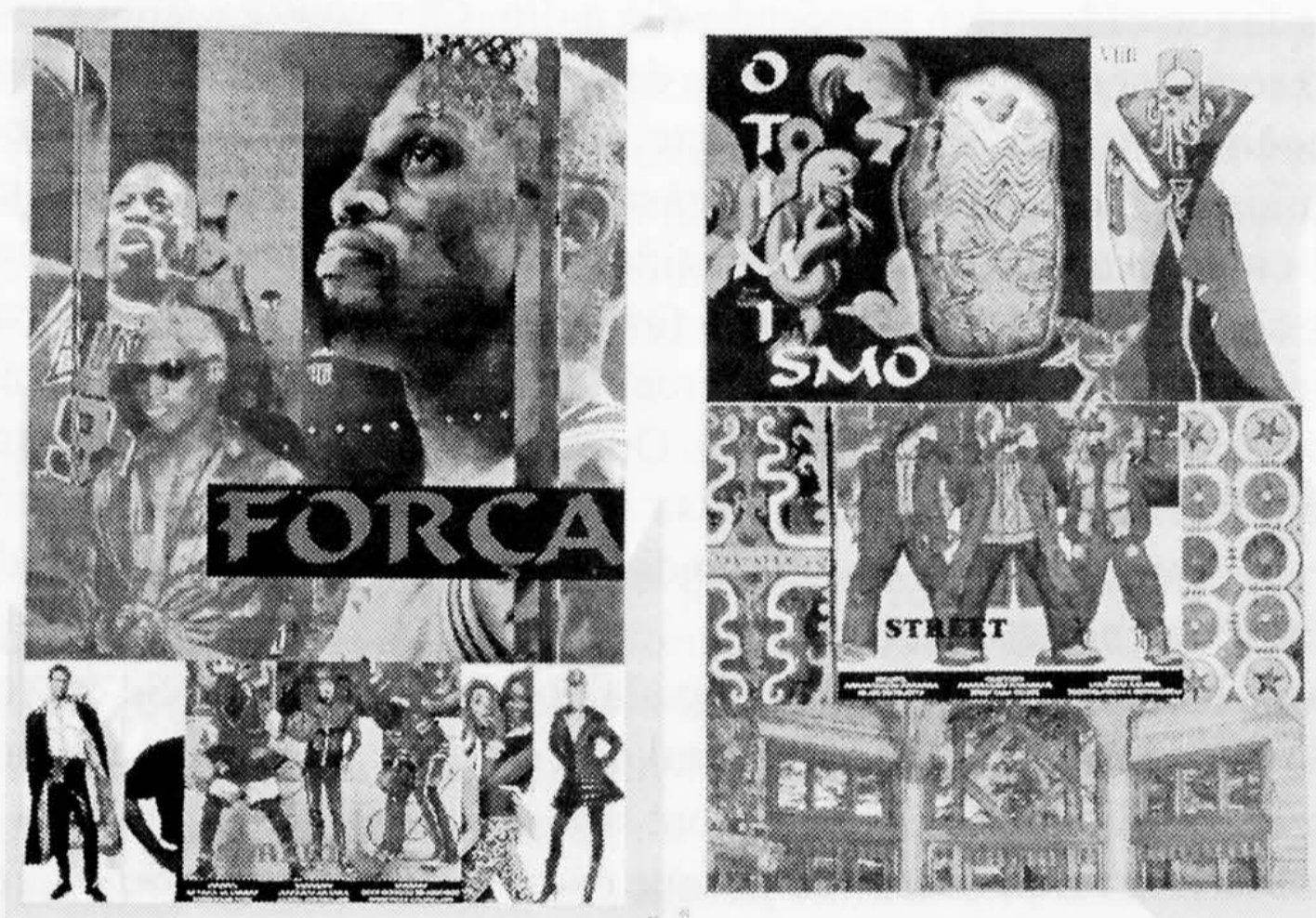
processo semelhante ao que aconteceu com aquele tom de azul que já foi chamado um dia de azul-calcinha, depois virou azul-bebê e agora é mais conhecido entre os especialistas em moda como azul-Miami.

O discurso desses *bureaux* tem um alcance maior do que pode ser pensado. Os consumidores dessas informações são apenas os maiores empresários ligados à indústria de moda do mundo. Portanto, não são irrelevantes. Ao contrário, a adesão em grande escala ao seu discurso faz com que efetivamente suas previsões se tornem realidade. Isso por um motivo bastante simples: passa a ser produzido em escala mundial aquilo que foi previsto pelos *bureaux*. Logo vai estar disponível para compra no mercado exatamente aquilo que os *bureaux* disseram que estaria. Mas também aqui há um pouco mais do que isso em jogo.

Na prática, a função desses *bureaux* é identificar as fontes desse poder mágico dos produtos. Essa identificação, no entanto, que eles chamam de trabalho de pesquisa, tem um caráter propositalmente vago: imagens e texto têm como característica nunca fornecer uma informação objetiva. Vejamos por exemplo alguns dos cartazes da tendência primavera/verão 1998/99 do *Arena Bureaux de Estilo*, representante no Brasil da Promostyl¹⁴.

Nas duas imagens da página seguinte estão indicadas as tendências da moda infantil, masculina e feminina. Na primeira figura, dentro de uma tendência indicada como força: infantil: de volta ao esporte, *workwear punk*; masculino: elegância atlética, casual controlado; feminino: novo conceito de conforto, *workwear* afluente. Na segunda figura, dentro de uma tendência identificada como otimismo: infantil: descontração divertida, *skate* figurativo; masculino: construções funcionais, *sport* para cidade; feminino: eficiência e humor, tecnológicos e minimalistas. Enfim, é uma linguagem que permite ao *bureau* não correr riscos: fornece in-

formações vagas, porém redundantes, e desvencilha-se da responsabilidade sobre as aplicações possíveis desse saber.



Mas é também função desses *bureaux* garantir aos empresários que compram suas informações o domínio do mercado. Há anos os ídolos dos esportes, em especial da Liga de Basquete dos EUA, fazem sucesso em todo o mundo e servem de referência aos jovens, em especial aos dos grupos menos favorecidos. Como foi dito anteriormente, atendem a uma demanda de acentuação de traços de caráter pessoal, no caso, a força física. Há anos os *rappers* e *skatistas* usam essas mesmas roupas: sempre largas e acompanhadas de tênis gigantes. E há anos roupas assim podem ser compradas no Brás em São Paulo. As calças lançadas pela Pepe Jeans no 40°, em fevereiro deste ano em Londres, transmitem essa familiaridade. E serão essas as roupas utilizadas como referência pelas confecções brasileiras seis meses após seu lançamento na Europa.

Onde está então a previsibilidade dessas informações? Está na sua possível eficácia. O contingente populacional dos grupos menos favorecidos vêm crescendo dia a dia. Obrigados a uma posição social contingencial, cresce a demanda por estratégias de acentuação de traços distintivos que enfatizem forças, talentos ou qualidades individuais. Enfim, cresce o consumo por produtos que até então estavam sendo produzidos exclusivamente por pequenas confecções. O que o *bureau* faz é indicar uma fatia do mercado que até então passava despercebida, mas que se revelou como um retorno financeiro garantido. Ou seja, fornece indicações para que a liderança de mercado possa ser mantida pelas grandes empresas, minimizando ou anulando a concorrência representada pelas pequenas confecções.

Mas há outra coisa sendo indicada por essas imagens. Se cresce todo um contingente populacional que crê unicamente na atribuição de qualidades pessoais, com um evidente destaque para a agressão e a força física¹⁵, é porque cada vez mais se perde a referência de uma cidadania fundada em direitos para a vida das pessoas. A alternativa que resta aos indivíduos é, num país como o Brasil, crer em um sistema que premie o valor individual de alguns, uma vez que socialmente a exclusão e a retirada de direitos aumentam¹⁶. O que o mercado de moda faz, a sua maneira, é indi-



Calças lançadas pela Pepe Jeans no 40º, evento realizado em Londres para o lançamento das tendências primavera/verão 99/2000.

Foto cedida pelo consultor de Moda Amauri Marques.

car que qualidades tais como agressão e força física estão cada vez mais sendo tomadas como símbolos atribuidores de valor para as pessoas. Sempre foram, mas cada vez mais tornam-se palavra de ordem e objeto de culto. Alheios a toda essa situação de exclusão e retirada progressiva de direitos, os *bureaux* realmente encararam a situação com muito “otimismo”, uma vez que, para a linguagem de tendências de moda, o que está acontecendo é tão somente que as pessoas estão “acreditando mais em si próprias”.

Um saber sistemático

Mas os *bureaux* são uma fonte, até certo ponto, restrita de informação. Há todo um mercado que visa informar a moda em âmbito bem menos restrito e que corresponde às revistas de moda que facilmente encontramos à venda nas bancas. Além dessas, há outras que só podem ser compradas mediante assinatura e outras ainda que são entregues gratuitamente em restaurantes, hotéis, clínicas etc. Estas têm como objetivo atingir um público considerado mais seletivo, que pode hospedar-se em hotéis cinco estrelas, almoçar e jantar nos restaurantes mais caros e fingir juventude nas clínicas de cirurgia plástica. Mas todas essas nuances não interessam propriamente a este artigo. Interessa, sim, o fato de que há uma série de características que dão uma certa uniformidade ao trabalho realizado por editores e produtores de moda das revistas e que conferem à área uma autonomia relativa diante dos demais grupos vistos até o momento.

Uma olhada rápida pelas bancas de revistas já é suficiente para esboçar um quadro do mercado editorial. Temos revistas especializadas em veicular matérias de moda, outras especializadas em veicular fotos e fofocas de pessoas famosas, outras em mostrar as roupas que tais pessoas usam, e algumas em mostrar as roupas que os personagens das novelas de televisão estão usando. Claro

que não é só isso que encontramos, e essa descrição pode parecer até mesmo banal. Mas, também aqui, há muito mais coisa em jogo.

Como é fácil perceber, a maior parte delas, independentemente da linha editorial seguida e do público leitor visado, publica uma matéria chamada “o certo e o errado da moda com fotos de rua”. Duas coisas chamam a atenção: primeiro, que há um certo e um errado; segundo, que as fotos utilizadas são de rua. As diversas revistas especializadas no assunto determinaram como imperativo tentar oferecer uma solução à multiplicidade de monólogos criados pela moda: às incompreensíveis criações artísticas dos estilistas, àquilo que os diversos *bureaux* apresentam como a tendência de moda e ao uso que os mais diversos consumidores tentam fazer de tudo isso. Esse interesse específico dos profissionais da área, esse esforço por tentar oferecer uma solução compreensível e comunicável para as flutuações da moda será chamado aqui de demanda de sistematização.

Dar essa solução tem suas implicações. Para formalizar um uso correto e incorreto para as roupas é necessário que se institua um saber moldado em critérios racionais. Mas é preciso deixar claro os limites para o uso de termos tais como racional e racionalidade dentro desse texto. Isso não significa em hipótese alguma que as demais demandas vistas até o momento estejam isentas de uma racionalidade, ou que sejam portadoras de uma racionalidade em menor grau. A opção pelo termo racional aqui deriva do fato de a demanda de sistematização ter por característica um esforço contínuo de taxionomia para a área. O que chama a atenção, além disso, é que essa taxionomia estende-se para além da classificação pura e simples das peças de roupas, constituindo pretensos manuais de etiqueta modernos. Para cada determinado tipo físico existe uma série limitada de tipos de roupas que pode ser usada e em que tipos de situações. O fato do número de publicações que veiculam matérias do gênero ter crescido, o fato dos principais

livros de moda atualmente publicados serem obras didáticas¹⁷, o fato das vitrines de loja cada vez mais tentarem veicular combinações possíveis entre as peças de roupa demonstram que cresce a influência e o alcance desse saber sistemático. Ou seja, generalizam-se as regras para a aplicação possível desse saber.

Enquanto sistema de idéias, ele é, ou ao menos pretende ser, isento de incoerências internas. A responsabilidade sobre o que se cria, o que se diz e o que se faz é transferida para além dos limites do território dos produtores de moda. Se há alguma falha a ser identificada e condenada, é fora desse sistema que deve ser procurada: qualidades tais como erro e ignorância passam, então, a serem outorgadas aos consumidores individualmente. Há um saber, ou seja, há um conjunto de regras que deve ser seguido por todos, e quando não seguido, quando dele não se faz um uso adequado, evidentemente a culpa e a punição devem recair sobre estes consumidores, sobre a ação individual de cada um deles. Em função disso, abrimos as revistas e vemos que pobres coitados passaram a ser flagrados exibindo sua ignorância em termos de moda: são as tais matérias chamadas de “o certo e o errado da moda em fotos de rua”, a oportunidade que as pessoas têm de serem consideradas ridículas.

Fica claro, portanto, que o foco de atenção de tais profissionais é o uso individual: possível, esperado, pretendido ou observado. Deslocar o foco de atenção para os consumidores individualmente também tem suas implicações. Na prática, quais são elas? Vejamos essa matéria de moda, aparentemente banal a seguir. Nela vemos o uso de uma única peça de roupa – uma minissaia, no caso – e sua possível aplicação em diversos estilos¹⁸.

O interessante da matéria é que, ao deslocar o foco de atenção para as ações individuais dos consumidores, nela são neutralizados os conflitos sociais. Às variações de estilos são atribuídas um caráter psicológico, como se cada uma delas fosse uma forma de


expressão de um “estado de espírito” particular. Mas não só isso. Além das roupas, todos os demais sinais de distinção dos grupos, como comidas, músicas, ambientes preferidos para serem frequentados etc, são incorporados a esse sistema de classificação. É exatamente esse o sentido de uma das frases de abertura da matéria: “a onda é mudar de tribo dependendo do humor e da hora”.

E quando a matéria, na mesma página de abertura, diz que “vale tudo na estação das flores”, na verdade vale tudo sempre e vale tudo nunca. Vale tudo sempre pois toda apropriação dos mais diversos símbolos de expressão é supostamente neutra e legítima, uma vez que se baseia em critérios de classificação pretensamente racionais. E vale tudo nunca pois toda ação individual que não se mostrar adequada à aplicação de tais critérios será alvo de condenação e punição. Há um sentido, impresso nesse “vale tudo”, que busca regular as ações individuais: todas são permitidas, desde que sejam capazes de mostrar que expressam corretamente os critérios racionais estabelecidos para o bom gosto e a estética. E isso independentemente da idade, porque é claro que ninguém está salvo de ser considerado ridículo. Portanto, há revistas dizendo como as crianças devem ser vestidas; como adolescentes, balzaquianas e mulheres de meia idade devem se vestir; ou como elas devem vestir os namorados ou maridos, etc..

Há um outro componente desse sentido: fornecer as indicações necessárias para uma atualização de tais critérios. Como já foi dito, as diversas revistas colocaram-se com imperativo regular as diversas flutuações de criação, informação e uso das roupas. Para que isso torne-se possível, estabelece-se uma padronização de alguns procedimentos expressivos: há peças de roupa para expressar sensualidade, outras para expressar seriedade, outras para expressar alegria, outras para expressar romantismo, e assim por diante. Há uma certa invariabilidade nesses padrões. Mas há, e aí entra o trabalho de atualização desses profissionais, uma variabi-

míni é o MÁXIMO

Seitas, vestimentas, acessórios, as últimas novidades. É o universo máximo do gênero de fála. Como a vida é mais ou menos dependente do humor e da idade, selecionamos para você as melhores dicas de como se vestir. De acadêmicas a rockers, tudo tudo na estopa dos fitons.



separations COLLEGE
* Vestimenta clássica
* Ideal para o trabalho
* Ideal para o estudo
* Ideal para o lazer

Modelo: Patrícia de Almeida / Foto: Roberto de Almeida / Espaço de Moda

separations RAINHA

Seitas, vestimentas, acessórios, as últimas novidades. É o universo máximo do gênero de fála. Como a vida é mais ou menos dependente do humor e da idade, selecionamos para você as melhores dicas de como se vestir. De acadêmicas a rockers, tudo tudo na estopa dos fitons.



separations PATRIQUINHA
* Vestimenta clássica
* Ideal para o trabalho
* Ideal para o estudo
* Ideal para o lazer

Modelo: Patrícia de Almeida / Foto: Roberto de Almeida / Espaço de Moda

separations BREGÓ

Seitas, vestimentas, acessórios, as últimas novidades. É o universo máximo do gênero de fála. Como a vida é mais ou menos dependente do humor e da idade, selecionamos para você as melhores dicas de como se vestir. De acadêmicas a rockers, tudo tudo na estopa dos fitons.



separations ROMANTICA
* Vestimenta clássica
* Ideal para o trabalho
* Ideal para o estudo
* Ideal para o lazer

Modelo: Patrícia de Almeida / Foto: Roberto de Almeida / Espaço de Moda

separations HIPPIE

Seitas, vestimentas, acessórios, as últimas novidades. É o universo máximo do gênero de fála. Como a vida é mais ou menos dependente do humor e da idade, selecionamos para você as melhores dicas de como se vestir. De acadêmicas a rockers, tudo tudo na estopa dos fitons.



separations ROMANTICA
* Vestimenta clássica
* Ideal para o trabalho
* Ideal para o estudo
* Ideal para o lazer

Modelo: Patrícia de Almeida / Foto: Roberto de Almeida / Espaço de Moda

separations SENSUAL

Seitas, vestimentas, acessórios, as últimas novidades. É o universo máximo do gênero de fála. Como a vida é mais ou menos dependente do humor e da idade, selecionamos para você as melhores dicas de como se vestir. De acadêmicas a rockers, tudo tudo na estopa dos fitons.



separations ROMANTICA
* Vestimenta clássica
* Ideal para o trabalho
* Ideal para o estudo
* Ideal para o lazer

Modelo: Patrícia de Almeida / Foto: Roberto de Almeida / Espaço de Moda

separations SÁBICO

Seitas, vestimentas, acessórios, as últimas novidades. É o universo máximo do gênero de fála. Como a vida é mais ou menos dependente do humor e da idade, selecionamos para você as melhores dicas de como se vestir. De acadêmicas a rockers, tudo tudo na estopa dos fitons.



separations ESPORTIVO
* Vestimenta clássica
* Ideal para o trabalho
* Ideal para o estudo
* Ideal para o lazer

Modelo: Patrícia de Almeida / Foto: Roberto de Almeida / Espaço de Moda

Fonte: Revista Atrevida, setembro de 1994.

lidade dos produtos oferecidos pelo mercado, cabe a eles dizer quais são os produtos que devem passar a serem usados para que continue havendo uma invariabilidade de estilos. Não é por acaso, portanto, que na primavera quase todas as estampas femininas têm motivos floridos, mas variam as peças ou o comprimento das roupas; não é por acaso que no inverno predominam os tons escuros, mas mais uma vez mudam-se as peças, as formas ou o comprimento das roupas; e assim por diante. Esse é o sentido do trabalho dos profissionais da área, esse é o sentido também das muitas frases utilizadas por eles nos editoriais e matérias de moda, tais como: “A moda faz parte da época, o estilo faz parte de você”, ou “Estilo é o modo de dizer ao mundo que você é única”¹⁹. Algo novamente se torna acessível. Aqui, torna-se acessível a certeza de uma posição na estrutura social supostamente superior, pois pautada em critérios fixos e racionais de bom gosto. Em outros termos, permite pensar que “se está na moda” supondo-se acima dela.

O campo da moda

Como foi dito no início deste artigo, o campo da moda é esse conjunto de interesses que coloca os diversos grupos em cena e estabelece as regras para as relações possíveis entre eles. Ele não se limita, portanto, aos desfiles realizados duas vezes ao ano e que aparecem na mídia como as novas tendências de moda; não se limita aos editoriais das revistas especializadas no assunto; não se limita à ação dos consultores de moda junto às empresas; não se limita à linguagem publicitária utilizada para a venda dos produtos. Assistir aos desfiles de moda realizados durante um determinado ano, por exemplo, e crer que ali, vendo todas aquelas roupas, é possível falar sobre o campo da moda, é uma postura tão pretensiosa quanto ingênua. É como ir ao Salão do Automóvel e crer que ali, apenas olhando aqueles carros, seja possível descre-

ver o processo de industrialização do ocidente capitalista. Há muito mais coisa em jogo. O que constitui e dá forma ao campo da moda é a dinâmica que envolve o conjunto das demandas vistas até o momento: são valores, idéias, expectativas e juízos de valor. Mas não apenas isso: é a maneira que cada um desses valores, idéias, expectativas e juízos de valor encontra para sua realização, são os diversos sentidos impressos na relação dos indivíduos com a roupa e com os demais grupos por intermédio dela.

O termo estilo, empregado de cinco maneiras diferentes nesse texto, é bastante representativo disso. Em primeiro lugar, porque demonstra que, apesar de ser um termo comum, tem diferentes significados em função de quem está falando ou da situação em que está sendo empregado. E em segundo lugar, porque põe à disposição do observador a série de equívocos e tensões envolvidas em seu emprego. Exatamente, o que isso quer dizer? O significado do termo é sempre expressivo de um determinado sentido. Na demanda de legitimação, em que a roupa deve expressar a indissociação entre o indivíduo e uma posição social privilegiada, estilo significa estilo de vida: são todos os símbolos que rodeiam o indivíduo e conferem força e sentido à indissociação social pretendida. Há também um uso específico, próprio dos estilistas, para uma determinada postura estética: estabelece-se uma indissociação entre o indivíduo e uma visão de caráter artístico do mundo. Na demanda de compensação, em que a roupa *não* deve exibir os traços de uma posição social, que se caracteriza por ser desprivilegiada e contingencial, estilo é tudo aquilo a que pode ser dado ênfase e destaque enquanto uma qualidade particular do indivíduo. Na demanda de compensação-antecipada, em que a roupa é vista como objeto depositário de um certo poder de distinção, e obviamente de vendagem, estilo é a atribuição conferida a toda roupa animada, que possui, sabe-se lá o porquê, qualidades humanas (ou supra-humanas, talvez). Na demanda de sistemati-

zação, em que a roupa deve expressar critérios racionais de estética, estilo é toda capacidade individual de aplicação das regras estipuladas para esse bom gosto. Esse uso múltiplo do termo estilo demonstra que são valores e expectativas diferentes em relação ao uso da roupa que constituem propriamente o campo da moda.

Mas é também um pouco mais que isso. De que maneira esses valores, idéias, expectativas, interesses, enfim, de que maneira essas demandas vão imprimir uma forma e uma dinâmica próprias no campo da moda? E que forma e dinâmica próprias são essas? Há, basicamente, duas coisas em jogo. Vimos como cada uma dessas demandas imprime um significado diferente a um termo de uso corrente, o estilo, tanto por aqueles ligados à área quanto por aqueles que a ela querem se referir. Cada uma dessas demandas deve ser vista como uma estratégia particular de realização de um determinado sentido, sinalizando os instrumentos necessários e a disposição para a sua legitimação. Apesar do termo legitimação ter sido utilizado aqui em associação a um tipo particular de demanda, não se pode perder de vista que todas essas diferentes demandas são estratégias que, na prática, têm como objetivo legitimar as diferenças sociais, as diferenças entre os diversos grupos e entre as formas encontradas por cada um deles de dar credibilidade ao sentido impresso em suas ações. São caminhos a serem seguidos. A demanda de legitimação é o caminho seguido por todos aqueles que querem enfatizar ou dar credibilidade a um sucesso ou privilégio de caráter social. Por mais que se queira dizer que o sucesso social obtido seja resultado de um esforço ou talento pessoal, a fórmula genérica de expressão é sempre a mesma: indissociar o indivíduo de um determinado ambiente social privilegiado, mostrar que aquele espaço está sendo ocupado pela pessoa correta. A demanda de compensação é o caminho seguido por todos aqueles que querem enfatizar um talento ou uma qualidade pessoal que destaque o indivíduo de seu ambiente social. Esse ambiente so-

cial pode caracterizar-se por ser ou não desprivilegiado e a inserção do indivíduo nele pode ser ou não uma contingência, isso independe para definir que a estratégia de ênfase a ser seguida é sempre a mesma. Mas um dado de relevância é que tal estratégia é mais claramente visível nos grupos menos favorecidos, por motivos óbvios. A demanda de compensação-antecipada é o caminho seguido por todos aqueles que crêem que a roupa ou a peça de roupa é por si mesma portadoras de um determinado atributo: é a suposta materialização da beleza, da modernidade, da sensibilidade e de um saber a frente dos demais saberes, pois premonitório. E a demanda de sistematização é o caminho seguido por todos aqueles que crêem que tudo pode ou deve ser submetido a uma utilização racional, capaz de ignorar diferenças sociais para submetê-las a diferenças de comprimento de minissaias.

Cada uma dessas demandas fornece, portanto, os instrumentos para a realização de cada um desses sentidos. Instrumentalizam-se e automatizam-se os caminhos que os indivíduos e os grupos sociais têm diante de si para seguir, fornecem-se as regras pelas quais cada um desses sentidos se torna realizável. Ou seja, cada uma dessas demandas institui, e é por isso que se pode estabelecer uma distinção entre elas, um discurso com características específicas; uma relação particular com a roupa, uma ação e uma prática social próprias. É assim que o campo da moda deve ser visto, e é isso que dá a sua forma e a sua dinâmica próprias. É por isso também que o termo estilo, apesar de ser comum a qualquer das demandas, vai possuir diferentes significados de acordo com quem está falando e com os respectivos interesses em jogo.

E o local privilegiado em que todo esse conflito acontece é não somente na sociedade em questão, palco das tensões sociais, mas também nas próprias pessoas individualmente. Cada demanda fornece, ou põe à disposição, as regras necessárias para que um determinado sentido se torne realizável. O conflito para o indivíduo

começa sempre quando ele precisa combinar duas ou três expectativas diferentes a serem enfatizadas que, por si só, necessitariam instrumentos diferentes para sua realização. Como mostrar ao mundo que o sucesso profissional é resultado de um talento pessoal sem exhibir as conquistas sociais? Como mostrar ao mundo que se é individualmente melhor mas, ao mesmo tempo, pobre e parte integrante de um grupo privilegiado (seja esse privilégio qual for)? Como mostrar ao mundo que se é único sendo igual a muitos outros? Como crer que se é portador de um saber melhor que os demais sem a utilização do saber oficial e legítimo das instituições de ensino? Parece não ficar claro qual é a linha limítrofe entre essas diversas demandas. Mas há uma linha limítrofe, e ela vai até onde permite ir o sentido de cada uma dessas demandas. O sentido é aquilo que sinaliza, que aponta cotidianamente, e não eventualmente, as direções, os significados e os instrumentos de julgamento apropriados para cada um dos grupos. E esses significados, esses valores que são cotidianamente priorizados, não se confundem. Ao contrário, eles são revitalizados cada vez que os procedimentos simbólicos para sua expressão são renovados. O campo da moda é isso: essa tensão constante entre esses diversos valores, entre essas diversas expectativas, entre esses diversos sentidos, entre a ação e a prática sociais instituídas por cada um deles.

Há, ainda, mais uma coisa. A moda aciona verdades que se fossem ditas de outra maneira seriam insuportáveis²⁰. Ela apaga ou deforma tudo aquilo que possa haver de desencantador para os indivíduos e grupos em jogo. Onde a verdade da posição social, seja qual for, precisa ser negada, recusada ou encoberta, onde ela é, por algum motivo, insuportável para o indivíduo, passam a adquirir legitimidade todos os instrumentos necessários para enfatizar a verdade dos traços pessoais. Onde as consequências das desigualdades sociais é um tema a ser hostilizado, onde a res-

ponsabilidade pelas ações individuais precisa ser recusada, onde a autoridade é isenta de deveres e plena de direitos, os privilégios sociais, assim como todos os símbolos que possam ser utilizados como indícios de tais privilégios, são acionados como prova de um merecimento natural pela posição ocupada pelo indivíduo. Onde a percepção é incapaz de ser sensível, onde a pesquisa é incapaz de ser objetiva, onde o rigor da análise é inviável, somente um saber que se crê revelado encontra espaço. E onde as oscilações próprias à área, os devaneios criativos, os saberes incertos porém revelados e os insistentes usos individuais são circunstâncias sobre as quais não se tem o menor controle, adquire legitimidade um saber que neutraliza para evitar ser neutralizado, que subjuga para evitar ser subjugado, que estabelece para si próprio o papel de medida de todas as coisas, que rebaixa aquilo que ultrapassa sua capacidade de sistematização e condena aquilo que está aquém; enfim, que neutraliza sua própria posição de espectador, atribuindo-se o ar de crítica e a suposta autoridade para julgar tudo e todos.

Notas

- 1 Em especial os trabalhos de Georg Simmel (1961), de Gilda de Mello e Souza (1987) e de Pierre Bourdieu e Yvette Delsaut (1975).
- 2 O uso do termo é expressivo tanto do impacto representado pelo *potlach* e por seu significado para a compreensão de algumas sociedades ditas selvagens e mesmo do ocidente em sua Antiguidade, quanto da ausência de uma referência mais consistente para a compreensão da moda enquanto característica da sociedade ocidental moderna. Em René König (1968) o *potlach* é identificado como uma das raízes essenciais da moda. Em Roland Barthes (1979), apesar de ser feito um uso metafórico do termo, fica claro que não é irrelevante a associação entre moda e *potlach*. A relevância para o uso do termo pode ser creditada em grande parte ao conceito de “consumo conspícuo” de Thorstein Veblen.
- 3 Evidentemente outras fontes de informação e influência poderiam ser consideradas, tais como as faculdades de moda. As referências utilizadas aqui têm um caráter “exemplar” e a pretensão tão somente de permitir a construção de um esboço coerente, sem contudo perder a consistência, do campo pesquisado.
- 4 Esta é a primeira vez que o termo *estilo* aparece no texto. Seu uso será recorrente, mas reparem que em outros momentos ele irá aparecer com um significado diferente. Esta diferença de significados é particularmente representativa da dinâmica própria do campo da moda, mas isso será abordado mais adiante.
- 5 É importante ressaltar que a posição social não pode aqui ser reduzida à, ou confundida com, classe social, apesar de haver uma clara associação entre ambas. Posição social aqui é uma referência à situação de um determinado grupo de *status* dentro da estrutura social. O que diferencia as classes dos grupos de *status* é a opção por acentuar os aspectos econômicos ou os simbólicos na composição de sua identidade ante a outras classes ou outros grupos de *status*. Para uma análise mais apurada dos conceitos, ver Pierre Bourdieu (1974).
- 6 Novamente o termo *estilo*, mas agora com um uso muito distinto do anterior. Se antes o termo indissociava o indivíduo de uma posição social

mais favorecida, agora ele procura associar o indivíduo a uma qualidade particular.

- 7 A mesma fluidez encontrada com o termo estilo pode também ser encontrada no uso do termo natural. Ambos os termos possuem usos homólogos.
- 8 De acordo com informações de uma das gerentes da Hot Point, rede de lojas que abrange as cidades de São Paulo, Jundiaí e Campinas.
- 9 Dirigida aos negros.
- 10 No Brasil é comum dizer, especialmente de jogadores de futebol, que aquele que tem coragem, ousadia, inteligência, tem raça.
- 11 Novamente o termo estilo aparece, mas com um uso totalmente diferente dos dois anteriores. Agora ele está atrelado a uma concepção e a um posicionamento de caráter estético diante do mundo.
- 12 No dia anterior, quando questionado pelos jornalistas sobre qual seria sua primeira entrada, ou seja, qual manequim abriria o desfile, sua resposta havia sido “não importa”.
- 13 Mais uma vez o termo estilo. Mas, mais uma vez, com um significado diferente dos anteriores. Aqui o estilo representa esse poder mágico de vendagem e distinção de um determinado produto, expresso numa linguagem de tendência, ou seja, é a expressão de tudo aquilo que os consumidores esperam usar em um futuro imediato.
- 14 A Promostyl foi o primeiro *bureaux* de estilo criado, e continua sendo, desde sua criação, o principal indicador de tendências de moda no âmbito mundial.
- 15 Há outras imagens em que são exibidas algumas armas, que não foram incluídas aqui por uma questão de espaço, nas quais isso fica mais evidente.
- 16 Sobre a ausência de uma cidadania fundada em direitos no Brasil, ver o artigo de Vera Telles (1994).

- 17 As duas principais obras didáticas no gênero são os livros de Glória Kalil (1997) e de Fernando de Barros (1997).
- 18 Mais uma vez o termo estilo. Mais uma vez, também, ele aparece com um uso diverso dos anteriores. Reparem como agora ele está mais diretamente ligado a uma caracterização psicológica, a “estados de espírito” das pessoas.
- 19 Frase, da já citada Glória Kalil, publicada em um caderno de propaganda da marca de calçados *Vizzano* e, distribuído como encarte em várias revistas de moda no segundo semestre de 1997.
- 20 A esse respeito ver a definição de Pierre Bourdieu sobre a “ilusão do real” (BOURDIEU, 1996: 48).

Bibliografia

BARROS, F. de

1997 *Elegância: como um homem deve se vestir*, São Paulo, Negócio Editora.

BARTHES, R.

1979 *Sistema da moda*, São Paulo, Editorial Nacional, EDUSP.

BOURDIEU, P.

1974 *Condição de classe e posição de classe, A economia das trocas simbólicas*, São Paulo, Perspectiva, pp. 3-25.

1996 *As regras da arte*, São Paulo, Cia das Letras.

BOURDIEU, P. & DELSAUT, Y.

1975 *Le couturier et sa griffe. Actes de la recherche en Science Sociales*, Paris, nº 1, jan., pp. 7-36.

KALIL, G.

1997 *Chic: um guia básico de moda e estilo*, São Paulo, SENAC.

KÖNIG, R.

1968 *Sociologia de la moda*, Buenos Aires - México, Ediciones Carlos Lohlé.

MELLO E SOUZA, G. de

1987 *O espírito das roupas: a moda no século XIX*, São Paulo, Companhia das Letras.

SIMMEL, G.

1961 *Filosofia de la moda, Cultura feminina y otros ensaios*, México, Espasa Calpe, pp. 109-43.

TELLES, V.

1994 Pobreza e cidadania: precariedade e condições de vida, in SOUZA MARTINS, H. de & RAMALHO, J. R. (orgs), *Terceirização: diversidade e negociação no mundo do trabalho*, São Paulo, HUCITEC/CEDI/NETS, pp.85-111.

ABSTRACT: The present article intends to trace an outline of the field of fashion just as it is constituted today in Brazil. The main reference utilized was the city of São Paulo. It presumes that the sense of fashion should be searched beyond of its conventional ways of presentation, as fashion shows and specialized magazines. It is in the relationship that consumers, creators and opinion formers have with the clothes and its constant renewal. The sense of fashion is in the fact that clothes mean something, and that meaning, besides differing in function to the researched group and its position inside the social structure, registers and guides different conducts for those several groups.

There are four different interests (demands) involving the use of the clothes, and each one of them registers a particular sense for such, establishing different norms for the use, classification and judgement of value. In other words, different convictions of “what for” and “how” should be the correct or proper use of clothes and, therefore, the creation. It determines a conflict between the groups (consumers, creators and opinion formers) that, at the same time gives form to the field of fashion, it determines one own business dynamic: the securancy of its work and the increasing specialization of each part - creators and opinion formers - is in the impossibility of resolution of this conflict.

KEY WORDS: cultural study, consumption, fashion.

Aceito para publicação em agosto de 1998.

Entrevista:

antropología e cognição segundo Dan Sperber

Entrevista

Entrevista: antropologia e cognição segundo Dan Sperber

Paulo Sousa

*(Doutorando em Antropologia/Ciências Cognitivas
CREA-École Polytechnique, Paris)*

“O que pretendo sugerir com a analogia epidemiológica é que a psicologia é necessária sem ser suficiente para caracterizar e explicar os fenômenos sócio-culturais. Os fenômenos sócio-culturais são agenciamentos ecológicos de fenômenos psicológicos. Eles não correspondem a um nível autônomo da realidade, como querem os anti-reducionistas, nem dependem da simples psicologia, como gostariam os reducionistas.” Dan Sperber (Paris, 25/05/97).

O antropólogo francês Dan Sperber, nascido em 1942, é atualmente Diretor de Pesquisa no CNRS, pesquisador no CREA, École Polytechnique, Paris, e professor da Universidade de Michigan, Ann Arbor. Inicialmente influenciado pelo estruturalismo, ainda que com um viés crítico que o levou a ser um de seus grandes comentadores, Dan Sperber se firma na antropologia como um importante articulador de críticas aos pressupostos teóricos da disciplina. Em 1974, publica “Le Symbolisme en Général”, onde coloca em cheque as suposições semiológicas de nossa cultura ocidental. Em 1982, publica “Le Savoir des Anthropologues”, onde repensa as condições de possibilidade do conhecimento antropológico. Nos últimos anos, sua obra se delineia a partir de duas frentes de pesquisa: um projeto de naturalização da antropologia, chamado de “epidemiologia das representações”, sistematizado primeiramente na “Malinowski Memorial Lecture” de 1984; e, ao lado da lingüista Deirdre Wilson, o desenvolvimento de um novo modelo da comunicação humana, conhecido como “teoria da relevância”.

Paulo Sousa: *Quais motivos principais o levaram a seguir uma carreira de antropólogo?*

Dan Sperber: Existem duas razões principais. Eu era um estudante no fim do sistema colonial e, a partir da guerra da Argélia, tornei-me um militante anticolonialista. Eu fiz uso da antropologia em primeiro lugar como um recurso intelectual para melhor compreender a situação política dos países chamados do terceiro mundo. O primeiro seminário de antropologia que frequentei foi o de Georges Balandier na Sorbonne, antropólogo africanista que sempre reservou uma parte importante de sua obra ao estudo das sociedades tradicionais no sistema colonial. Em segundo lugar, a partir do momento em que comecei a estudar antropologia sistematicamente, eu li evidentemente a obra de Lévi-Strauss e, como muitos antropólogos da minha geração, fui, por assim dizer, por ela seduzido – mais precisamente, sua obra nos deu o sentimento de que a partir da antropologia nós podíamos colocar questões fundamentais sobre o ser humano, sobre a cultura humana, e talvez trazer respostas novas e interessantes. Mesmo sem nunca ter sido um Lévi-Straussiano ortodoxo, sua influência foi fundamental para o meu engajamento profissional na disciplina.

Paulo Sousa: *Em seu trabalho, você reconhece também a influência do antropólogo Rodney Needham. Você poderia comentar a relação entre essas duas influências?*

Dan Sperber: Eu estudei primeiro em Paris, depois fui estudante em Oxford entre 1963 e 1965, e, nesse período, Rodney Needham foi meu orientador. Rodney Needham é um grande intelectual e tem uma grande dedicação aos seus alunos. Eu me beneficieei muito dessa relação. Mesmo que ele tenha tido inicialmente um olhar em parte crítico sobre a obra de Lévi-Strauss e que esse aspecto crítico de seu olhar tenha se tornado cada vez mais acentuado, ao ponto de ele aparecer muitas vezes como seu

adversário, não se pode esquecer que ele foi um dos introdutores e tradutores de Lévi-Strauss para o mundo inglês, que sofreu também sua influência e que, enfim, como Lévi-Strauss, é um antropólogo no sentido forte do termo – alguém que se interessa em descobrir, através do estudo da diversidade cultural, as propriedades fundamentais do ser humano e de sua capacidade para a cultura. Needham tinha exigências conceituais mais rigorosas em relação às questões colocadas pelo estruturalismo, às quais a obra de Lévi-Strauss nem sempre responde, donde o desacordo entre eles. Sobre alguns pontos desse desacordo – em particular, na análise do parentesco –, eu tendo a pensar que Needham tinha razão.

Paulo Sousa: Nesta época você escreveu um dos grandes ensaios críticos ao estruturalismo. Você poderia dizer de maneira geral o que você pensava naquele momento e o que pensa agora sobre o estruturalismo?

Dan Sperber: É um ensaio que foi primeiro publicado em um volume coletivo, depois como um livro separado. Eu me detive em vários aspectos da obra de Lévi-Strauss. O ponto talvez mais geral é a idéia de que o que ele apresentava como uma opção metodológica era de fato um opção teórica. Lévi-Strauss defendia o que ele chamava de “método estrutural”. Esse método era de fato uma heurística que foi para ele muito útil, foi uma fonte de intuições sobre toda uma série de materiais etnográficos. Entretanto, não me parece evidente que se tratasse de um método no sentido forte do termo, ou seja, de um mecanismo que pudesse ser utilizado de maneira explícita e com resultados previsíveis. A meu ver, afora Lévi-Strauss, existem poucos antropólogos que conseguiram fazer alguma coisa de importante com a aplicação do assim chamado método estrutural. Ao contrário, existe um certo número de estudos, que não citarei os nomes, que seguem passo a passo o suposto método, mas que são demasiadamente enfado-

nhos e não nos ensinam nada de profundo. Então, de minha parte, existia uma crítica ao método estruturalista em sua pretensão sistemática, isto é, uma dúvida quanto à sua capacidade de se tornar o método da ciência antropológica. Quanto a isso, não mudei de posição. Por outro lado, eu fui atraído e continuo a me simpatizar com um aspecto mais teórico da obra de Lévi-Strauss que foi rejeitado por grande parte de seus discípulos, o que aparece na sua obra como uma referência à mente humana – a idéia de que, entre os fatores que devem ser invocados para explicarmos os fenômenos sócio-culturais, estão estruturas universais da mente humana. A hipótese de que a própria diversidade cultural pode ser sustentada por estruturas psicológicas universais era pouco presente e, quando presente, pouco explícita na antropologia. Porém, mesmo com respeito a esse ponto, eu começava uma crítica a Lévi-Strauss que eu desenvolveria posteriormente com maiores detalhes: quando ele diz que entre os fatores importantes para se explicar a cultura humana, seja em seus pontos comuns, seja em sua diversidade, estão estruturas universais da mente humana, então, penso eu, faz-se necessário fazer psicologia de maneira séria; ora, a mente humana para Lévi-Strauss tem uma estrutura muito simples e com pouca verosimilhança psicológica. Hoje, graças ao desenvolvimento da psicologia cognitiva em particular, e das ciências cognitivas em geral, nós podemos refletir de maneira muito mais fecunda e precisa sobre as estruturas psicológicas que têm um papel na estabilização das culturas e, por consequência, ir bem mais longe do que Lévi-Strauss, ainda que através de uma via que, em certa medida, ele contribuiu a abrir¹.

Paulo Sousa: Essa via parece supor a possibilidade de construção de teorias gerais sobre o homem enquanto ser cultural. A tradição hermenêutica em antropologia parece negar essa suposição e, para tanto, parece focar o estruturalismo como se este

fosse a última tentativa fracassada de perseguir essa suposição. Qual sua posição em relação a esse tipo de crítica?

Dan Sperber: Meu sentimento sobre a crítica à possibilidade de um projeto teórico para a antropologia, no sentido de como falamos de teoria nas ciências naturais, em outras palavras, à possibilidade de uma ciência natural do social, é o seguinte : os fatos sócio-culturais ou são diretamente representações ou comportam representações como um aspecto essencial, e a única maneira de nós darmos conta dessas representações, de as representar, é através de um processo interpretativo. Por consequência, não podemos escapar de uma hermenêutica no sentido restrito de trabalho interpretativo. Todas as ciências que fazem uso da interpretação como um meio fundamental para abordar ao menos uma parte de seu objeto, fazem apelo a um tipo de conhecimento que é específico. A meu ver, a questão que se coloca é a de saber se o trabalho interpretativo pode fundamentar um conhecimento teórico. Simplificando um pouco, podemos dizer que existem dois tipos de resposta na literatura. De um lado, existem aqueles que não vêm simplesmente o problema, que não se interessam pelo fato de que as representações que nós estudamos nós as interpretamos, que agem como se os dados etnográficos fossem simples, objetivos e tão facilmente manipuláveis como as medidas e descrições ordinárias. São atitudes, por exemplo, como as de Radcliffe Brown e Marvin Harris, antropólogos que não pensam existir nenhum problema particular para se desenvolver uma ciência natural do social. Por outro lado, inversamente, nós temos aqueles geralmente ligados à tradição hermenêutica – em antropologia, por exemplo, Clifford Geertz –, que vêm nesse caráter interpretativo um princípio para se fundamentar uma bifurcação radical entre as ciências sociais e as ciências naturais. Minha posição é um pouco mais complexa. Eu penso que de fato existe um problema, que o trabalho interpretativo não envolve um tipo de dado bruto, fácil de se

manusear, e que isso demanda uma reflexão metodológica específica. Por outro lado, eu não penso que isso elimine a possibilidade de uma abordagem teórica no sentido naturalista do termo. Em minhas reflexões mais epistemológicas, venho tentando mostrar como reconciliar essa especificidade metodológica com a busca de um objetivo teórico mais ambicioso. Enfim, quanto a se focar o estruturalismo como a última tentativa fracassada desse objetivo, ou bem existe um argumento fundamental, como querem filósofos como Paul Ricouer e Charles Taylor, em favor da idéia de que existe essa bifurcação radical, e, neste caso, não importa que o estruturalismo seja ou não a última tentativa, pois todas tentativas estarão em princípio fadadas ao fracasso; ou então, como acredito, o argumento fundamental não é tão bom, e haverá outras tentativas de se desenvolver uma ciência natural do social que poderão ser bem sucedidas. O fracasso de uma empresa particular não nos indica necessariamente a impossibilidade de se desenvolver uma ciência natural do social².

Paulo Sousa: Você fez trabalho etnográfico entre os Dorze da Etiópia. Por quanto tempo esteve entre eles e qual a importância de seu trabalho de campo na elaboração do livro “Le Symbolisme en Général”?

Dan Sperber: Foram dezoito meses no total, divididos em três momentos. Existe uma relação bem precisa entre meu trabalho de campo e a elaboração desse livro. A primeira coisa que eu estudei nessa sociedade foi o sistema de interdições, tabus como nós dizemos, junto com os diferentes rituais que são realizados quando existem transgressões desses interditos; o que conforma uma dimensão cotidiana muito importante na vida dos Dorze. Na minha primeira estada, influenciado por um modelo estruturalista e semiológico da cultura, eu estava procurando duas coisas que eu não conseguia encontrar. Por um lado, uma taxonomia, uma clas-

sificação verdadeiramente regular, de todos os interditos e das respostas rituais a suas transgressões. Por outro lado, como existiam diversos símbolos nesses contextos rituais, eu procurava sua significação, ou seja, quais as mensagens que eram por eles veiculadas. Eu estava surpreso e confuso pelo fato de que meus interlocutores quase sempre não me respondiam a perguntas do gênero “por que você fez isso deste modo?”, “o que significa este símbolo?”. Na realidade, meu livro começou com um sonho. Depois de seis meses entre os Dorze, um dia tive uma noite super agitada na qual sonhei com esse problema interpretativo. No dia seguinte, acordei me dizendo: “mas é claro, eles têm razão, sou eu quem estou colocando questões equivocadas; é necessário repensar a natureza mesma das questões que eu coloco.” Suas respostas, que me pareciam ou uma simples recusa de resposta ou a vigilância de um conhecimento esotérico, de fato eram respostas sérias, pelo menos mais sérias do que as questões que eu colocava. Então eu fiz minha bagagem e voltei a Paris. Era necessário refletir no nível fundamental, teórico. O que me levou enfim a rejeitar a legitimidade teórica do modelo semiológico na análise de fenômenos simbólicos, o que é um ponto fundamental do meu livro³.

Paulo Sousa: *Aparece marcante na sua crítica ao modelo semiológico uma noção mais delimitada do que seja uma linguagem. E isso parece estar ligado a uma concepção Chomskiana do que seja a linguagem natural. Você poderia falar sobre a influência de Chomsky em seu trabalho?*

Dan Sperber: Por volta de 1964, eu li “Synthatic Structures” de Chomsky e esta leitura me tocou muito. Eu me dizia: “aqui existe uma coisa realmente importante”. A partir desse momento eu o li sistematicamente. Eu fui mesmo um de seus tradutores para o francês. Chomsky me convenceu em primeiro lugar de que a lingüística estruturalista defendia um modelo da linguagem natu-

ral que era equivocado. Voltando ao estruturalismo em antropologia, este supunha que existem certos tipos de estruturas bem simples e gerais descobertas pela lingüística estruturalista – os sistemas de eixos paradigmáticos e sintagmáticos, por exemplo –, que teriam uma aplicação universal, ou seja, que poderiam explicar outros fenômenos humanos que não a linguagem natural. O que nos leva ao princípio semiológico de que tudo pode ser entendido como uma linguagem, uma linguagem no sentido da lingüística estruturalista. Ora, a partir do momento que nós aceitamos a crítica de Chomsky, isto é, para começar essas estruturas não se aplicam nem à linguagem natural, é difícil aceitar que a lingüística estruturalista tenha descoberto estruturas universais de todo o pensamento humano. Então, a segunda influência de Chomsky foi a de minar a base na qual se fundava o estruturalismo antropológico e grande parte do pensamento semiológico. Além disso, eu penso que, se nós levamos a sério o projeto Chomskiano, não somente não devemos nos servir da lingüística estruturalista como um modelo de tudo que é mental, de tudo que é cultural, como também para tanto não devemos nos servir da própria lingüística. Pois o que Chomsky mostrou precisamente é que existem estruturas muito específicas que estão na base da capacidade humana de aprender a linguagem natural, estruturas que não têm origem em uma inteligência geral, estruturas que nós não encontramos em outras habilidades cognitivas. De tal modo que, se nós decidimos estudar um outro domínio cognitivo que não o da linguagem natural, não devemos exportar o modelo da gramática gerativa de Chomsky para este outro domínio. O modelo da gramática gerativa é um modelo da linguagem natural e não tem vocação para ser um modelo de tudo, de tudo que é mental, de tudo que é cultural. Na idéia de que a linguagem natural é sustentada por mecanismos bem específicos, existe a sugestão de que no fundo nós podemos ter mecanismos específicos em muitos outros domínios cognitivos,

que nós podemos encontrá-los em cada domínio do conhecimento humano – na classificação das cores, na classificação dos seres vivos etc. Essa é uma sugestão que comecei a perseguir nos anos sessenta e que depois foi tomando cada vez mais importância no meu trabalho. Nisso também a visão de Chomsky foi determinante. Ele me convenceu dessa visão modularista, como nós dizemos hoje, da mente humana – a hipótese de que ela comporta um grande número de órgãos mentais, de módulos filogeneticamente determinados. Sendo assim, não devemos explicar todo tipo de comportamento humano através de um mecanismo simples e geral – uma inteligência geral semiótica ou um pensamento binário qualquer, por exemplo –, mas pela interação de um grande número de dispositivos mentais diferenciados.

Paulo Sousa: Mas os antropólogos enquanto antropólogos teriam alguma competência específica para opinar sobre a organização funcional da mente humana?

Dan Sperber: Digamos que nós antropólogos não devemos defender de maneira a priori uma hipótese sobre a organização funcional da mente humana. Enquanto antropólogos, nós devemos apenas aceitar, de um lado, que a mente humana deve ser complexa o bastante, deve ter capacidades suficientes, para que os indivíduos sejam capazes de adquirir e interiorizar as competências culturais; e aceitar, por outro lado, que a mente humana não é restritiva o bastante para impedir a diversidade cultural. Nós temos então dois limites, um limite inferior, outro superior: a mente humana é ao menos complexa o bastante para explicar a aprendizagem, e suas estruturas não são restritivas ao ponto de impedir a diversidade cultural. Dizendo isso, vemos que sobra uma grande margem de hipóteses e, dentro desse quadro de possibilidades, não vejo qualquer razão para que um antropólogo diga de maneira a priori que a mente humana seja mais simples ou mais

modular. A questão neste ponto deve ser compartilhada com as ciências cognitivas em geral, e com a psicologia cognitiva em particular, onde existem outros tipos de constrangimentos experimentais na reflexão sobre a mente humana, e onde, por isso, pode-se delimitar o inventário de hipóteses plausíveis sobre sua organização funcional. O estado atual das pesquisas, tal como eu as entendo, deixa ainda em aberto essa questão. Como disse, eu tendo a favorecer hipóteses modularistas, pois existem resultados experimentais vindos da psicologia do desenvolvimento e da performance e argumentos baseados na teoria da evolução natural que parecem apontar para esse caminho. Contudo, essa não é uma questão fechada. Pode ser que exista de minha parte, e do conjunto de pesquisadores que vão nesse caminho, uma superestima do nível de especialização do cérebro humano; e, de todo modo, mesmo se grosso modo tivermos razão, nós estamos ainda muito longe de uma descrição precisa desses módulos e de sua interação. Repetindo então, enquanto antropólogos, eu penso que não podemos ter uma posição a priori em relação a esta questão. Eu fico intrigado que mesmo antropólogos cognitivistas, que aceitam o papel de fenômenos psicológicos na constituição da cultura, tenham uma espécie de preferência a priori pelas modelizações que supõem o menos possível de diferenciação interna da mente humana. Donde uma certa atração pelos modelos conexionistas em inteligência artificial; modelos muito interessantes, mas que são acolhidos com grande entusiasmo por antropólogos como Roy D'Andrade, simplesmente porque não postulam uma estruturação interna complexa da mente humana. Talvez seja o melhor modelo, mais isso me parece mais uma reafirmação de uma ideologia de nossa disciplina que insiste em minimizar o papel de fenômenos psicológicos na compreensão dos fenômenos sócio-culturais. Não existe razão a priori nem de os minimizar nem de os exagerar. É necessário sobretudo pesquisá-los⁴.

Paulo Sousa: *Essa ênfase na relevância da psicologia para a antropologia parece sugerir um tipo de abordagem psicológica dos fatos sociais que grande parte dos cientistas sociais veria como um perigo, um perigo de reducionismo.*

Dan Sperber: É uma idéia tola, um perigo um tanto mítico. Por que? Primeiro, porque se pudesse existir nesse caso uma redução de uma disciplina a outra, isto é, se houvesse a possibilidade de se fazer uma correspondência entre as generalizações das teorias sociológicas e antropológicas e as generalizações das teorias psicológicas, de traduzir a linguagem das ciências sociais na linguagem da psicologia, isto seria um acontecimento científico muito importante. Não há nada a se temer, pois nos raros casos que nós temos verdadeiras reduções em ciência, não se elimina o nível que somos capazes de reduzir. O que se estabelece são relações sistemáticas entre disciplinas e isso é evidentemente uma coisa boa, porque contribui de um modo muito essencial ao crescimento e à integração do conhecimento. Então, em primeiro lugar, se existisse uma possibilidade, ela não seria uma ameaça, mas algo de bom a ser perseguido. Em segundo lugar, em verdade não existe nenhuma possibilidade de uma redução: os fatos sócio-culturais não têm uma homogeneidade ontológica que permita construir uma ciência social que possa ser reduzida a o que quer que seja. Então geralmente se combate um inimigo imaginário, duplamente imaginário: primeiro, porque se existisse alguma coisa que lhe correspondesse não seria um inimigo; segundo, porque nada de possível lhe corresponde. O problema relevante não é o da redução, mas o da interação: o da possibilidade de se traçar pontes e passarelas entre as ciências sócio-culturais e as naturais, ou seja, o da possibilidade de colaboração entre as diversas ciências. As ciências sociais têm tendência a viver dentro de um protecionismo, de um isolamento que é reivindicado por muitos de seus pesquisadores. Os argumentos em seu favor, quando existem, são

pobres e pouco convincentes. Isso é mais uma ideologia da disciplina do que uma posição racionalmente motivada. De fato, em toda antropologia existe uma psicologia. Não existe uma maneira de pensarmos os fenômenos sócio-culturais sem que façamos, ao menos implicitamente, hipóteses sobre a maneira na qual esses fenômenos se realizam, em parte, no cérebro dos atores sociais, através de processos cognitivos e afetivos. Seria muito fácil pegar qualquer monografia etnográfica ou texto teórico da antropologia e mostrar expressões que são psicológicas, expressões que contêm explícita ou implicitamente hipóteses sobre os processos cognitivos e as motivações dos atores sociais. Então, a partir do momento em que querendo ou não fazemos psicologia, podemos fazê-la bem ou mal. O problema é que quando explicitamos o conteúdo das hipóteses psicológicas que encontramos nos textos antropológicos, vemos que elas são extremamente rudimentares e pouco justificadas. Existe uma mistura de psicologia do senso comum com a psicologia cognitiva de cinquenta anos atrás.

Paulo Sousa: No seu projeto de reconceitualizar o campo das ciências sociais através de uma epidemiologia das representações, você defende uma forte relação com a psicologia.

Dan Sperber: Com o meu projeto, o que pretendo efetivamente é ser bem mais explícito em relação às hipóteses psicológicas e sugerir uma maneira, a meu ver interessante, de como a antropologia e a psicologia podem se relacionar. É um modelo inspirado no modo como se relacionam a epidemiologia medicinal e a patologia individual. A epidemiologia medicinal não se reduz à patologia individual, mas ao mesmo tempo se articula a ela necessariamente: se estudamos a distribuição das doenças em uma população, objeto da epidemiologia medicinal, um dos fatores essenciais que devemos invocar para compreender essa distribuição é o micromecanismo de desenvolvimento da doença dentro

dos indivíduos, objeto da patologia individual. Existe então uma relação de mútua relevância entre a epidemiologia do macrofenômeno coletivo e a patologia do microfenômeno individual. Eu defendo que uma relação similar de mútua relevância deve existir entre a antropologia e a psicologia. Em antropologia, nós estudamos na escala da população, nos meios ambientes complexos, como se distribuem ecologicamente um conjunto de representações mentais. Não somente representações mentais, mas toda uma série de produções públicas determinadas por essas representações – representações públicas, artefatos, comportamentos de todo gênero. Tudo isso deve ser visto em sua interação causal, ou seja, uma interação onde se alternam representações mentais, que são objeto diretamente da psicologia, e a distribuição ecológica dessas representações e de seus resultados comportamentais, que seria o objeto de uma antropologia entendida como uma epidemiologia das representações. Voltando à questão do reducionismo, o que pretendo sugerir com a analogia epidemiológica é que a psicologia é necessária sem ser suficiente para caracterizar e explicar os fenômenos sócio-culturais. Os fenômenos sócio-culturais são agenciamentos ecológicos de fenômenos psicológicos. Eles não correspondem a um nível autônomo da realidade, como querem os anti-reducionistas, nem dependem da simples psicologia, como gostariam os reducionistas. Pode-se recusar a maneira particular com que faço essa articulação, mas ninguém em antropologia está livre de uma relação com a psicologia. Não é através do silêncio que nos liberamos⁵.

Paulo Sousa: Na outra parte de seu trabalho, com a lingüista Deirdre Wilson, vocês criaram um programa de pesquisa, chamado de “teoria da relevância”, onde se propõe um novo modelo para a comunicação humana. Você poderia falar um pouco sobre o desenvolvimento desse trabalho e sua repercussão atual?

Dan Sperber: Quando escrevi “Le Symbolisme en Général”, havia um capítulo sobre o simbolismo verbal; ele se tornou tão grande que resolvi separá-lo e transformá-lo em um artigo que se chamou “Rudiments de Rhétorique Cognitive”. Deirdre Wilson estava nesse momento terminando o doutorado em lingüística no MIT com o Chomsky. Ambos estávamos interessados no papel de fatores contextuais na comunicação lingüística: ela, a partir da relação entre semântica e pragmática, eu, a partir da relação entre retórica e pragmática. Decidimos então escrever um artigo que fizesse a síntese dessas duas perspectivas e que estabelecesse as continuidades e descontinuidades entre semântica, retórica e pragmática. Entretanto, esse nosso projeto inicial se transformou em dezenas de artigos, no livro “Relevance: communication and cognition”, que é a primeira grande síntese de nosso trabalho, e em outro livro que está para sair. Meu interesse mais geral por esse trabalho, que consiste em desenvolver uma teoria da comunicação humana fundamentada nas ciências cognitivas, vem do papel que têm os modelos da comunicação nas teorias da cultura. Toda descrição dos fenômenos sócio-culturais comporta, junto com uma psicologia, uma certa idéia da comunicação humana. A cultura é transmitida em grande parte através do viés da comunicação e a questão é saber como os seres humanos se comunicam. Pode-se ter uma concepção de que, qualquer que seja o tipo de comunicação humana, ela funciona como uma espécie de xerox. Qualquer que seja a operação desse mecanismo, ele garantiria a cópia de pensamentos, a cópia dos conteúdos mentais do comunicador no destinatário. Se assim fosse o caso, o mecanismo comunicacional não teria muita importância para a antropologia, já que o efeito da transmissão cultural se torna de antemão garantido. É um pouco algo desse gênero que está presente no modelo semiológico e na teoria formal da informação, o que nós generalizamos chamando de modelo do código da comunicação humana –

o emissor transmite uma mensagem através de um sinal que chega através de um canal a um receptor, sendo que existe um código compartilhado que garante a réplica da mensagem codificada pelo emissor na mensagem decodificada pelo receptor. Nos parece que esse é um modelo equivocado, pois a comunicação humana não é uma atividade que falha apenas quando existe um ruído no canal da comunicação, mas é sobretudo uma atividade com riscos e fracassos constantes. Além disso, não é verdade que a comunicação humana vise sistematicamente a réplica dos pensamentos de um locutor em um destinatário. A comunicação parece mais uma espécie de coordenação entre os indivíduos que pode ser mais ou menos rigorosa, mais ou menos frouxa. Para fazer uma analogia, pense na maneira como se coordenam soldados que marcham simultaneamente. Existe uma regra compartilhada que faz com que os passos de cada um aconteçam de maneira exatamente idêntica. Pense agora na coordenação existente entre pessoas que passeiam juntas. Uma pessoa pode acelerar, se distanciar, ou parar para observar algo que não interessa às outras; seus passos não têm necessidade de serem idênticos, mesmo se em alguns momentos o são; uma pessoa pode determinar em um algum momento o ritmo da caminhada e isso pode se inverter, sem que nenhuma decisão regrada tenha sido tomada de início. Ora, o modelo do código da comunicação humana, nós poderíamos dizer, supõe que o mecanismo comunicativo faça com que as pessoas se comuniquem, como soldados, sempre no mesmo passo, existindo uma identidade no movimento, mas no movimento da troca dos pensamentos. Um dos temas que desenvolvemos de maneira bastante técnica no nosso trabalho, e que exprimo aqui metaforicamente, é que existem graus de coordenação diferentes na comunicação humana, seja no nível da comunicação explícita ou da comunicação implícita. Ora, se reconhecemos que existe uma variedade de objetivos na comunicação, que o sucesso também é variável, e que de todo

modo a cópia não é um caso típico, então o papel da comunicação na transmissão cultural se torna mais interessante: em vez de ser vista como um simples suporte da transmissão cultural, como um canal pelo qual o conteúdo passa ileso sem se transformar, a comunicação passa a ser vista como um processo em que os conteúdos culturais são susceptíveis de serem filtrados, modificados, retidos, eliminados. E, desse modo, os mecanismos psicológicos que condicionam essas transformações do conteúdo informacional na transmissão cultural passam também a ser relevantes. Então, uma das principais motivações desse meu trabalho com a Deirdre Wilson e um dos interesses que espero tenha, é de contribuir para uma compreensão dos fenômenos culturais a partir da compreensão desse fator fundamental que é a comunicação humana. Evidentemente, ao fazermos esse trabalho, eu me engajei em diversos domínios que não têm uma ambição especificamente antropológica, mas têm a ver com as necessidades do domínio que chamamos hoje de “pragmática” – no qual procura-se estudar como o conhecimento da linguagem e o conhecimento do contexto interagem na compreensão dos enunciados. É um domínio muito interessante, e nele a teoria da relevância é um programa de pesquisa com grande repercussão, pois existem pessoas trabalhando nos seus quadros em vários lugares: não somente nos Estados Unidos e na Europa, mas também no Japão, na Coreia, na China etc. Existe inclusive uma rede na internet para se discutir a teoria. Entretanto, esse meu interesse pela pragmática está totalmente conectado com meu projeto de epidemiologia das representações, pois, para se explicar a distribuição de representações em uma população, é fundamental uma boa compreensão dos mecanismos da transmissão cultural, e, logo, uma boa compreensão da comunicação humana⁶.

Notas

- 1 Depois do ensaio/livro citado (Sperber; 1968/1973), Dan Sperber discute o estruturalismo em Sperber, 1974b: cap. 3; 1982: cap. 3 e 1996: cap. 02.
- 2 A posição metodológica de Dans Sperber sobre o trabalho interpretativo é delineada em Sperber, 1982: cap. 1 e 1996: caps. 1 e 2.
- 3 A abordagem de Dan Sperber sobre o simbolismo está desenvolvida em Sperber, 1974; 1975a; 1975b e 1979.
- 4 Dans Sperber argumenta contra alguns a priori antropológicos sobre a mente humana em Sperber, 1974a; e 1982: cap. 02, e articula a hipótese da modularidade mental com a aprendizagem e a diversidade cultural em Atran & Sperber, 1991; e Sperber, 1996: cap. 06. Para se conhecer um conjunto representativo de antropólogos, linguistas, psicólogos e filósofos que defendem hipóteses modularistas sobre a mente humana e as implicações que essas hipóteses têm para a explicação de fenômenos culturais, veja, por exemplo, Hirschfeld & Gelman (eds.), 1994; e Sperber & Premack (eds.), 1995.
- 5 Para uma apresentação geral do projeto de epidemiologia das representações e seu potencial explicativo, ver Sperber, 1985 e 1996.
- 6 A leitura fundamental para se compreender a teoria da relevância é Sperber & Wilson, 1986/1995, porém, uma introdução menos técnica está em Blakemore, 1992. No posfácio da edição revisada (1995), delineiam-se os desenvolvimentos da teoria desde 1986 e revêem-se algumas de suas hipóteses. O endereço do grupo de discussão do programa de pesquisa é relevance@ling.ucl.ac.uk. Dan Sperber procura articular a teoria da relevância com a epidemiologia das representações em Sperber, 1996.

Bibliografia

ATRAN, S., SPERBER, D.

1991 “Learning without teaching: its place in culture”. In: Landsmann (ed.), *Culture, Schooling and psychological development*, Ablex : Norwood, 39-55.

BLAKEMORE, D.

1992 *Understanding utterances: an introduction to pragmatics*. Blackwell : Oxford.

HIRSCHFELD, L., GELMAN, S.(eds.)

1994 *Mapping the mind: domain specificity in cognition and culture*. Cambridge University Press, New York.

SPERBER, D.

1968 “Le structuralisme en anthropologie”. In: *Qu'est-ce que c'est le structuralisme?* Editions de Seuil: Paris.(Versão livro com posfácio: *Le structuralisme en anthropologie*, 1973, Editions du Seuil: Paris. Tradução portuguesa: *Estruturalismo e Antropologia*, Cultrix: São Paulo.)

1974a “Contre certains a priori anthropologiques”. In : *L'Unité de l'homme*, Morin & Piatelli-Palmarini(eds.), Le Seuil : Paris.

1974b *Le symbolisme en général*, Hermann: Paris. (Tradução inglesa: *Rethinking symbolism*, 1975, Cambridge University Press, Cambridge. Tradução portuguesa : *O simbolismo em geral*, Cultrix, São Paulo.)

1975a “Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les monstres sont-ils bons à penser symboliquement ?” *L'Homme*, 15(2), 5-24.

1975b “Rudiments de rhétorique cognitive”. *Poétique* 23 : 389-415.

1979 “La pensée symbolique est-elle pré-rationnelle?”. In : *La fonction symbolique : essais d'anthropologie*. Gallimard : Paris, 17-42.(Versão inglesa : “Is symbolic thought prerational?”, In : *Symbol as sense*, 1890, Forter & Brantes (eds.), 25-44.

- 1982 *Les savoir des anthropologues*. Hermann : Paris. (Versão inglesa substancialmente modificada : *On anthropological knowledge*, 1985 Cambridge University Press: Cambridge.)
- 1985 "Anthropology and psychology: towards an epidemiology of representations" (The Malinowski Memorial Lecture 1984). *Man*, 20, 73-89.
- 1996 *Explaining culture: a naturalistic approach*. Blackwell, Cambridge. (Versão francesa: *Le contagion des idées*, 1996, Editions Odile Jacob: Paris.)

SPERBER, D., WILSON, D.

- 1986/1995 *Relevance: communication and cognition*. Blackwell, Cambridge.

SPERBER, D. & PREMACK, D. (eds.)

- 1995 *Causal cognition: a multidisciplinary debate*. Oxford University Press: Oxford.

John Burt Foster Jr. & Michael L. Merritt. *Loose Cannons: The Language of Violence in American Fiction*. Chicago: University of Chicago Press, 1996. 319 pp.

América Latina y el Caribe. Anuario de la Asociación de Americanistas de España. 1998. No. 1. pp. 109-112.

Resenhas

Este livro de John Burt Foster Jr. e Michael L. Merritt, *Loose Cannons: The Language of Violence in American Fiction*, trata da linguagem da violência na ficção americana. Os autores analisam a evolução da violência na literatura americana desde o século XVIII até o presente. Eles argumentam que a violência na ficção americana é uma linguagem que se desenvolveu ao longo do tempo, refletindo as mudanças sociais e culturais da América.

O livro começa com uma introdução que define o que é a linguagem da violência na ficção. Os autores argumentam que a violência na ficção americana é uma linguagem que se desenvolveu ao longo do tempo, refletindo as mudanças sociais e culturais da América. Eles analisam a violência na ficção americana desde o século XVIII até o presente. Eles argumentam que a violência na ficção americana é uma linguagem que se desenvolveu ao longo do tempo, refletindo as mudanças sociais e culturais da América.

Os autores argumentam que a violência na ficção americana é uma linguagem que se desenvolveu ao longo do tempo, refletindo as mudanças sociais e culturais da América. Eles analisam a violência na ficção americana desde o século XVIII até o presente. Eles argumentam que a violência na ficção americana é uma linguagem que se desenvolveu ao longo do tempo, refletindo as mudanças sociais e culturais da América.

Bela Feldman-Bianco e Miriam L. Moreira Leite (orgs.). *Desafios da imagem. Fotografia, iconografia e vídeo nas ciências sociais.* Campinas, São Paulo, Papyrus, 1998, 319 pp.

Ana Lúcia Ferraz

Mestranda do Departamento de Antropologia – USP

Trata-se de uma coletânea de artigos no campo da Antropologia Visual, organizada por Míriam Moreira Leite e Bela Feldman-Bianco, a partir de um encontro realizado em abril de 1996 na Unicamp, que reuniu pesquisadores do antigo Grupo de Trabalho Usos da Imagem da ANPOCS. A coletânea divide-se em cinco partes que discutem o estatuto heurístico das imagens na produção do conhecimento antropológico, sejam elas objetos, produtos ou meios na pesquisa etnográfica.

O livro abre com um artigo sobre as relações entre fotografia e história na obra de Walter Benjamin, referência fundamental, já que o frankfurtiano era mestre em escrever com imagens. No entanto, a interpretação de Lissovsky, professor da Escola de Comunicações da Universidade Federal do Rio de Janeiro e pesquisador do ISEER, deixa a desejar. Tomando a noção de história como objeto, o autor propõe as metáforas do tigre e da lontra, alegorias utilizadas por Benjamin em textos específicos, para compreendê-la. No entanto, não tem êxito e se perde citando outros autores com o intuito de instrumentalizar seus argumentos e contextualizar sua análise; aparecem então Nietzsche, Leibniz e até Habermas. Ficamos no escuro quando pretendemos entender a relação da fotografia com o agora, em que o sentido se completa e a história, como num instantâneo fotográfico, realiza-se.

Benjamin escreve com imagens e elas referem-se sempre à particularidade histórica analisada. Os exemplos com os quais argumenta em seus ensaios remetem o leitor para o concreto da vida social, da experiência. Nas Teses sobre o conceito de história, texto em que mobiliza a metáfora do tigre, ele discute método e emprega a sua noção de dialética: uma imagem se opõe a outra e desse embate surge um terceiro sentido.

O tigre salta no repente em que o tempo se acelera e o sentido se realiza. É a história que se faz, como no *flash* fotográfico.

Míriam Moreira Leite, organizadora e autora, brinda-nos com uma breve reflexão sobre o ler/ver imagens, pergunta pela possibilidade de exprimir imagens com palavras, questão a que voltaremos mais adiante. Ela apresenta ainda uma bibliografia básica para os que pretendem trabalhar análises de fotografias. O terceiro autor que reflete sobre linguagem visual é Etienne Samain¹. Ele discute as diversas tecnologias que temos hoje disponíveis para trabalhar com imagens nas Ciências Sociais.

Dentre os autores que tomam imagens como objetos de seus ensaios, há os que tomam a fotografia como fonte de suas reflexões. Luciana Bittencourt vai compreender os processos de simbolização através das imagens fotográficas das pessoas que estuda – tecelãs do vale do Jequitinhonha. A foto documenta, é técnica e auxilia na compreensão das formas sociais. A imagem é técnica que faz falar. Segundo a autora, o uso de meios visuais de representação desvenda o processo de comunicação de idéias que forma a base do encontro etnográfico. Ela conceitualiza uma investigação colaborativa² que enfatiza a interpretação de imagens e de idéias transmitidas pelos sujeitos da imagem. Assim, o conhecimento antropológico não é mais a afirmação que um sujeito faz de um objeto, mas o fruto de uma experiência compartilhada por dois sujeitos.

Ana Niemeyer etnografa uma favela removida. As fotografias são fruto da colaboração entre ela e os moradores e entram em seu texto como informações densas de significado. Os desenhos são tomados como objetos de análise. Seu texto é cheio de imagens que remetem, todas, ao concreto da vida social estudada.

Koury discute as possibilidades da análise de imagens nas Ciências Sociais a partir das impressões suscitadas nele por uma fotografia em particular. Tomando telas e ilustrações, Maria Sylvia Porto Alegre publica uma nova versão de seu trabalho, que conhecemos em *Índios no Brasil*³. A autora visa compreender como um conjunto de imagens representa os povos indígenas e, além disso, a “atitude social e psíquica em relação a eles” (:86), ou, “a representação do índio pela ótica do

homem branco” (:91). Com objetivos imprecisos, a autora fica no generalismo, já que não se debruça sobre o trabalho de nenhum autor em particular e opta por abrir mão de estudar o contexto de produção das imagens que reproduz em seu texto⁴. Passeando por diversas imagens de índios dá um tratamento temático às suas “fontes documentais”.

Diferentemente dessa autora, Schwarcz analisa sua iconografia a partir do contexto de sua produção. Parte das imagens feitas do monarca brasileiro Dom Pedro II, para compreender a construção desse símbolo da nação brasileira. De maneira bastante interessante, toma a noção de representação em seus múltiplos sentidos. No trato com as imagens apresenta ao leitor uma história da figura do imperador e de sua corte tropical: das fotos de sua infância à desmoralização das charges publicadas à época de sua maturidade. Desse modo, “os símbolos aproximam teatro e realidade, fundando, na memória, o mito”.

Discutindo acervos visuais e ensino, Patrícia Monte-Mór nos relata sua instigante pesquisa para a realização dos Festivais Internacionais do Filme Etnográfico. No garimpo do nitrato a autora nos conta duas histórias, a do filme etnográfico e a sua experiência de pesquisadora. Uma outra pesquisadora, Maria Beatriz Rocha-Trindade, de Portugal, informa-nos sobre a presença dos recursos multimídias em materiais didáticos utilizados crescentemente nas salas de aula. A imagem no processo pedagógico tem muito com o que contribuir. Ana Galano narra sua experiência na direção do Núcleo Audiovisual de Documentação (NAVEDOC/UFRJ), dirigindo o projeto de pesquisa Fotografando a Moradia Popular e, em seguida, acompanhando a produção de um vídeo sobre os usos do espaço de moradia. A forma como a pesquisadora constrói o texto remete o leitor à sua experiência.

No livro, a produção imagética é considerada instrumento de pesquisa, pelo menos este é o título de sua quarta parte. Nela, escrevem Luciana Bittencourt, Clarice Peixoto e Ana Niemeyer. A afirmação da imagem como instrumento precisa aqui ser melhor discutida, já que todos os estudos reunidos sob esse título têm na imagem a possibilidade de comunicação com os sujeitos estudados. Luciana Bittencourt discute com os seus nativos as imagens produzidas por eles, Clarice Peixoto exhibe as cenas de entrevistas aos idosos franceses, e Ana Niemeyer

compartilha com os sujeitos que estuda a produção de fotografias, que acompanham, no tempo, a sua situação da moradia. De todo modo, a imagem é condição para a realização dessas pesquisas, para a compreensão das representações nativas, além da representação do próprio pesquisador. Já que, como nos ensina Etienne Samain no seu artigo, as próprias técnicas influenciam o modo de ver e de refletir sobre as imagens. Fotografia, iconografia e vídeo, no livro, são técnicas presentes no campo da Antropologia Social.

Com a linguagem do vídeo trabalham Cláudia Fonseca, Nuno Godolphin, Andréa Caldarello e Rogério Rosa, autores de "Ciranda, Cirandinha". Tematizam o fazer etnográfico e apresentam reflexões sobre a prática de videografar, dos bastidores de seu vídeo, discutindo polifonia e autoria. Uma interessante resenha⁵ desse vídeo é a escrita por Rosilene Alvin e, publicada no *Cadernos de Antropologia e Imagem*. Ela nos remete de volta à questão proposta por Míriam Moreira Leite acerca da tradutibilidade dos códigos escrito e imagético: descrevendo o vídeo com palavras, a autora cria imagens que remetem o leitor à empiria dos estudos sobre a circulação de crianças entre famílias de classes populares.

Outra autora que trabalha com vídeo na pesquisa é Clarice Peixoto⁶ que comenta questões surgidas a partir da prática de videografar em campo. Seu trabalho entre idosos franceses e cariocas é mencionado como exemplo de questões mais gerais sobre a produção imagética por parte de etnógrafos. Bela Feldman-Bianco em *Saudade* cita Jean Rouch e a concepção do filme etnográfico como o meio mais fácil de estabelecer o diálogo entre o antropólogo e seus sujeitos. Uma antropologia compartilhada cujo momento crucial é a apresentação do filme aos sujeitos filmados, a "contradátiva audiovisual". Empregando a noção de etnografia visual, Bela parte de histórias orais para tematizar o significado da *Saudade*.

Dominique Tilkin Gallois, para além da apropriação instrumental das imagens, reflete sobre as possibilidades da comunicação intercultural e acerca da importância dos antropólogos terem sempre em mente o público a que se destinam os trabalhos antropológicos, sejam eles textos, vídeos ou filmes. Começa seu texto apontando a perspectiva do

antropólogo ter acesso ao grande público, por um lado, e, por outro, a de sermos compreendidos pelas comunidades que estudamos. Responsável, com Vincent Carelli, pelo projeto Vídeo nas Aldeias, a autora defende a necessidade de “abrir um canal para as vozes dos outros”. Afirma que o seu objetivo é criar um “texto intervozes” e “testar sua capacidade de comunicação com os índios”. Estamos falando da possibilidade da Antropologia como mediadora entre culturas diferentes, a do pesquisador e a do pesquisado, e questionando esse lugar passivo na relação de produção do conhecimento antropológico.

Diversas autoras nessa coletânea adotam a proposta de uma antropologia compartilhada – de modos bem diferentes: Feldman-Bianco, Peixoto, Niemeyer, Bittencourt, Gallois. Cada uma explicita essa perspectiva exemplificando com o caso estudado, com a sua experiência particular de pesquisa. Assumindo a autoria do texto/vídeo (Fonseca, Koury, Feldman-Bianco), comentando sua própria prática (Monte-Mór, Galano) e privilegiando a etnografia (Niemeyer), todos valorizam a prática da pesquisa empírica nas ciências sociais ao mobilizarem suas imagens.

As implicações dessas concepções para o campo de nossa disciplina são várias, a mais importante delas é o abandono de falsas dicotomias entre imagem e texto ou entre uma Antropologia Visual e uma Antropologia da Comunicação. A etnografia assume assim um papel importante na ampliação das fronteiras da comunicação humana em suas diversas formas. A produção do conhecimento está explicitada em seus procedimentos, problematizada em suas técnicas e há sobretudo uma consciência mais aguda da relação na qual um homem objetiva outro.

Notas

- 1 Ver ainda E. Samain (org.) *O fotográfico*. São Paulo, Hucitec, 1998.
- 2 Como para V. J. Caldarola “Imaging process as ethnographic inquiry”, *Visual Anthropology* 1 (4), 1988:433-51.
- 3 Luís Donizete Benzi Grupioni (org.). Brasília, MEC, 1994.
- 4 As imagens reproduzidas no artigo vão do século XVI, com a xilografia do francês Richard Breton, ao XIX, com as gravuras publicadas por Spix e Martius em seu *Atlas zur Reise*, além de bicos de pena de Hercules Florence e aquarelas de Maximilian zu Wied-Neuwied.
- 5 Maria Rosilene Alvin resenha “Ciranda, Cirandinha” no *Cadernos de Antropologia e Imagem* 3. Rio de Janeiro, 1996 :223-5.
- 6 Ver ainda C. Peixoto “Do diário de campo à câmera na mão ou de como virar antropólogo cineasta”, *Revista de Antropologia* 39 (2), São Paulo, 1996:225-73.

Pierre Bourdieu. *Sobre a Televisão, seguido de A influência do jornalismo e Os Jogos Olímpicos.* Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1997, 143 pp.

Sylvia Caiuby Novaes
Professora do Departamento de Antropologia – USP

Publicado pela primeira vez na França em 1996, a edição brasileira deste livro de Bourdieu veio acrescida de um posfácio e de um artigo sobre os jogos olímpicos. Bourdieu optou por falar sobre a televisão na própria TV e o texto é resultado das duas aulas em que ele procura analisar o modo como a TV coloca em risco diferentes áreas do conhecimento, assim como a vida política e a própria democracia. O programa em que ele apresentou suas aulas teve condições excepcionais, exatamente aquelas ausentes na programação que ele critica, ou seja, contou com a possibilidade de fazer da TV “um extraordinário instrumento de democracia direta”, sem constrangimentos de qualquer ordem. Numa resenha sobre este mesmo livro, publicada no nº 5 de *Cadernos de Antropologia e Imagem*, Carmem Rial informa que *Sobre a Televisão* permaneceu na lista dos dez mais vendidos durante meses, tendo tido um enorme impacto na França quando de sua publicação.

Tal como fez quando se dispôs a analisar outros universos, como a arte, a universidade, a religião, neste livro foi também a partir da noção de campo que Bourdieu desenvolveu sua análise sobre a televisão e, particularmente, sobre o jornalismo televisivo. “Um campo é um espaço social estruturado, um campo de forças – há dominantes e dominados, há relações constantes, permanentes, de desigualdade, que se exercem no interior deste espaço – que é também um campo de lutas para transformar ou conservar este campo de forças.” (p:57). Como se estrutura o campo jornalístico e quais as conseqüências desta estruturação para o jornalismo que nos é oferecido pela TV?

A tese de Bourdieu é simples: o universo do jornalismo é um campo que está sob a pressão do campo econômico a partir de uma realidade a qual a TV cada vez mais se submete: o índice de audiência. É através dos índices

de audiência que a lógica comercial se impõe às produções culturais. Até cerca de trinta anos atrás o sucesso comercial imediato era visto como suspeito – nas artes plásticas, na literatura, etc.; hoje o mercado aparece como instância legítima de consagração do artista – os *bestsellers*, as listas diárias nos jornais dos mais vendidos, etc., apenas refletem esta tendência. Na TV, como bem lembra Bourdieu, esta lógica é levada ao máximo, já que os índices de audiência podem ser medidos a cada quarto de hora, com a possibilidade inclusive de se verificar as variações por grandes categorias sociais.

Em íntima conexão com os índices de audiência estão os critérios de seleção daquilo que será mostrado na TV. A TV convida à dramatização, no duplo sentido: põe em cena as imagens e exagera a importância do fato, seu caráter dramático e trágico. Os acontecimentos são selecionados a partir do princípio do sensacional, do espetacular, da busca do “furo jornalístico”, que inunda a tela de enchentes, incêndios, acidentes, assassinatos. Ao submeter-se à pressão comercial a TV pode “ocultar mostrando, mostrando uma coisa diferente do que seria preciso mostrar caso fizesse o que supostamente faz, isto é, informar; ou ainda mostrando o que é preciso mostrar, mas de tal maneira que não é mostrado ou se torna insignificante, ou construindo-o de tal maneira que adquire um sentido que não corresponde absolutamente à realidade” (p:25). A TV que se pretende um instrumento de registro torna-se, assim, um instrumento de criação de realidades e é, neste sentido, um campo de produção simbólica com muito pouca autonomia. Bourdieu parece ter sempre em mente a TV francesa, embora faça referências explícitas ao telejornalismo norte-americano. Como brasileiros não temos nenhuma dificuldade em reconhecer nessas frases aquilo que ocorre nos programas de grande audiência (Ratinho, Faustão, Gugu Liberato e outros) e mesmo com nossos telejornais, mas será que essa é a realidade da TV em si, não importando o país ou região?

Seria interessante um estudo comparativo sobre o telejornalismo em diferentes países. O estilo de telejornalismo inglês, por exemplo, é muito diferente do modelo norte-americano. Há uma preocupação analítica mais explícita, a contextualização dos fatos é em geral buscada, há um número maior de programas que, na linha dos documentários, em que os ingleses são os grandes mestres, se dispõem a discutir um tema específico. Vale a

pena lembrar que dos quatro canais de TV britânicos, a BBC1 e a BBC2, os dois primeiros canais de exibição (ligados ao governo) têm possibilidade de autonomia já que lá cada proprietário de aparelho televisor é obrigado a pagar uma taxa de 80 libras por ano (algo em torno de US\$120), o que significa uma fabulosa arrecadação para a produção de programas de televisão que não ficam na dependência de uma legitimação através dos famosos índices de audiência. Na Grã Bretanha uma série de direitos da audiência devem ser resguardados e cabe a TV cumprir os papéis sociais de um meio de comunicação deste porte. Talvez estas sejam condições importantes para a garantia da possibilidade de programas informativos que não se prendam à lógica do patrocinador ou morram à míngua por absoluta falta de verba, como é o caso de alguns dos programas da TV Cultura em São Paulo.

Oracy Nogueira. *Preconceito de marca.* Edusp, São Paulo, 1998, 245pp.

Teófilo de Queiroz Júnior

Professor aposentado do Departamento de Sociologia – USP

A Edusp (Editora da Universidade de São Paulo) acaba de publicar um respeitável trabalho de Oracy Nogueira, sociólogo falecido há três anos. Trata-se de *Preconceito de marca. As relações raciais em Itapetininga*.

Este estudo foi editado pela primeira vez, em 1995, como *Relações raciais no Município de Itapetininga*, fazendo parte de um volume de título quilométrico: *Ensaio sociológico sobre as origens, as manifestações e os efeitos do preconceito de cor no Município de São Paulo*.

O intervalo, de quase meio século, entre as duas publicações é de particular importância, seja ao se considerar o fato editorial, seja ao se avaliar as contribuições contidas no livro. Em termos editoriais, o trabalho de Oracy Nogueira, ora resgatado, conquista autonomia, ao tornar-se conteúdo único de um livro, com o aval acadêmico da editora e da professora, responsável por sua edição e apresentação, Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti, do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Isso expressa indissimulável reconhecimento da competência do autor e da significação de sua obra. Já em termos de contribuições, elas ficaram um tanto ignoradas ou esquecidas por esse quase meio século, transcorrido entre as duas publicações.

A primeira destas, passadas quatro décadas, terminaria, muito provavelmente, na situação dos textos de edição esgotada, que se tornam restritos a bibliotecas especializadas, às estantes dos especialistas, menos difundidos e estudados do que certamente mereciam. Agora, a obra ressurgiu com seu rigor de pesquisa de campo e fontes, sustentando ponderações consistentes e férteis. Mas, a bem da verdade, deve-se reconhecer que, de alguma forma, essa permanência do trabalho em questão, no limbo sociológico, também lhe terá sido favorável. É que, nos anos 60, os chamados estudos de comunidade, aos quais este se filia, foram alvo de severa crítica, ao passo que hoje, muito provavelmente, ele já encontrará leitores menos indispos-

tos e, pois, mais abertos à validade de seu conteúdo, mais receptivos às suas contribuições.

O livro expõe, em suas 245 páginas, o que seu autor chamou de “relatório” (de pesquisa), agora amoldado, com competência e sem desrespeito aos originais, pela professora que o apresenta, enriquecendo o volume com uma Nota sobre o trabalho de edição e a Bibliografia de Oracy Nogueira. Vem também com o título ampliado pela expressão *Preconceito de marca*, o que apenas explicita o critério interpretativo a que se submeteu a pesquisa. Além disso, fica a critério da apresentadora a atribuição de títulos às duas partes em que se divide o texto. O Tempo da Escravidão é como se denomina a primeira parte, com quatro subtítulos, seus respectivos apêndices e mais um sumário. A Segunda – “O Preconceito Racial de Marca” –, contém cinco subtítulos e seus apêndices, mais “Sumário e Conclusões”.

Foi a abundância de notas, resultado do empenho investigatório do autor, que levou a apresentadora a distribuí-las em apêndices numerados, cada um deles abrangendo uma variedade de “Documentos”, por sua vez indicados pela abreviatura “Doc” e também numerados. Nesses, são encontrados dados, como o próprio plano de pesquisa; apontamentos pessoais de membros da comunidade, registros cartoriais (inventários, testamentos), entrevistas, depoimentos, questionários, artigos e notícias de jornal; atas, observações diretas de fatos do cotidiano, de situações especiais, como celebrações religiosas, comemorações cívicas e sociais etc.

Parece não ter escapado à atenção do pesquisador o que quer que fosse necessário ou útil à análise e explicação do efetivo relacionamento de brancos com negros e seus mestiços – as formas assumidas, os preceitos e valores de que se revestiam, os objetivos visados e os fatores de sua persistência ou alterações.

Foi com o objetivo de favorecer a “fluência para a leitura contemporânea”, conforme justifica a apresentadora, que esta procedeu aos ajustes de ordem editorial. E o resultado foi adequado, pois conferiu ao texto equilíbrio formal entre o corpo da redação e as notas correspondentes.

Outro equilíbrio digno de registro, creditado exclusivamente ao autor, é o que se verifica entre o quantitativo e o qualitativo no conteúdo. De quantitativo, há fartura de dados que, tratados com competência estatística, aprofundam os quadros preliminares em tabelas e gráficos elucidativos.

É sabida a dificuldade na localização e utilização de tais dados, sempre escassos e muitas vezes imprecisos, principalmente quando elaborados em datas distantes, como nos dois séculos anteriores, já que o primeiro momento focalizado pela análise é o século XVIII. De lá é que surgem as primeiras notícias de escravos na localidade, antes mesmo que Itapetininga surgisse como vila, para chegar a arraial, em 1724, e ser emancipada como município, em 1770, colocando-se, assim, entre os mais antigos municípios paulistas. Tais dificuldades, contudo, não impediram o autor de montar quadros mostrando, por exemplo, o valor do escravo masculino adulto e de seu trabalho, em confronto com artigos os mais variados e até surpreendentes, como produtos agrícolas, alimentos diversos, tecidos para vestuário, instrumento musical etc.

Também é mostrada a proporcionalidade na distribuição dos contingentes branco, pardo e preto pelas profissões e ocupações locais. Tudo isso para explicar as bases e a configuração da estrutura social, ao longo dos séculos XVIII e XIX, e para vê-la com clareza, neste século. Ao mesmo tempo, são apreendidos e avaliados os recursos legais, morais e consuetudinários responsáveis por sua persistência ou alteração. E, como em Itapetininga também intervieram princípios, objetivos e procedimentos do movimento abolicionista, tudo isso é registrado e avaliado no acompanhamento das alterações provocadas na ordem social vigente, com suas conseqüências.

Até aqui, a primeira parte. Já na segunda, que trata das quatro primeiras décadas deste século, e inevitáveis ultrapassagens no tempo, requeridas para a tomada de perspectiva analítica, os dados numéricos são mais abundantes e confiáveis; é a maior presença de quadros, tabelas e gráficos. O pesquisador recorre com freqüência às informações oficiais do censo de 1940, último anterior à pesquisa, confrontando-as com as correspondentes, encontradas no Censo Provincial, de 1886, e no Nacional, de 1890. Esse procedimento isenta o trabalho de um dos defeitos apontados nos estudos de comunidade, ou seja, restringir a observação e a pesquisa a uma realidade local, única, menor, extrapolando os resultados obtidos, como se esses tivessem a mesma validade para contextos mais amplos e complexos. No trabalho de Oracy Nogueira, os dados obtidos na localidade observada são analisados e interpretados em comparação com outros, de âmbitos que se vão dilatando, da província ao país.

Cruciosos procedimentos metodológicos foram obedecidos pelo sociólogo competente e com prática em pesquisa, ao observar dados, coletá-los e manipulá-los pela análise e explicação. Ficaram, assim, asseguradas contribuições ao amadurecimento da própria Sociologia no Brasil (não se deve esquecer que a pesquisa ocorreu ainda na primeira metade deste século), e à comprovada convicção da validade da pesquisa de campo nessa ciência. O que constituía o verdadeiro alvo do trabalho, no entanto, era a obtenção de conhecimentos mais objetivos e confiáveis, numa palavra, científicos, sobre o que há de peculiar e, até então, insuficientemente explicado nas relações raciais entre brancos e negros no Brasil, o preconceito de marca. O autor atingiu essa meta, pondo à prova a consistência de sua concepção desse tipo de preconceito, e, ao mesmo tempo, testando a eficácia deste na explicação das relações raciais entre nós.

Os quase dois séculos e meio de história local, abrangidos pela pesquisa, permitiram analisar a ocupação do espaço físico e a configuração por ela assumida, esta e aquela condicionadas pela prática econômica – pecuária, agricultura de subsistência, comércio de animais de carga e montaria, nos primeiros tempos; cultivo do café e do algodão, depois. Na composição demográfica o detalhamento das proporções entre brancos, pardos e pretos levou cada um desses segmentos a ser visto em sua subdivisão por sexo e idade.

A análise da estrutura social, composta por três classes, conforme a auto-divisão da sociedade local, permitiu não só verificar as acomodações sofridas por esse arranjo, ao longo do tempo, mas também ressaltar como e porque ocorreram. Para tanto, pesaram as variações que se deram no perfil demográfico, por duas ordens de causas. As internas, como nascimentos, óbitos, variação nos resultados da miscigenação e os efeitos do movimento abolicionista. Como as externas, os deslocamentos migratórios. Outras interferências decorreram da inobservância da prática de intra-casamento. A essas se soma a perda de bens territoriais, através das gerações. Diminuição acentuada ou perda total dos bens territoriais acarretaram, aos que as sofriam, um rebaixamento na escala social, expondo-os à prestação de serviços a parentes mais abastados, como seus dependentes.

Muitos desses decadentes foram carreados a cargos burocráticos, quando não, a ofícios manuais, considerados menos prestigiosos na localidade.

Já as violações ao intra-casamento alimentaram a miscigenação. A respeito, foram recolhidos casos freqüentes de “uniões pré-maritais – duradouras ou ocasionais – de homens brancos de projeção, com mulheres de cor”, prática que chegou até as primeiras décadas deste século. Isso, em detrimento da salvaguarda das famílias brancas, que detinham status social superior e concentravam poder econômico e político. Mestiços resultantes dessas uniões (ostentando alguns deles nome de família tradicional), quando instruídos e dotados de traços negróides pouco acentuados, beneficiaram-se desse conjunto de circunstâncias para atingir posto em atividades menos desvalorizadas, podendo até conquistar destaque político. De qualquer modo, no entanto, o apelo a atitudes e práticas dissimulatórias, correntes na localidade, indicavam o mal-estar provocado por tais fatos, em razão do preconceito aí vigente. Servem de exemplos: o uso de termos imprecisos, como “pardo”, “mestiço” para designações mais embaraçosas; e a resistência a reconhecer como de negros(s), a despeito dos traços denunciadores, identificados pelo pesquisador, fotografia(s) de pessoa(s) socialmente aceita(s) como integrante(s) do segmento branco.

Outro recurso esclarecedor da resistência local às oportunidades, acessíveis a negros e negróides, encontram-se no paralelo entre a efetiva ascensão social de estrangeiros (principalmente italianos), portadores de conhecimentos técnicos, e a de negros e seus mestiços, mesmo quando, porventura, também portadores desses conhecimentos. A estes últimos o casamento com brancas representou sempre condição indispensável, mas não àqueles outros.

Para manter a resenha em limites desejáveis, cabe concluí-la, pinçando algumas ponderações encontradas no trabalho resenhado e outras que ele provoca. Uma delas é a que o autor chamou de “compromisso” de parte do branco para “com os interesses da população não branca”. Como origem desse “compromisso” são admitidos alguns dos seguintes fundamentos, ou o conjunto deles: “experiência anterior do branco peninsular com povos escuros, (...) desproporção entre o volume da população metropolitana e a extensão do mundo colonial a explorar, (...) escassez de mulheres brancas, principalmente no começo da colonização, (...) necessidade que tinha o europeu de se valer de equipamento adaptativo de povos já afeitos às condições de vida dos trópicos, (...) pressão do número crescente de pardos e

pretos livres sobre a minoria branca”. Conseqüências desses fundamentos na ideologia brasileira de relações raciais “é que esta é ostensivamente miscigenacionista e igualitária”. De tal capa ideológica, contudo, Oracy Nogueira traz à luz “um tipo sutil e sub-reptício de preconceito”, que se expressa “sob a forma de incentivo ao branqueamento”, com o “escalonamento dos indivíduos em função de sua aparência racial”.

Os trechos transcritos foram propositadamente longos para que ficasse bem explícito o pensamento do autor e para que fosse possível uma indagação a que tudo isso dá margem. Não seria esse “compromisso”, na forma como é apreendido e expresso no texto, uma possível explicação para o fato de elaborarmos com freqüência instrumentos legais para demonstrar que não somos preconceituosos em relação aos negros e mestiços, mas conseguindo apenas leis que “não pegam”, conforme expressão popular? É, pelo menos, a impressão que nos causa a ocorrência de renovadas demonstrações desse preconceito, para o qual nos alerta o autor, ao qualificá-lo de “sutil e sub-reptício”. Contra o preconceito racial, no entanto, dispomos da Lei Afonso Arinos e, mais recentemente, de uma legislação penal, que inclui o preconceito (o racial inclusive) no rol dos crimes inafiançáveis. Legislando contra o preconceito, aparentemente repelindo-o, mas desrespeitando a legislação que o combate, nós o preservamos de consciência apaziguada. E, quanto aos “interesses dos não-brancos”, parece que nos limitamos a vê-los atendidos com o branqueamento, a “morenização”, na expressão acalentada por Gilberto Freyre, que proclamava ser tal processo uma invejável lição dada pelo Brasil a outros povos que cultivam o preconceito racial!

Outra observação de Oracy Nogueira, que merece destaque, é a que trata das possibilidades de superação da ideologia, acima denunciada. A condição dessa superação, entrevista como possível, é formulada com base na comparação entre o preconceito racial, vigente nos Estados Unidos, e aquele que nos é próprio. O de lá é “de origem”, o de cá, “de marca”, como esclarece Oracy Nogueira, em ensaio intitulado Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem; sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil, publicado nos Anais do XXXI Congresso Internacional dos Americanistas. (São Paulo, abril de 1995), e republicado, como parte de um livro seu, sobre a questão

das relações raciais, em 1985. O “preconceito de marca” exclui, enquanto o daqui pretere. A preterição impede que se estabeleça entre nós um confronto entre brancos e negros, com esses dois segmentos populacionais separados por um fosso intransponível. Aqui, é possível a ocorrência de casos individuais de sucesso e ascensão social de negróides mais claros e até de alguns negros. Dada essa peculiaridade de nosso preconceito racial, para o autor, o homem de cor, poderá conseguir um rendimento maior no Brasil do que tem sido conseguido em outros países, divulgando, como técnica de esclarecimento, “informações objetivas sobre as diferenças raciais e culturais”. Tais esclarecimentos, acrescenta ele, que não são inviabilizados pelo fosso intransponível, que o preconceito de origem cava entre negros e brancos, poderão atingir tanto aqueles, quanto estes últimos.

Dentre essas técnicas de esclarecimentos para divulgar informações objetivas, sobre diferenças raciais e culturais, não arroladas no texto, destaca-se a educação sistemática. Ela é formadora de hábitos de utilização de procedimentos metodológicos científicos, como observação, comparação e análise explicativa, respaldadas por teorias adequadas. Tais exercícios, no caso em questão, encontram imprescindíveis recursos na Antropologia, bem como na Sociologia, ciências que Oracy Nogueira cultivava com seriedade e competência.

Contribuições como as assinaladas aqui, ao lado de outras, não apontadas, mas ao dispor do leitor do livro em questão, servem bem para ressaltar o valor do texto de Oracy Nogueira.

É sabido que muito do que ficou mencionado constitui, hoje, conhecimento familiar aos estudiosos desses problemas. E das propostas, porventura originais, ao tempo da primeira publicação, algumas soarão como já conhecidas, ao passo que outras poderão até ter sido ultrapassadas pelo quase meio século, posterior à sua redação.

O recuado no tempo em que data a elaboração deste trabalho, vale reiterar, fala a seu favor e justifica plenamente a oportunidade que lhe deram a dedicação da apresentadora e o acolhimento da Edusp. A ambas se dirigirão, por certo, os agradecimentos de quantos vierem a ter acesso ao livro em questão.

Sérgio Carrara. *Crime e loucura – o aparecimento do manicômio judiciário na passagem do século.* Rio de Janeiro, Editora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 1998, 22 pp.

Gabriel Figueiredo
Professor titular de psiquiatria – FCM/PUC Campinas

Sumário da obra

Posicionando-se como quem acredita ser a loucura, em grande medida, uma linguagem utilizada para fins de controle social, Sérgio Carrara vai discuti-la neste livro, na sua interface com o crime.

O autor adota dois conceitos, os de *crime-doença* e de *crime-atributo* a fim de fundamentar seus argumentos. Para focar o primeiro ocupa-se da psiquiatria alienista francesa do século XIX, através das *monomanias*, de Jean Étienne Dominique Esquirol, e das *degenerações*, de Benédicte Augustin Morel. Para examinar o segundo se ocupa da antropologia criminal italiana da segunda metade do século XIX, representada por Enrico Ferri, Cesare Lombroso e Raffaele Garofalo.

A partir destes conceitos, Crime e loucura organiza um painel de discussões entre psiquiatras alienistas brasileiros com a medicina legal e o Direito penal. Este painel tem como roteiro polêmicas envolvendo um jovem homicida, cujo crime foi cometido em abril de 1896. Como pano de fundo estão os debates entre liberais e positivistas.

Assim, o autor organizou o contexto no qual aparece, em 1903, o manicômio judiciário no Brasil como proposta oficial, evento que ele considerou, num certo sentido, um “monumento ao triunfo da psiquiatria” (pg. 220).

Conclui dizendo que “ao serem levantados os muros do manicômio judiciário, emparedava-se o conflito e aqueles sobre os quais ele se projetava; emparedava-se uma concepção da pessoa humana que, mesmo incompatível com qualquer sistema de regras morais, impunha-se, através da ciência, em um mundo inebriado pelo progresso” (pg.199).

Num posfácio recente, já que o livro é resultado da dissertação de mestrado do autor, apresentada na Universidade Federal do Rio de Janeiro em 1988, ele termina conclamando o leitor para transformar os manicômios judiciários em algo mais justo e humano.

Desenvolvimento e Discussão

O autor começa o livro construindo seu objeto de pesquisa. Revela sua inexperiência informando que nunca havia entrado num manicômio judiciário. Vai mais longe: declara que foram de ordem emocional as razões que lhe fizeram debruçar, preferencialmente, sobre dados históricos e não “etnográficos” (as aspas são dele).

Além da inexperiência diante da instituição e da presença de fatores emocionais interferindo na construção do objeto de pesquisa (o que é raro os pesquisadores admitirem), há também uma questão acadêmica relevante: a metodologia.

Ao decidir-se por um caminho que é mais dominado pelo historiador do que pelo antropólogo, o autor sentiu-se ambivalente. Resolveu a ambivalência(?) organizando um espaço que ele denominou “aldeia-arquivo”. “Aldeia” pelo seu inevitável olhar de antropólogo e “arquivo” pela sua pretensão de historiador.

Com esta dupla identidade, procurou matéria em bibliotecas (Nacional, Academia de Medicina, Manicômio Judiciário Heitor Carrilho) e no I Tribunal do Juri do Rio de Janeiro. Completou seu material com jornais da época, livros e artigos especializados.

Cumprido o capítulo metodológico, o livro dedica-se à problemática do crime no final do século XIX, inícios do XX, lembrando o leitor que este foi um tema de grande interesse não apenas do “mundo científico” (as aspas são dele), mas também da imprensa popular e do romance policial.

Considera dentre as classificações dos criminosos, a do italiano Enrico Ferri, como a mais amplamente aceita: “criminosos natos”, “criminosos loucos”, “criminosos por paixão”, “criminosos por hábito”.

Associa as classificações dos criminosos com as da medicina “científica” (as aspas são dele), e conclui que os adeptos da Escola Positiva de Di-

reito penal entendiam ser necessário fazer, em relação aos criminosos, o mesmo que os alienistas já haviam feito com os loucos. É dentro deste espírito que o autor abre o espaço que desejava para colocar em tela o criminoso como objeto da patologia e da antropologia criminal.

Parece um tanto reducionista, em nossa opinião, a relação classificação de criminosos com classificação de alienados. Sistematizar e classificar já era uma imposição iluminista. Todos lembramos que os movimentos ligados às classificações científicas, tomam corpo na Segunda metade do século XVIII e invadem o XIX. Foi assim com a química de Lavoisier, com a botânica de Lineu, com as doenças humanas de Sauvages...

Como objeto da patologia, o criminoso é examinado no livro através das *monomanias* e das *degenerações*.

Apoiando-se em Henry Maudsley, psiquiatra inglês do final do século XIX, Carrara nos mostra as *monomanias racionantes* e as *monomanias instintivas*. Ressalta que as primeiras, na Inglaterra eram conhecidas como *loucura moral*.

Ao juntar as *monomanias* (delirantes, racionantes e instintivas), Crime e loucura nos proporciona um cenário para a apreciação do *crime-doença* como espécie de “culpa sem razão” ou “de uma razão sem culpa” (p. 75).

A abordagem das monomanias estaria completa não fosse a análise que o autor faz do seu declínio em favor das *degenerações*. Neste meio de tempo, entre o declínio das primeiras e a ascensão das segundas, houve um momento decisivo em 1822 na França: Antoine Laurent Jessé Bayle, estudando através de necropsia e de evoluções clínicas a Paralisia geral, comprovou que *mania*, *monomania* e *demência* poderiam estar, todas reunidas, numa mesma doença. Esta descoberta foi tão decisiva, que o método anatomo-clínico tornou-se paradigma para a psiquiatria do século XIX e parte do XX. Liquidou com a classificação de Pinel e Esquirol. Abriu espaços para o surgimento de outras Escolas psiquiátricas. Aquilo que nós conhecemos hoje como a Escola alemã, despontando no final do século XIX como a mais importante, também nasceu daí.

Respeitando este espaço histórico não enfatizado, vamos para as *degenerações*. Aqui Sérgio Carrara nos proporciona um bom texto.

Recorrendo a uma excelente tese de medicina¹ publicada em Paris em 1913, que discute as origens e a evolução da idéia de *degenerescência* em

psiquiatria, o livro oferece ao leitor um entendimento sobre as obras de Morel e Magnan.

A abordagem sobre as *degenerações* mostra ao leitor a importância da etiopatogenia em medicina e o conduz a acompanhar a teoria de Morel sobre hereditariedade e loucura.

E assim, como nos mostra Crime e loucura, as monomanias viram degenerações, só que agora com status etiopatogênico, hereditário. O louco moral vira degenerado moral.

Desta forma Sérgio Carrara nos proporciona uma reflexão para o conceito de crime-doença, agora mais de acordo com o pensamento médico da época, que no dualismo cartesiano já havia se decidido pelo reducionismo biológico, e que no plano das influências mais recentes sentia a presença de Auguste Comte.

Sentimos a falta de uma melhor contextualização das teorias de Morel pelo autor. Facilitaria, se fosse proporcionado ao leitor, sobretudo os não especializados, a lembrança de que, por ocasião do aparecimento das idéias de Morel sobre hereditariedade e loucura, nem as ervilhas de Mendel eram conhecidas, quanto mais a *drosophila melanogaster*, de Morgan. Voltaremos adiante a mais alguns problemas de contextualização que o livro apresenta.

Na abordagem sobre o criminoso nato, pela primeira vez no livro um dos autores diretamente envolvido nas discussões entra também diretamente em cena: Cesare Lombroso visita a aldeia-arquivo de Carrara, de passagem.

O autor ressalta a utilização da teoria da degenerescência a serviço do ativismo e da involução por Lombroso, que a partir daí, traçou o perfil do criminoso nato criado por Ferri.

É dentro desta relação morelombrosiana, que Crime e loucura revela ao leitor o impacto sofrido pela nascente psiquiatria brasileira: “O que fazer deles (criminosos natos ou degenerados)?” “Para onde enviá-los?”

Na medida em que vai nos contando através dos jornais da época a triste sina de um jovem homicida, vai também este capítulo nos revelando, por intermédio dela, as discussões envolvendo os alienistas com a medicina legal e o Direito penal.

São destacadas as posições do psiquiatra alienista João Carlos Teixeira Brandão e do médico legista Raimundo Nina Rodrigues. Neste ponto en-

tra também, na opinião deste resenhista, problemas de contextualização. Vamos abrir um pequeno espaço para considerar a respeito.

Na época de Teixeira Brandão e Nina Rodrigues, as Escolas de psiquiatria mais respeitadas do mundo eram as francesas e alemã. Em ambas ainda se acreditava nas degenerações. Os alemães, com algumas reservas, introduziram a expressão psicopatias constitucionais, porém admitiam, como fizeram Juliano Moreira, Afrânio Peixoto, Henrique Roxo entre outros seguidores desta Escola, a expressão estados atípicos de degeneração como sinonímia.

Nesta mesma época não custa lembrar, por exemplo, que os negros, coisificados durante séculos no Brasil, mal se identificavam como homens livres nesta passagem do século XIX. O DNA então só veio em 1945 e sua aplicação aos estudos da evolução humana agora, em 1984.

Se, um autor, para lidar com as questões que Crime e loucura levanta, não estiver atento para esta contextualização, desorienta-se.

Há uma certa desorientação neste capítulo, refletida entre outras coisas, na maneira hostil como o autor trata Teixeira Brandão e Nina Rodrigues.

Após estas considerações prossigamos: Carrara deixa transparente que a posição de Teixeira Brandão, de separar a convivência do louco comum com o louco criminoso, foi majoritária na psiquiatria alienista brasileira. Foi isso mesmo que aconteceu. A posição de Brandão era majoritária. Juliano Moreira, Franco da Rocha e muitos outros pensavam assim, em desacordo com Nina Rodrigues. Nesta correlação de forças está um componente histórico e social importante para o surgimento do manicômio judiciário no Brasil. Crime e loucura considera este evento como um “monumento ao triunfo da psiquiatria”.

O êxito que a psiquiatria obteve ao separar o louco comum do louco criminoso pode ser visto como um triunfo dela, como vê o autor. Eu aqui, como um simples psiquiatra que vive às voltas, no cotidiano, com as doenças mentais, há mais de um quarto de século, vejo neste episódio a fragilidade da psiquiatria.

Na sua incapacidade de dar conta sozinha do problema, a nascente especialidade médica chamou, literalmente, a polícia, para grosso modo resumir. Se tivesse continuado no Manicômio Judiciário do Rio de Janeiro, além de pesquisador, Sérgio Carrara teria tido oportunidade de entender melhor o

significado da relação complicada que ele viu, entre terapeutas e guardas (p. 35), como um herança desta fragilidade que ainda hoje se pronuncia.

Atualmente, o problema do crime-doença continua sendo desafiador para a psiquiatria, sobretudo se cair no espaço dos transtornos de personalidade anti-social (os pepezões que o autor refere na pg. 38). Estudos de concordância entre gêmeos, aumento da atividade de neurotransmissores, testosterona, do limiar de endorfinas, entre outros achados no campo biológico são temas em discussão. O desenvolvimento da teoria psicanalítica vem revelando descobertas interessantes desde Freud, e que incluem fixações em estágios anteriores do desenvolvimento sexual, rigidez de mecanismos de defesa e relações objetais internas perturbadas. As linhas de pesquisa propostas por Ellenberger² estão abrindo caminhos através da etnopsiquiatria.

Crime e loucura é lançado num momento oportuno. Polêmico e instigante surge num final de década onde vem se aquecendo as discussões sobre a reforma psiquiátrica brasileira.

Dois dos mais citados autores do livro, Robert Castel e Michel Foucault, penso que se veriam nesta obra de Sérgio Carrara. Talvez discordassem num só ponto, no da esperança do autor em transformar o manicômio numa instituição justa e humana. Castel apoiaria. Foucault rejeitaria: no seu mundo panóptico não entra sequer um fio de esperança.

Notas

- 1 Uma tese de medicina intitulada "Histoire des origines et de l'évolution de l'idée de dégénérescence en médecine mentale", de Genil-Perrin, G.P.H. (Paris, Alfred Leclerc, 1913) é um dos mais conhecidos trabalhos sobre a teoria da degenerescência. Ao lado do "Traité des dégénérescences" (Morel, 1857) e das "Leçons cliniques" (Magnan, 1891) a tese é obrigatória para os estudiosos de Morel e Magnan.

Nesta tese, Genil-Perrin examina, com rara competência, não apenas as obras destes dois alienistas, como também o impacto que elas provocaram.

- 2 Conforme Ellenberger, H.F. (Paris, Encyclopédie médico-chirurgicale – psychiatrie – 1965), a etnopsiquiatria deve responder a cinco problemas gerais:

- 1) A noção da doença mental é universal ou relativa a uma cultura em particular?
- 2) A doença mental é a mesma num país e no outro ou é apenas o produto de uma cultura particular?
- 3) Em que medida os costumes, as crenças, os consentimentos, o comportamento ambiental e da coletividade influem no quadro clínico?
- 4) Como se distribui e se define a doença mental em um grupo étnico?
- 5) Em uma determinada cultura quais os fatores que favorecem a gênese das doenças mentais?

Assim, está ficando cada vez mais difícil dissociar cultura das concepções de doença mental. É nela que se estrutura valores, regras, comportamentos, limites... E é também dentro dela que se decide o que é normal ou não. Dentro deste espírito tem sido possível reconhecer doenças mentais planetárias tais como esquizofrenia, transtorno bipolar, algumas depressões entre outras. Também tem sido possível reconhecer síndromes ligados a determinadas culturas, tais como bulimia (América do Norte), piblokto (entre os esquimós), nervios (América Latina), empacho (México), Latah (Sudeste Asiático) e outras mais.

Clifford Geertz. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa.* Tradução de Vera Mello Joscelyne. Petrópolis, Vozes, 1997, 366 pp.

Fraya Frehse

Mestranda do Departamento de Antropologia – USP e bolsista FAPESP

Afirmar que Clifford Geertz é um nome conhecido na antropologia brasileira hoje é reiterar o óbvio. Já na graduação os alunos de Ciências Sociais entram em contato com os textos deste antropólogo americano, pioneiro no desenvolvimento da antropologia “interpretativa” que, em diálogo com a hermenêutica de Hans-Georg Gadamer e Paul Ricoeur, marcou indelevelmente os rumos da disciplina a partir dos anos 70, desencadeando direta ou indiretamente o fortalecimento da chamada “antropologia pós-moderna”.

O que não é tão óbvio assim é que até o início deste ano um autor tão estudado aqui tenha tido apenas um dos seus livros traduzidos para o português – e mesmo assim, não se trata de uma tradução integral¹. Eis o que torna muito bem-vinda a edição recente e integral de *Local knowledge: further essays in interpretive anthropology*, que o público brasileiro recebe “antes tarde do que nunca”. Afinal, temos de levar em consideração que, neste caso, o livro foi lançado no país de origem em 1983 e só chega ao Brasil, agora, passados quinze anos.

Seguindo o princípio de que “quem diz A fica forçado a dizer B” (p. 9), Geertz amplia, nos oito ensaios que compõem o livro *Conhecimento local* (e não “saber” local – como argumentaremos adiante), as proposições formuladas pela primeira vez dez anos antes, em *A interpretação das culturas*, e referentes a uma antropologia que trate os fenômenos culturais como sistemas significativos e, portanto, passíveis de interpretação. O autor sabe, em 1983, que a sua abordagem se tornou popular nas ciências sociais. Neste sentido, vale, em *Conhecimento local*, retomar as premissas teóricas e metodológicas da abordagem interpretativa no sentido de situá-las em relação aos rumos recentes do “pensamento moderno” sobre o social, cada vez menos “provinciano” e mais “pluralista”, e que abdica de teorias gerais em

favor de um conhecimento mais “contextualista, antiformalista, relativista” (p. 11). Ora, afirma Geertz, não há disciplina mais favorável a estas novas tendências do pensamento do que a antropologia, historicamente concentrada em entender perspectivas outras, formuladas pelos diversos grupos em torno das experiências destes no contexto “local” em que se situam.

É esta equação, antropologia interpretativa–pensamento moderno, que permite a Geertz reunir num mesmo livro artigos produzidos em circunstâncias diversas entre 1974 e 1982 (palestras ou conferências em faculdades de Direito, em academias de artes e ciências, em memoriais, etc.) e relativos a temáticas também distintas: os rumos recentes da teoria social (capítulo 1); a relação entre antropologia e crítica literária (capítulo 2); as dificuldades práticas envolvidas no empreendimento antropológico (capítulo 3), o senso comum (capítulo 4), a arte (capítulo 5), o poder político (capítulo 6), a vida intelectual moderna (capítulo 7) e a relação entre fato e lei (capítulo 8).

A coerência entre temáticas aparentemente tão díspares se dá pelo objetivo hermenêutico que permeia a abordagem de todas elas: “a compreensão de ‘compreensões’ diferentes da nossa” (p. 12 – “compreensão”, e não “entendimento”, como tematizaremos mais à frente). Ancorado na forma “ensaio” – ajustada à “qualidade experimental” do empreendimento (p. 13) –, Geertz formula, nos três capítulos da primeira parte de *Conhecimento local*, os fundamentos do que ele chama de “hermenêutica cultural” (p. 12). Os quatro capítulos da segunda parte, por sua vez, dedicam-se à aplicação destes fundamentos a temáticas outras, como o senso comum, a arte, o carisma e a vida intelectual “moderna”. Quanto à terceira parte da obra (o capítulo 8), um “minitratado” de três ensaios, ela na verdade realiza empiricamente o programa do antropólogo americano para uma etnografia do “pensamento moderno”.

No ensaio que abre o primeiro bloco, o autor, ao discutir a relação entre ciências sociais e humanidades atualmente, acaba por situar o seu objetivo hermenêutico de “compreensão da compreensão” frente às tendências mais gerais das humanidades e das ciências sociais hoje. O argumento é: as características atuais do pensamento social – o fim das grandes teorias, o embaralhamento dos rótulos escolásticos – têm que ver com uma mudança no próprio modo de se pensar o social hoje em dia, e que perpassa tanto

as humanidades quanto as ciências sociais. No momento em que a organização da vida social passa a ser concebida menos em termos de determinantes causais do que de símbolos (“signos, representações, *signifiants*, *Darstellungen*... a terminologia varia” – p. 36) prenes de significados a serem decifrados, cabe ao pensamento social reformular o seu instrumental conceitual, mas também a sua retórica analítica – por excelência pautada em analogias. Traçando um amplo panorama histórico do uso das analogias derivadas de atividades comuns às humanidades – o jogo, o drama, o texto – nas ciências sociais (inclusive na antropologia e, em particular, na *sua* antropologia), Geertz questiona se, frente a tantos instrumentos conceituais e retóricos semelhantes, cabe distinguir entre humanidades e ciências sociais.

Esta é a proposição, que o autor torna mais concreta no segundo capítulo, no qual aborda as semelhanças e diferenças entre a sua atividade e a de um crítico literário como Lionel Trilling. Independentemente das diferenças de foco – o antropólogo confronta as representações de outros grupos sociais com as suas, enquanto o crítico relaciona o significado de representações literárias com o comportamento cotidiano – o objetivo é um só. Trata-se de esboçar aquilo que Geertz conceitua como “história social da imaginação moral”, ou seja, o modo como a própria compreensão de nós e dos outros é influenciada pelo intercâmbio com as nossas formas culturais e com as interpretações que outros especialistas formulam a respeito de outras formas culturais (p. 17).

Partindo desta perspectiva, bastante inusitada para conceituar o empreendimento etnográfico e a crítica literária, Geertz justifica o questionamento epistemológico comum a ambas as disciplinas. Já que a avaliação de outros modos de vida – ou textos literários – se dá sempre a partir de “metacomentários” (p. 18 – interpretações de outros, especialistas ou não), a questão é como abarcar particularidades culturais e históricas sem que elas deixem de ser particulares. Segundo o autor, a solução metodológica é “traduzir”, ou seja, transferir sentidos “das intimidades de um tipo de vida para as metáforas de outro” (p. 75).

No terceiro capítulo, Geertz dedica-se a explicitar como esta “tradução” se efetiva na prática. Neste sentido, nada mais indicado do que partir do *Diário* de Malinowski, a fim de formular, logo de início, um argumento

contundente: “a questão que o diário introduz (...) não é uma questão ética (...) é epistemológica” (p. 86) e relativa à impossibilidade de se “entrar na pele” dos “nativos” (p. 19 – traduzido como “penetrar sob a pele dos nativos”). Levando em consideração que o antropólogo só consegue perceber as formas simbólicas que os “nativos” usam para perceberem, o autor preconiza que se busque a compreensão destas através de um pendular constante entre as categorias “nativas” e as que o antropólogo utiliza para realizar os seus objetivos científicos. Geertz ilustra esta perspectiva epistemológica recuperando brevemente as suas análises sobre as noções de pessoa em Java, Bali e no Marrocos: o constante oscilar entre a descrição de detalhes particulares e de estruturas globais, entre os pontos de vista individuais e as atitudes mais amplas que os permeiam, as partes e o todo – seguindo as premissas do círculo hermenêutico diltheyano². É nessa dinâmica que ganha sentido a noção de tradução enquanto metodologia para a antropologia e a crítica literária, já que nos aproxima de formas de expressão outras sem que elas se tornem nossas ou percam o seu caráter de “outras”.

Elucidados esses conceitos e procedimentos metodológicos básicos, o autor pode dedicar-se na segunda parte de *Conhecimento local* a “traduzir” temáticas que comumente desafiam as premissas antropológicas, seja pelo fato de parecerem “naturais” – a “mera verdade das coisas” (o senso comum) –, seja porque são encaradas como algo ocidental por excelência (a arte).

Novamente Geertz parte de exemplos etnográficos, desta vez relativos ao hermafroditismo e à bruxaria, a fim de demonstrar que até a lógica do senso comum varia de lugar para lugar, dependendo de como as pessoas lidam com o mundo que as envolve. Eis o porquê do argumento: o senso comum é um sistema cultural como a religião, a arte, e implica uma “ordem única, passível de ser descoberta empiricamente e formulada conceitualmente” (p. 140) através do inventário das formas que assume nos diferentes locais. Na seqüência, o autor reitera a tese, só que aplicada à arte. O capítulo “A arte como sistema cultural” parte também de exemplos etnográficos – a poesia marroquina, a pintura italiana do século XV –, a fim de demonstrar que a compreensão das formas artísticas depende da análise do contexto sociocultural mais amplo em que fazem sentido ao lado de outras formas simbólicas, como a religião, o senso comum, o direito, etc. Isso

implica assumir o fenômeno artístico como modo de pensar algo sobre o mundo em que se vive e em que se sente determinadas coisas e não outras. Eis o que faz Geertz clamar que “a definição de arte nunca é intra-estética” (p. 146).

Frente à contundência do argumento, é fácil imaginar que o autor neste artigo preconize a diversidade cultural em detrimento de qualquer possibilidade de generalização. Ora, como bom hermenêuta que é, Geertz nunca deixa de relacionar as partes com o todo e vice-versa. Vem daí o trecho final do texto: “a variedade da expressão artística é resultado da variedade de concepções que os seres humanos têm sobre como são e funcionam as coisas. Na realidade, são uma única variedade” (p. 181).

No sexto capítulo o antropólogo americano de novo se utiliza da “tradução” – só que para abordar antropologicamente a noção de carisma. De fato, trata-se de “restaurar a genealogia e o conteúdo político” da categoria comparando três monarquias bastante distintas: a Inglaterra protestante do século XVI, Java hindu do século XIV e o Marrocos islâmico dos séculos XVIII e XIX. O enormes intervalos temporais abarcados em cada um dos exemplos corre o risco de diluir as especificidades históricas dos diversos contextos evocados. Geertz concorda que se trata de uma “justaposição excêntrica” (p. 25), mas que lhe serve para interpretar antropologicamente o que une toda esta diversidade: o caráter simbólico da dominação política (p. 187). A figura do carismático ganha sentido a partir da relação que mantém com a simbologia que delimita os centros do poder. Equacionando a questão nesses termos, Geertz desloca a discussão sobre o carisma do plano puramente psicológico ou sociológico para o dos fenômenos culturais e, portanto, históricos que envolvem os indivíduos e nutrem as concepções de dominação e poder destes. Assim, leva a que se pense a própria política ocidental como imbuída de um simbolismo que lhe dá sentido e define até mesmo a sua natureza.

O sétimo capítulo, último da segunda parte do livro, configura um bloco com os três ensaios da terceira parte. A partir de agora o assunto é o “pensamento moderno”, que o autor aborda no intuito de avaliar a abrangência do seu modelo de análise – pautado em comparações amplas com outros tempos e espaços – para o estudo da nossa própria sociedade (p. 25). Em “Como pensamos atualmente: Por uma etnografia do pensamento moder-

no” (traduzido imprecisamente por “Como pensamos hoje: A caminho de uma etnografia do pensamento moderno”), Geertz retoma a questão de “como indivíduos de uma cultura são capazes de penetrar o pensamento de indivíduos que pertencem a outra” (p. 223), a fim de esboçar as bases de uma “etnografia do pensamento” concentrada não em inventariar as diferenças, e sim em tomá-las como parâmetros elucidativos para a compreensão antropológica desta mesma diversidade – sobretudo no que diz respeito ao plural “pensamento moderno”. Para tanto, é fundamental conceber o pensamento como “*choses sociales*” (p. 228) passível de interpretação – portanto, como objeto que engloba o próprio antropólogo que o estuda: “agora somos todos nativos”³. Neste sentido, as várias áreas de conhecimento são “modos de estar no mundo” que, pautados em formas simbólicas próprias dialogam com este mesmo mundo. E eis que nos vemos lançados de volta à argumentação já comum a outros capítulos do livro: o conhecimento precisa ser contextualizado. Fazer “etnografia do pensamento” é compreender o contexto no qual fazem sentido os “modos de estar” incorporados nas diversas disciplinas acadêmicas.

Com base nessas considerações de cunho teórico-metodológico, Geertz pode propor-se, no último capítulo do livro, a pôr em prática o seu “programa” de “considerar pensamentos como *choses sociales*” (p. 28). No caso, relaciona uma determinada disciplina da “vida da mente”, o direito, com o mundo no qual a sua lógica faz sentido. Isso implica debruçar-se sobre a clássica temática da relação entre fato e lei, entre o *ser* e o *dever-ser*, e que é comum também a outras áreas do conhecimento. O autor parte desta equação para primeiramente demonstrar que o direito é uma maneira de imaginar o mundo em meio a outras, como a arte, o senso comum etc. Só que aqui se trata de uma representação normativa, pautada numa determinada maneira de imaginar como *devam ser* as coisas (a lei) e como elas *são* (o fato), desenvolvendo um “sentido de justiça” (p. 260) que é sempre específico, “local”, em dependência de como se relacionam fato e lei nos diferentes contextos culturais.

Formular a questão nesses termos permite a Geertz aplicar novamente a sua metodologia de “tradução cultural”. No caso, compara a relação fato/lei no contexto anglo-americano com o modo como aparece em outras tradições (a islâmica, a índica e a malaio-indonésia). Eis o que leva o autor a

concluir que, tal como a ciência, a religião, a arte e a antropologia, o direito também é um “conhecimento local”, a ser analisado e até pensado – seja por juristas, seja por antropólogos – a partir do modo como se relaciona com a vida social que ele constrói. E isso sobretudo num contexto como o atual, em que culturas e sentidos de justiça vários convivem lado a lado, configurando o que Geertz chama de “pluralismo jurídico” (p. 331).

A segurança com que Geertz aplica às mais variadas temáticas o instrumental conceitual elaborado na primeira parte do livro atesta que, no momento da publicação dos ensaios, a sua antropologia interpretativa é mais do que uma “linha de pensamento”. E isso por mais que o autor fale do “caráter experimental do empreendimento”. Trata-se, a meu ver, de um modelo sólido de análise antropológica pautado naquilo que o antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira, parodiando Paul Ricoeur, chama de “enxerto (*la greffe*) hermenêutico na Antropologia”⁴.

Precisamente pela grandiosidade e complexidade da obra enfim traduzida, faz-se a meu ver necessário apontar para alguns deslizos de tradução na edição brasileira, dados possivelmente pela ausência de revisão técnica. Por um lado, deturpam-se certos vocábulos da língua inglesa: “velho oeste” se transforma em “oeste selvagem” (p. 98), “Instituto de Estudos Avançados” vira “Instituto de Estudos Superiores” (p. 238), “senso comum” às vezes se confunde com “bom senso” (capítulo 4). Além disso, a menção aos dados biográficos de Geertz na orelha do livro é equivocada: no momento da publicação, o autor é, na verdade, professor de Ciências Sociais da *cátedra* Harold F. Linder no Instituto de Estudos Avançados de Princeton, e não *o próprio* “Harold Linder, professor de Ciências Sociais no Institute for Advanced Study [o certo seria “Studies”], Princeton, New Jersey”.

Por outro lado, fica a meu ver difícil às vezes distinguir noções básicas do léxico antropológico. Por exemplo, “noção de pessoa” é traduzida como “conceito de personalidade” (capítulo 3); os azande transformam-se em “azandianos” que vivem em “Azande” (capítulo 4); “signo” aparece como “sinal” e “significante”, como “indicador” (especialmente capítulo 5). Além disso, há equívocos quanto a categorias básicas do próprio modelo teórico geertziano. No caso, cabe mencionar, entre outras, imprecisões no título (*O saber local*), mas também na frase que sintetiza o tema dos oito ensaios

(“entender como ‘*entendemos entendimentos*’ diferentes do nosso” – p. 12). A noção de “understanding”, do original inglês, pode ser traduzida para o português tanto como “entendimento” (uma alusão à tradição racionalista kantiana e, posteriormente, diltheyana voltada para a formulação de explicações objetivas) quanto como “compreensão” (termo que se refere à hermenêutica heideggeriana e gadameriana, mais preocupada com a questão da subjetividade). Ora, em seu livro Geertz aborda as bases epistemológicas e metodológicas de uma antropologia que, pautada precisamente na hermenêutica gadameriana e ricoeuriana, preconiza que o *conhecimento* (e não o vago e pouco sistematizado “saber”) se construa a partir da *compreensão* (e não do “entendimento”) de significados localizados, próprios dos contextos culturais em que são produzidos.

Menos do que detalhar aqui todos os equívocos de tradução presentes no texto, cabe apenas alertar para esta dificuldade, a fim de que ela seja contornada na próxima edição brasileira de *Local Knowledge*. Assim será possível aproximar-se mais ainda da noção de tradução que Geertz preconiza ao longo de todo o livro: “a captura dos (...) pontos de vista [do autor] em ‘nosso’ vocabulário” (p 20)...

Notas

- 1 *A interpretação das culturas*, lançado nos Estados Unidos em 1973, teve a sua primeira edição brasileira em 1978. Só que dos quinze ensaios escritos entre fins da década de 1950 e início dos anos 70, apenas nove figuram na edição da editora Guanabara Koogan.
- 2 O filósofo alemão Wilhelm Dilthey forneceu no século XIX substantiva contribuição à filosofia hermenêutica, ao pregar, através da imagem do “círculo hermenêutico”, que o significado do todo se dá com base nos elementos que o compõem, mas que, ao mesmo tempo, só se compreende cada uma das partes tomando como referência o todo. Ver W. Dilthey, “The Development of Hermeneutics”, in H.P. Rickman (org.), *Dilthey: Selected Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976, pp. 247-63.
- 3 Ver Roberto Cardoso de Oliveira, “Tempo e tradição: Interpretando a antropologia”, in Roberto Cardoso de Oliveira, *Sobre o pensamento antropológico*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1988, p. 13-48, esp. p. 20-1.
- 4 Ver Roberto Cardoso de Oliveira, “A categoria de (des)ordem e a pós-modernidade da Antropologia”, in Roberto Cardoso de Oliveira, *op. cit.*, p. 102.

Raymond Firth. *Nós, os Tikopias. Um estudo sociológico do parentesco na Polinésia primitiva.* Prefácio de Bronislaw Malinowski. Apresentação de Marcos Lanna. Edusp, São Paulo, 1998, 756 pp.

Renato Sztutman

Mestrando do Departamento de Antropologia – USP

Em 1998, Raymond Firth, aos 97 anos, comemora 70 anos de sua primeira viagem à terra dos Tikopia, na Polinésia. Desta primeira ida à campo, Firth pôde conceber sua primeira grande obra, *Nós, os Tikopia*, publicada em 1936 e que acaba de ganhar uma versão traduzida para o português. Trata-se de uma monografia de fôlego – nada menos que 756 páginas – sobre essa população do Pacífico, arquitetada a partir de um modelo clássico, muito próprio da escola funcionalista britânica. Com a tradução de *Nós, os Tikopia*, o leitor ganha mais que uma etnografia exaustiva, encontrando um estilo literário engenhoso, aliado a formulações teóricas criativas passíveis de uma leitura atual.

Firth formou-se em Economia em Auckland, Nova Zelândia, seu país natal. Descobriu a Etnologia na London School of Economics, sob a orientação de Bronislaw Malinowski (quem aliás assina o prefácio desse livro). Depois de defender uma tese sobre a economia primitiva dos Maori, baseada em documentos escritos, partiu às ilhas Salomão para encontrar os Tikopia, sobre os quais publicaria sete livros e, sobretudo, com quem estreitaria um vínculo perpassando muitas décadas. Firth se refere a *Nós, os Tikopia* como apenas uma monografia inicial sobre aquela sociedade primitiva, optando por um dos temas que mais intrigava os antropólogos daquela primeira metade de século: o parentesco. (Temas como religião, economia e mudança cultural seriam, à sua parte, reservados para as publicações posteriores, em que dá continuidade às investigações antropológicas entre os mesmos nativos.)

No posfácio da edição brasileira, Firth narra a surpresa em voltar aos Tikopia em 1966 (então sua terceira viagem), depois de quatorze anos sem encontrá-los. Em vez da imagem edênica dos “povos seminus”, isolados

em uma ilha da Polinésia, oferecida ao leitor logo nas primeiras páginas de *Nós, os Tikopia*, ele se deparava com um contexto de contato avançado com o “mundo dos brancos”, caracterizado, entre outras coisas, pela instalação da Igreja Anglicana. Todavia, Firth se mostra apto a lidar com essa realidade transformacional, jamais corroborando com a hipótese da aculturação. “Não obstante, ainda continuam a ser assertivamente Tikopia” (:740). O que começou como decepção, terminava com uma segurança: a de que, apesar das forças exógenas, as relações de parentesco se mantinham, prevalecendo ao contato, apontando a vitalidade da organização social tradicional.

Antes de mergulhar no estudo do parentesco, núcleo duro da sociedade em questão, Firth apresenta os Tikopia ao leitor em termos entusiastas. “Como um gourmet caminhando em volta de um banquete servido à mesa, saboreia antecipadamente a qualidade daquilo que irá apreciar inteiramente mais tarde” (: 24). Assim é possível descrever os três primeiros capítulos do livro: um aperitivo para o banquete etnográfico que espera o leitor. No entanto, este aperitivo revela questões bastante caras ao projeto antropológico que se verificaria nas décadas posteriores. Trata-se de uma discussão bem apurada sobre a “postura” do antropólogo em campo, apontando questões metodológicas importantes. Diferente de um manual da observação participante, tendo em vista uma neutralidade inalienável, tal como traçado na “Introdução” dos *Argonautas do Pacífico Ocidental*, de Malinowski, aqui Firth atenta à impossibilidade de falar de uma determinada sociedade sem previamente se situar, explicitando sua inserção em tal cenário. É então que o primeiro capítulo lhe serve para expor todo o fascínio em relação àqueles nativos, “saudáveis e vigorosos” (: 26). A observação participante como método emprestado de Malinowski vem à tona. Mais uma vez, é preciso viver como os nativos, estabelecer laços com eles, sem perder de vista, é claro, o vigor científico. E Firth parece manter-se fiel a esse projeto; esclarece de antemão sua posição para poder falar, sem recuos ou ressentimentos, da vida social nativa tal como seus olhos a conceberam.

Os dois capítulos seguintes oferecem ao leitor aquelas informações básicas que toda monografia tradicional deve conter, mesmo que depois vá abandonar. Trata-se da contextualização histórica e geográfica, seguida de uma descrição da “vida na aldeia”, acentuando alguns pontos da relação com

o meio ambiente e alguns aspectos da constituição dos assentamentos locais. Feito este mapeamento e esta introdução à sociedade Tikopia de maneira mais literária e subjetiva, adentramos a etnografia propriamente dita, em que a descrição minuciosa e rigorosa toma lugar. Firth se debruça sobre a questão do parentesco nas páginas seguintes (capítulos 4 a 9), para depois se ater a questões mais gerais quanto à organização social (capítulos 10 a 12) e, por fim, se remeter aos mecanismos de conformação do indivíduo à sociedade por meio dos rituais de iniciação e casamentos, tema aliás presente em todo o livro.

O parentesco, fenômeno de “reinterpretação em termos sociais dos fatos da procriação e da união social regularizada” (: 521), anunciado como tema principal no início do livro e considerado como “nexo basal” da sociedade Tikopia na conclusão, é a matéria do “miolo”, na tentativa de visualizar uma imagem genérica da organização social Tikopia. O parentesco é, para Firth, aquilo que constitui os “canais de comunicação” dessa sociedade, uma “moldura para a cooperação econômica e social e fator de estabilidade” (: 523).

É preciso situar as definições em *Nós, os Tikopia* sobre o parentesco como anterior ao modelo africano e à teoria da descendência, então consolidada com a publicação do *African systems of kinship and marriage*, de 1950, organizado por Radcliffe-Brown. A “descendência”, tal como visualizada na África – conceito-chave para entender a Antropologia Social britânica nos anos 40 e 50 – não rende neste momento discussões mais férteis. É possível argumentar que a discussão de Firth não tem em vista modelos regionais (o complexo Polinésio) ou conceituais mais amplos. Trata-se de uma obra pioneira que, à la Malinowski, tenta extrair da observação empírica questões passíveis de serem tratadas pela disciplina. Isso não quer dizer que Firth desenvolva um debate intelectual desatrelado de seus interlocutores. Pelo contrário, debates caros à Antropologia, tais como os empreendidos por Morgan e Kroeber, na tentativa de discutir as relações entre terminologia e sistema de atitudes, ou os de Rivers quanto à aproximação de regras matrimoniais, são levados em conta. No entanto, não parecem oferecer à análise de Firth paradigmas propriamente ditos, mas ferramentas para a construção de um quadro etnográfico específico calcado na experiência Tikopia.

Segundo Firth, a unidade de parentesco entre os Tikopia não é a linhagem (como entre muitos povos africanos), mas a “casa” (*paito*), um agrupamento de várias famílias nucleares, cujo pertencimento se dá por meio de um ancestral masculino. (Por “casa” não se entende uma unidade residencial propriamente dita, uma vez que os membros podem estar espalhados por várias aldeias.) A relação entre as “casas” se estabelece de maneira hierárquica, uma vez que a riqueza diferencial de cada *paito* se dá pelos dados tradicionais relativos à posse da terra. Um conjunto de casas conforma um “clã”. Este se define pela cooperação econômica e social entre as “casas” e designa uma unidade política e religiosa, baseada no poder de jurisdição dos chefes e na filiação a um totem ancestral. É importante salientar que os fatores usuais de delimitação de um clã são a exogamia e o totemismo.

Interessa notar o rendimento da noção de “casa” que o autor nos apresenta, e, que tem sido trazida ao debate pela Antropologia contemporânea a partir de certas conferências que Claude Lévi-Strauss proferiu a respeito de sociedades de descendência cognática. Neste sentido, as “casas” retratadas por Raymond Firth podem ser compreendidas como sujeitos de direitos e deveres, como quer Lévi-Strauss. Estudos de Etnologia indígena atuais, como os de Vanessa Lea entre os Mebengokre (Kayapó), vêm trazendo à baila uma noção de “casa”, de maneira a perceber como se dá a transmissão de prerrogativas rituais, bens materiais e imateriais em sociedades carentes de corporações rígidas, tal como vislumbradas pelo modelo teórico da Antropologia até os anos 70.

Seria precipitado tecer aqui correspondências entre a discussão de Firth e o que está se debatendo atualmente na Antropologia. No entanto, cabe apontar que, antes da formulação dos grandes modelos explicativos (o da descendência e o da aliança) sobre organização social e parentesco em sociedades pensadas como primitivas – as “duas teorias da Antropologia Social”, como se refere Louis Dumont –, Firth elaborava questões importantes que a Antropologia das últimas três décadas iria reencontrar, atestada a insuficiência dos modelos na análise de novos dados locais (penso aqui sobretudo no caso sul-americano, tal como apresentado por autores como Anthony Seeger e David Maybury-Lewis). Assim, a noção de “casa”, esboçada em *Nós, os Tikopia*, se não resolve problemas teóricos de imedia-

to, ao menos indica pistas para novos estudos sobre parentesco em sociedades que não parecem se adequar aos grandes modelos explicativos.

Para Lévi-Strauss, a Polinésia é um cenário privilegiado para as manifestações das “sociedades por casas”. Para ele, é questionável que essas sociedades possuam um sistema de descendência realmente unilinear (entre os Tikopia, por exemplo, Firth identificou um tipo agnático de descendência). Mais importante, então, seria o desejo de partilhar um mesmo local de residência. Ou seja, mais importante que a regra de descendência seriam as conformações contextuais verificadas na constituição das “casas”. Segundo Lévi-Strauss, é necessário entrever a transformação inerente à estrutura, de modo a apreender as estratégias individuais que “deixam transparecer formas” (: 24). De maneira injusta, as reflexões de Lévi-Strauss a respeito da organização social na Polinésia não incluem a discussão de Raymond Firth em *Nós, os Tikopia*. Todavia, apesar dos pressupostos teóricos divergentes, as conclusões de Lévi-Strauss e Firth apontam direções bastante semelhantes no que diz respeito à problematização da fronteira entre estrutura e estratégia; ponto que, se a obra de Lévi-Strauss não se empenhou em desenvolver, a obra de Firth ao menos procurou trabalhar de maneira mais atenta.

A importância das “casas” na sociedade Tikopia diz respeito não apenas a um problema de descendência, mas também a um problema de aliança. Entre os Tikopia, verifica-se a ausência de uma regra prescrita de casamento (ver capítulo 9). Diferentemente dos Tonga, não há preferência de casamentos com primos cruzados, bem pelo contrário, há uma restrição bilateral aos primos. Ou seja, se algo é prescrito entre os Tikopia é o fato de que eles se casem com parentes distantes por “sangue” e por “residência”. É importante notar que no caso dos Tikopia a residência acaba por englobar a consangüinidade.

Temos aqui, permitam-me mais um paralelo com a produção atual, um quadro inverso àquele traçado por Peter Rivière, em *Individual and society in Guiana*, a respeito das sociedades da região das Guianas, Amazônia Oriental. Se lá opera por um mecanismo de conversão dos afins próximos em consangüíneos, entre os Tikopia, são os consangüíneos remotos que são convertidos em afins próximos. Se nas Guianas, mascara-se a diferença em nome da consangüinidade, entre os Tikopia, recusa-se, nas relações matri-

moniais, qualquer tipo de proximidade biológica: o consangüíneo deve ser transformado em afim para que haja relação. Em um caso, a regra é casar perto, no outro, é casar longe, casar necessariamente fora da casa. Isso indica que, para os Tikopia, o fato da co-residência define a proibição de casamento e aponta para um critério de exogamia. A proibição do casamento entre parentes próximos é o que para Firth assegura o “funcionamento harmonioso” das relações sociais. Este mesmo “funcionamento harmonioso” é alcançado de maneira oposta pelos povos guianeses, como constata Rivière, por meio da endogamia de assentamento (*settlement*) e pela formação de uma comunidade de próximos que se definem como consangüíneos.

O que se destaca no quadro Tikopia construído por Firth é a questão da localidade como condicionante importante do parentesco. Os Tikopia apresentam uma certa fluidez no uso de termos de parentesco, dada a ênfase nas atitudes informais. Desta maneira, uma análise da organização social entre essa população deve levar em conta condicionantes que não apenas aqueles fixados em regras prescritas, mas que tenham como base a manipulação individual dessas mesmas regras. Em outras palavras, o que propõe Raymond Firth é que se redirecione o olhar às ações individuais. Trata-se de apreender as distinções reconhecidas pelos próprios nativos e incorporadas à sua terminologia. “A estrutura do parentesco, considerada empiricamente, é o conjunto de itens de comportamento individual que têm continuidade na vida social que são repetidos continuamente na existência da mesma pessoa e através das gerações” (:141).

Firth desenvolve aqui uma crítica à equação sistema de terminologia e sistema de atitudes, visando buscar “outras” atitudes, aquelas que não são prescritas e que revelam um mundo de carne e sangue, em que os indivíduos têm participação. Em uma sociedade patrilinear e patrilocal como a Tikopia, é necessário entrever a importância das atitudes para com os parentes maternos, que indicam um dado complementar, um tipo de relação baseado na não-obrigatoriedade e na espontaneidade (ver capítulo 7). Entre os Tikopia, mais importante que o comportamento formal para com os parentes, decorrente de regras prescritas pela terminologia, é o comportamento informal.

O tema das escolhas individuais é esboçado em *Nós, os Tikopia*, revelando uma complementaridade entre psiquismo e estrutura social. A ausên-

cia de regras prescritivas de casamento (conformando aquilo que chamaríamos de “estruturas complexas”) e a verificação de uma prática de casamento por captura de mulheres (ver capítulo 15) implicam, em Firth, a necessidade de pensar na noção de estratégia em contraposição à de estrutura. Segundo sua aceção, a organização social se distingue da estrutura social à medida que se funda nas escolhas individuais.

Ao pensar a paisagem cambiante na Polinésia tratada por Firth, recordamo-nos das constatações posteriores realizadas por Marshall Sahlins em *Ilhas de história*. Estaria contido já neste primeiro Firth um esforço de pensar a inter-relação entre estrutura e práxis, atentando ao fato de que para muitas sociedades o caráter “performativo” sobrepõe-se ao “prescritivo”. Em outras palavras, em uma sociedade polinésia como a Tikopia, a ênfase na estratégia, em termos de reelaboração das categorias na prática, esclarece mais que a consideração da regra. O individualismo em Firth é justamente o lugar dessa possibilidade de manipulação, um contraponto à estrutura.

No entanto, por opor indivíduo e sociedade, estratégia e estrutura, afirmando uma oposição tipicamente britânica, Firth se afasta da tradição mausiana e também da discussão posterior de Sahlins. Para Firth, a tensão entre indivíduo e sociedade é constantemente repostada, dando origem a um embate. Um exemplo disso são os rituais de iniciação (ver capítulo 13) e as práticas de casamento (ver capítulo 15). O indivíduo Tikopia, ao mesmo tempo que constrói a sociedade, é moldado por ela, que lhe impõe disciplina e normas de conduta.

Firth conclui *Nós, os Tikopia* na esperança de ter conduzido o leitor em uma viagem quase completa ao mundo daqueles nativos. Subjaz ao seu percurso um projeto “holista” no que se refere à sua posição em relação aos fatos. Trata-se de cravar um ponto de vista panorâmico – privilegiado – para o antropólogo, o que revela o sabor clássico desta monografia. Quanto à abordagem dos fatos observados, o “holismo” é abandonado em função de uma aproximação mais individualista, resultando no que Marcos Lanna define, na apresentação, como método “funcional-individualista”.

Ao concluir a leitura de *Nós, os Tikopia*, o leitor contemporâneo se vê diante de questões deixadas em aberto. Muitas delas são reconhecidas em trabalhos mais recentes, como os de Sahlins e Lévi-Strauss suscitados acima. Outras, por sua vez, instigam novas pesquisas, seja na Polinésia, na

América do Sul indígena ou mesmo nas sociedades ditas complexas. Por seu estilo literário magistral, *Nós, os Tikopia* deixa a impressão de que uma monografia ainda é capaz de propiciar uma incursão em um mundo compacto, “de carne e sangue”, como argumentaria Malinowski.

Em um tempo em que a Etnografia é sacrificada em nome do ressentimento do etnógrafo diante de sua impotência em relação ao todo e à verdade, ler o clássico de Raymond Firth tende a ser confortante. De um lado, porque encontramos nele um questionamento quanto ao lugar do antropólogo, o que faz de sua monografia não um tratado indiscutível, mas o produto de um autor, localizado e ciente dos limites de sua empreitada. De outro, reencontramo-nos com o projeto de uma metodologia “tão objetiva e desapaixonada quanto possível” (: 526), que, ainda que possa soar *démodé* nos dias de hoje, era o que legitimava o distanciamento necessário para “explicar” os fenômenos observados a partir de um arsenal conceitual acadêmico. Fica então a impressão de que o modelo clássico da Etnografia ainda não se perdeu: faz sentido e estimula em muito os nossos pensamentos.

Ronald Raminelli. *Imagens da colonização. A representação do índio de Caminha a Vieira.* São Paulo/Rio de Janeiro, Edusp/Fapesp/Jorge Zahar, 1996, 186 pp..

Alessandra El Far
Doutoranda do Departamento de Antropologia – USP

Comentava Michel de Montaigne em “Dos canibais”, publicado no ano de 1580: “Tantos personagens eminentes se enganaram acerca desse descobrimento que não saberei dizer se o futuro nos reserva outros de igual importância”¹. Não é difícil perceber que o ensaísta francês estava se referindo, neste pequeno trecho, à descoberta do Novo Mundo. Afinal, tratava-se da aparição de terras inéditas carregadas de uma realidade completamente diversa da experiência européia. No entanto, para além do evento, o autor aponta aqui algo de importância similar, ou seja, o fato desse ocorrido ter fermentado uma intensa e abrangente discussão filosófica e teológica ao longo de inúmeras décadas. Apesar de Montaigne estar escrevendo no final do século XVI, estas especulações, acerca da América e seus habitantes, atravessaram todo o XVII, permanecendo ainda latentes no Iluminismo.

Dos poucos trabalhos feitos no Brasil referentes à Colônia, e em específico sobre o impacto de duas culturas tão díspares e suas conseqüências nos debates intelectuais em voga na época, certamente podemos fazer menção ao livro de Ronald Raminelli. Em *Imagens da colonização*, resultado de sua tese de doutoramento em história, o autor escolhe como tema de análise um flanco pouco explorado pelos historiadores e antropólogos: a polissemia da representação do índio no imaginário europeu, tendo sempre em vista o contexto das relações coloniais.

Para tal empreitada, Raminelli levantou um rico material de pesquisa em bibliotecas e arquivos, no Brasil e no exterior, que não só perpassou as cartas jesuíticas e os tratados filosóficos, como também recuperou uma vasta iconografia produzida no período. E foi exatamente diante do confronto entre esses dois tipos de fonte, ou seja, entre texto e imagem, que o autor percebeu uma chave original de interpretação. Ao invés dessas imagens terem

por referência os escritos dos europeus que aqui estiveram, elas dialogavam com muitos dos estereótipos que perambulavam pelo imaginário do Velho Mundo. Nos desenhos de época, os nativos perdiam suas especificidades para assumir o aspecto de bruxos, feiticeiros, demônios e homens selvagens. Esse processo, na visão do historiador, além de reforçar os projetos coloniais, assinalava a dificuldade dos conquistadores em compreender uma nova realidade cultural.

O autor inicia o livro dissecando alguns dos princípios teológicos que procuravam dar aos ameríndios e aos europeus a mesma origem, com a intenção de mostrar que apesar das evidentes diferenças presentes na língua, na cor da pele e nos costumes, os “novos habitantes” possuíam a mesma disposição para receber os ensinamentos divinos e a salvação. Ignorando qualquer relato nativo sobre a gênese no território americano, o padre Simão de Vasconcelos, por exemplo, segundo o relato de Raminelli, chegou a conceber que os índios provinham de uma ilha chamada Atlante, localizada no mar Mediterrâneo, de extensão gigantesca, maior do que a Ásia ou a África, a qual havia sido inundada pelas águas do oceano. Em meio a falas engenhosas, teólogos, como Yves d’Evreux e Manoel da Nóbrega, cada um a sua maneira, demonstravam a possibilidade de livrar o gentio da degeneração e convertê-lo ao cristianismo, seguindo os preceitos, é claro, da verdadeira religião.

Para visualizar a diversidade de visões acerca do novo continente e seus habitantes, o livro avança através do pensamento de padres e filósofos até o século XVIII. Passando pelas obras de Antônio Vieira, Montaigne, Jean de Léry, De Pauw, Buffon, dentre outros – que caracterizaram o índio americano ora como o bom ou mau selvagem, ora como um ser passível ou não de salvação ante os elevados pressupostos da civilização européia –, Raminelli sublinha que, de uma forma ou de outra, os índios foram assimilados sob o mito do homem bárbaro, e sob o crivo da tutela e da colonização.

O segundo capítulo detêm-se na análise da ampla utilização do termo bárbaro por aqueles que retrataram as terras americanas. Se o conceito aristotélico serviu, na Antigüidade, para denominar todos aqueles que não pertenciam à civilização grega, com o objetivo de destacar a superioridade do povo grego; no século XVI, ao sabor das novas conjunturas, o vocábulo ganhou outros significados e colorações. Usando a noção de “pseudome-

tamorfose”, cunhada por Erwin Panofsky, Raminelli busca evidenciar as transformações que o barbarismo de Aristóteles sofreu ao ser deslocado de seu contexto original e utilizado no âmbito colonial da era moderna. Aqui essa palavra impregnou as representações sobre os ameríndios fundamentando a conquista e a necessidade de intervenção.

Depois de observar inúmeras imagens pictóricas produzidas entre os séculos XVI e XVII, que abarcam pintores portugueses, franceses e holandeses, o autor comprova que, ao contrário do que se esperava, esses desenhos não tiveram por inspiração ou fonte de pesquisa os textos daqueles que aqui estiveram mas, sim, foram baseados em alegorias divulgadas pelas iconografias européias. Talvez o desinteresse dos editores de Portugal em publicar as cartas e relatos dos jesuítas explique em parte o descompasso entre o conhecimento empírico produzido textualmente por aqueles que viram o Novo Mundo com seus próprios olhos e as cartografias, gravuras, mapas e pinturas daqueles que permaneciam distantes da realidade americana. Entretanto, como enfatiza o autor, mais interessante do que buscar as razões desse hiato existente entre texto e imagem, seria investigar a maneira pela qual esses estereótipos foram difundidos no interior da produção pictórica européia.

Após discorrer sobre alguns quadros que escolheram como tema a violência dos nativos, o martírio dos padres que trabalharam na catequização, os aspectos primitivos dos combates, a ausência de roupas e pudor, as técnicas primitivas de agricultura, todos frisando os costumes do homem selvagem, o autor irá estender-se nas imagens que focalizaram o canibalismo, para melhor elucidar como a barbárie ilustrada nessa iconografia estava imersa nos clichês do período.

O ritual antropofágico, enredo central do próximo capítulo, apesar de ser decorrente pelos documentos quinhentistas e seiscentistas, que sublinhavam a predominância masculina no comando da guerra e da vingança, foi retratado nas gravuras e telas européias com o sexo feminino como principal protagonista. Ao descrever um quadro de Theodor De Bry, o historiador salienta a excitação das índias desenhadas que mordem suas próprias mãos e braços em sinal de ansiedade. Numa outra tela, também de De Bry, comenta em mais detalhes o autor: “Um moquém assando braços, pernas e costelas ocupa o centro da gravura; ao redor, há índios comendo o repasto

canibal. De um lado, há mulheres, duas delas saciam a vingança com membros: um braço e uma perna. A primeira mulher possui corpo escultural, seios firmes, alguns ornamentos e devora um braço sem perder os gestos de coquette; as velhas, em contrapartida, com rugas na testa, seios caídos, cabelos desalinhados e ralos, lambem os dedos e sorvem a gordura do morto” (p:96).

A divergência com as fontes escritas levaram Raminelli a perceber que a figura estereotipada da mulher nesses rituais foi construída sob o crivo da misoginia européia. Numa época de farta publicação contra as mulheres, de caça às bruxas, de perseguição às feiticeiras e às assembléias do sabá, as índias, na visão dos artistas, assumiam características de agentes demoníacas aliadas ao vício, aos malefícios, à perversão, ao apocalipse e aos desmandos de Satã. Quer dizer, as cenas canibais foram pinceladas em meio aos dilemas europeus latentes nos séculos XVI e XVII, resultando, dessa maneira, uma série de imagens que destoavam do cenário local.

No capítulo quarto, o autor irá aprofundar algumas dimensões desse imaginário demoníaco existente na Europa e o modo pelo qual seus preceitos foram determinantes na constituição dos desenhos que descreviam o novo continente. A idéia de uma América infernal, povoada por seres fantásticos, suscetíveis às seduções do Mal, fadados aos tormentos provocados pelos espíritos malignos, era recorrente nas gravuras de época. Peixes voadores, quadrúpedes com feições humanas, diabos com chifres, pés de ave e asas de vampiro, entes alados, em resumo, um verdadeiro bestiário medieval, foram derrotados pelo cristianismo no Velho Mundo e, por esta razão, teriam voado em grande quantidade para as terras do além-mar. Em face a esta balbúrdia, somente a sabedoria divina seria capaz de salvar as comunidades indígenas do jugo tirânico do demo.

A similitude dos sabás com os festins satânicos em solo americano não só comprovavam a demonização dos índios, mas também reafirmava a necessidade da salvação, catequese e da conquista que, nesse sentido, deixavam de ser apenas um jogo entre contrários, o bem e o mal, para assumir características políticas. Os infortúnios da colonização receberiam, portanto, um empreendimento racional e imprescindível.

Por fim, Ronald Raminelli debate a pequena disseminação da figura do índio no renascimento português. Os relatos do Novo Mundo não só pas-

saram despercebidos pelos editores do período, como pouco acrescentaram às discussões filosóficas e teológicas. Na perspectiva do autor, os pensadores lusitanos encontravam-se presos a pesquisas esclerosadas, há muito ultrapassadas pelos trabalhos dos demais intelectuais europeus. Os costumes exóticos ganharam uma abordagem superficial, tornando-se valiosos quando se referiam a algo que pudesse garantir o sucesso da colonização.

Para ilustrar tal fenômeno, Raminelli avança na discussão e compara o menosprezo ao ameríndio, um povo sem “lei, nem rei, nem fé”, com o fascínio português pelos impérios da China e do Japão. Enquanto as editoras de Lisboa lançavam periodicamente volumes que dissertavam sobre as aventuras de viajantes pelos mares do extremo oriente e o elevado desenvolvimento destas populações, as brochuras acerca dos índios da América recebiam uma atenção bem menor.

Tendo sempre em vista os debates filosóficos e o contexto europeu da época, Ronald Raminelli perpassa todo livro delimitando a fabricação da imagem do índio americano sob o cenário da colonização com a intenção de ressaltar a dificuldade dos conquistadores do Novo Mundo em perceber as especificidades de uma outra cultura. As imagens aqui relatadas e analisadas demonstram que a percepção sobre os nativos não foi organizada tendo em vista as peculiaridades da vida local, mas sim a partir dos impasses em voga na Europa seiscentista.

Apesar do autor trabalhar com temas caros à Antropologia, como a figura do índio, a questão da alteridade, do contato entre culturas e da representação, o diálogo interdisciplinar é estreito, pois tanto a Antropologia quanto a História parecerem aqui penetrar com dificuldades em fronteiras alheias. Isto porque se, por um lado, Raminelli tece sua crítica aos etnólogos dos povos tupinambá, tais como Florestan Fernandes e Eduardo Viveiros de Castro, que, segundo ele, cristalizaram os eventos num eixo anacrônico por não levarem em conta as conjunturas da época; por outro, depois de traçar os enlevos dessa produção iconográfica europeia que escolhe como tema o Novo Mundo, o autor se exime de uma análise sobre a dinâmica do contato cultural e suas ressonâncias em ambas as sociedades que, igual ao cenário político e ideológico da colonização, constituíram o pano de fundo dessa problemática.

Somente nas últimas páginas do livro, Raminelli evoca Marshall Sahlins e o debate sobre as transformações culturais através do contato, para afirmar que suas fontes não permitiriam uma maior aproximação com os embates antropológicos. Com isso, seu trabalho circunscreve essa produção no interior dos dilemas europeu do século XVI e XVII, sem arriscar, por exemplo, uma possível discussão sobre a maneira pela qual essa confecção de imagens foi também redimensionada pela cosmologia ameríndia.

Além de ser um livro muito bem escrito, *Imagens da colonização* deve ser considerado um trabalho de referência sobre a América portuguesa. Sua pesquisa abrangente em arquivos e bibliotecas possibilitou um fértil confronto entre texto e imagem, permitindo a análise não apenas das vicissitudes coloniais mas, principalmente, da incapacidade dos europeus em perceber e compreender a diversidade cultural dos povos do além-mar. Enfim, mesmo dominando uma vasta área territorial e seus habitantes, os conquistadores do século XVI demonstraram seu desinteresse em conhecer o outro. Ao se colocar no papel do colonizador europeu, Montaigne – para voltar mais uma vez ao ensaísta francês que se caracterizou como uma das poucas falas críticas do período – afirmou de modo irônico: “Tudo abraçamos, mas não apertamos senão o vento”².

Notas

- 1 Michel de Montaigne. “Dos canibais” in *Ensaaios*, São Paulo, Abril Cultural, coleção Os Pensadores, 1972:104.
- 2 Idem.

Evaldo Cabral de Mello. *Rubro Veio – o imaginário da restauração pernambucana*. 2a. ed., Rio de Janeiro, Topbooks, 1997, 47

Stélio Marras

Mestrando do Departamento de Antropologia – USP

“Não ando longe de pensar que, nas nossas sociedades, a História substitui a Mitologia e desempenha a mesma função, já que para as sociedades sem escrita e sem arquivos a Mitologia tem por finalidade assegurar, com um alto grau de certeza – a certeza completa é obviamente impossível –, que o futuro permanecerá fiel ao presente e ao passado.” (Claude Lévi-Strauss)¹

Evaldo Cabral de Mello empreende esforço admirável para apresentar ao leitor o debate e as críticas que se foram seguindo ao longo dos decênios e séculos em torno das obras da crônica e da historiografia pernambucanas, estas que estão na base do imaginário nativista que as manipula, recorta, obscurece, enfatiza ao sabor dos tempos, à urgência que o tempo reclamava. Destarte, o autor investe-se do juízo de historiador assinalando a série de interpretações enviesadas da apropriação nativista da história.

O fato é que uma coisa apenas se realiza supondo-se a outra – ele não identificaria os meandros da decupagem nativista se não dominasse, de antemão, a matéria-bruta (digamos assim) do conhecimento de causa. Exatamente por isso afirma que as “entrelinhas (...) resultam tão ou mais eloqüentes que as linhas; o não-dito tanto ou mais que o dito” (:113). *Rubro Veio* dedica-se justamente à análise da apropriação da história pernambucana ao tempo em que, assim o revelando, revelará o negativo da imagem – esta última fase despende de uma química muito própria, que é a química do historiador. O ponto é que Evaldo Cabral de Mello quer surpreender o imaginário da restauração pernambucana acompanhando-o *pari passu* na diacronia. Esse trabalho que enreda a microscopia da minúcia historiográfica à macroscopia que identifica – sempre a partir do primeiro material – os

elementos repetitivos; esse trabalho, caros colegas de profissão, deveria nortear-nos a todos.

Foram as crônicas luso-brasileiras que “versaram as guerras holandesas” as que serviram de fonte para a historiografia nativista. O autor de *Rubro Veio* aqui considera as finalidades políticas das obras; coloca a crônica ou o texto historiográfico contra o contexto em que foi produzido. Assim é que, do texto ao contexto e de volta ao texto², entende que, por exemplo, o livro de Manoel Calado, o Lucideno, “respira a experiência direta dos acontecimentos” (:89) e, da mesma forma, compreende o “seqüestro” de que foi vítima o mesmo Lucideno – quer dizer, o livro não disse o que o nativismo extemporâneo esperava que dissesse, ou, o que no final dá no mesmo, disse o que não se esperava. Pois são as condições objetivas que regiam a difusão das obras, as forças em campo, como as facções eclesiásticas ou o poder de convencimento da narrativa junto aos interesses do Estado – isto que Cabral de Mello exemplarmente ensina enxergar.

Isto se vai percebendo logo nas primeiras das 473 páginas do livro. O corpo documental de que se serve e a argúcia com que articula tantas fontes – e tantas de natureza e procedência tão diversas – deverão impressionar qualquer jovem historiador. Para quem se interessa por Pernambuco colonial e imperial o autor é certamente imprescindível³.

Identidade

O imaginário da Restauração, dada a sua força e atuação, significou por conseguinte a “experiência fundadora da identidade provincial” (:20). *Rubro Veio* defende a tese de que, forjada a resistência anti-holandesa, um imaginário muito próprio, pernambucano, precipitou-se historicamente das lutas contra os invasores flamengos, da luta contra os mascates e depois contra o Estado reclamando independência. A designação de “nobreza da terra” substitui o que, 60 ou 70 anos antes na colônia, eram as “pessoas principais”. Com isso, a idéia de “nobreza da terra” muito deve às guerras holandesas que forçaram uma consciência identitária, “fazendo vir à tona, com mais vigor do que seria o caso na rotina da vida colonial, as diferenças entre

o local e o metropolitano”(:165). Mas, passado o século XVII e a urgência do momento contra os mascates, essa pretensão nobiliárquica haveria de ser desfigurada, ou melhor, deslegitimada no século seguinte, quando a oposição praieiros e “guabirus” reordenaria o imaginário, submetendo-o a novo recorte inflando-lhe algumas imagens em detrimento de outras.

Destarte, pela época da Independência, cujo inimigo brasileiro agora era Portugal, aparece uma “nostalgia do Brasil holandês”, e “descobria-se a modernidade da experiência holandesa”, esta que se via nos benefícios do “protestantismo, as vantagens do regime republicano e representativo de que gozava a metrópole, os proveitos da liberdade de comércio, que lhe haviam dado uma incomparável prosperidade, e a energia e a capacidade de iniciativa de uma raça que mantivera sua pureza étnica”(:382-3). Nassau é entronado.

Abre-se aqui ocasião para reflexões propriamente antropológicas. Senão, vejamos.

Esse acervo de símbolos, imagens e valores comuns, o imaginário da Restauração, emerge da memória social em momentos de confronto, e põe-se a reclamar uma identidade própria que, por sua vez, não é autodefinidora, quer dizer, não se erige no vazio, não fora de um contexto situacional. Aqui, é o estruturalismo da lingüística de F. Saussure e R. Jakobson, ou da etnologia de Lévi-Strauss, que melhor explica o fenômeno.

De fato, um elemento apenas ganha significado em contexto, seu sentido está conforme sua disposição relacional. O caso dos pernambucanos parece-me paradigmático. A situação de confronto e contraste, primeiro contra os batavos e depois contra os portugueses radicados na província (os mascates), define-se como uma situação de etnicidade. A idéia do que seja pernambucano, bem mostra Cabral de Mello, varia ao longo do tempo. Com efeito, varia conforme o contexto. É a rede significante, mutável historicamente, que confere sentido e significado ao elemento nela inserido – no caso, a idéia do que seja ser pernambucano.

Manuela Carneiro da Cunha delineia claramente os mecanismos que implicam no processo da etnicidade⁴. Esta é, pois, situacional, contrastiva, opositiva e política. Ora, vimos com Cabral de Mello o quão politicamente forjou-se o imaginário restaurador. Com isto, depreende-se que a iden-

tidade pernambucana muito derivou das situações de etnicidade a que os pernambucanos teriam se submetido ao longo das sucessivas situações conflitivas em que se viram enredados. Então, para o caso em tela, dir-se-á que as demandas étnicas postas pela situação contrastiva (contra os flamengos, contra os reinóis, contra os mazombos, contra os mascates, contra o Império) forneceram os tijolos, talvez os mais firmes, a construir a identidade pernambucana.

Realmente, o que se queria por “nobreza da terra” ligava-se ao colonizador aristocrático Duarte Coelho, cuja aristocracia, na já aludida prova real da história, é deveras suspeita. Mas este não é critério pertinente ao imaginário pois, a despeito da verdade histórica, “desde a segunda metade do século XVII, a nobreza dos colonos duartinos se constituía num dos mais gloriosos tópicos do imaginário nativista” (:179). E esta verdade é inelutável. Mais do que isso, a crença nela gera a força motriz que empenha o espírito pernambucano na sua gesta – a restauração e o reclame de privilégios.

O popular e o estamental nos entremeios do imaginário restaurador

O autor adverte que fará uso do conceito de imaginário segundo a acepção de C. Castoriadis “no seu *L’Institution imaginaire de la société* (Paris, 1975), para quem o imaginário não desempenha o papel de uma superestrutura ideológica, de um epifenômeno, mas corresponde a uma dimensão constitutiva e reprodutiva das próprias relações sociais, isto é, ao processo pelo qual os grupos sociais se instituem como tais”. Ainda na formulação de Castoriadis, Cabral de Mello adota o entendimento de que “nesta expressão pode-se englobar uma ampla faixa de conteúdos ideológicos que inclui desde a invenção absoluta, como a falsificação histórica, até os simples deslocamentos de significado, mediante os quais o simbólico, linguagem do imaginário, vai criando uma sucessão interminável de conotações” (:17).

Contraponto da imaginação popular “que representou o período holandês com as cores do maravilhoso e até do sobrenatural” (:34) mas em confluência com a “memória estamental e corporativa” que, juntos numa só

moldura, conformariam o imaginário restaurador de fato, o autor faz alusão logo no prefácio ao historiador italiano contemporâneo Carlo Ginzburg quando se refere à idéia da “circularidade cultural” entre o erudito e o popular, as “fecundas trocas subterrâneas” que afinal esvaziam a abordagem dicotômica entre alta e baixa cultura.

Quanto ao imaginário, idéia muitas vezes evasiva – eis um problema, parece-me, insuficientemente problematizado. O fato é que esse produto do conceitual antropológico, tão útil e fecundo, é também escorregadio quando dele se aproxima e quer-se apalpá-lo. Com efeito, o termo pode muito bem prestar-se a escamotear conflitos de interesse entre setores sociais que, não obstante, se reduzem semelhantes sob esse mesmo “guardachuva”. Abaixo dele, pobres e ricos, brancos e pretos, livres e escravos se irmanam num mesmo compósito de imagens, fluido e sem limites bem definidos, desvanecendo assim divergências profundas entre eles. (Veja que bom instrumento para uso enviesado do conservadorismo – não inspirará cuidados?)

Quando se pensa em imaginário – seja o de uma nação (o imaginário brasileiro, por exemplo), seja o concernente ao de uma região (a pernambucana, no caso em questão) – supõe-se sua constituição afirmada em elementos de igualdade que amalgamam sob si o grande monocultor escravagista e o homem livre sem eira nem beira ou, para uma outra oposição, a burocracia pública e os clérigos. Seria o caso pernambucano?

Pois, quem são esses nativistas?

Eis o que me causou certo desassossego na leitura do livro. A quem serviu esse imaginário? Por quem foi elaborado? Não seria razoável afirmar que o “sentimento nativista” seja propriedade exclusiva da açucarocracia, da “nobreza da terra” ou da Igreja Católica contra-reformista. Ora, mas nessa sociedade de clivagens sociais tão marcadas – como já desde a sua formação luso-brasileira na colônia escravocrata –, é enorme o abismo que separa os interesses entre os poucos que instituem e detêm a ordem econômica e política e os que não se enquadram aí.

Por exemplo, qual a abrangência social do “tempo dos flamengos”? Ou por outra: será possível estender e homogeneizar a memória social desse tempo? “Não é possível avaliar a memória do ‘tempo dos flamengos’, em termos do conjunto da população pernambucana, mas cabe assinalar desde logo que certas camadas ou grupos sociais mantinham acesa a recordação da experiência (...)” (:33)

Cumprir saber em quais camadas se aloja preferencialmente essa memória. Não haverá de ser acusado de imaginoso ou conspiratório quem entender que o sentido forte e prático dessa memória atende aos interesses da “nobreza da terra”, por suas pretensões nobiliárquicas, e aos das ordens religiosas, seu “desejo de fazer valer junto às autoridades régias os serviços, materiais e espirituais, por todos prestados à restauração” (:34). Veja que o autor está atento em anotar a apropriação política de cada um dos setores sociais que evocavam o sentimento nativista. Sem embargo, não há muito que relativizar ou dissimular: trata-se de um construto que serve diretamente a fins políticos socialmente localizados, imediatos e urgentes. Está em jogo o controle social da açucarocracia pernambucana que se vê ameaçada no século XVII pelos flamengos e no XIX pelos mascates; da parte das ordens religiosas, é a missão da contra-reforma que está em campo contra os protestantes holandeses, e o *status* de poder que angariaram na Colônia. Numa palavra, a restauração constituía a gesta da “nobreza da terra”.

Um exemplo do próprio Cabral de Mello. O autor alude às festividades que alimentavam o episódio da restauração. Eram as “festas da restauração”, como as criadas em torno de Nossa Senhora da Estância e Nossa Senhora dos Prazeres. A primeira logo sucumbiu no esquecimento. Já a última, de forte irradiação popular, afinal desvincula-se da origem para a qual foi criada – “à memória dos soldados que haviam tombado nos montes Guararapes em 1648 e 1649” – e torna-se “um culto marial à imagem da Virgem” (:52).

Ainda, o imaginário da restauração elegeu a “tetarquia” que teria logrado vencer os holandeses; eram eles: “o reinol Vieira, o mazombo Vidal, o índio Camarão, e o negro Henrique Dias” (:196). Cada qual teria dado sua “contribuição dos grupos étnicos às lutas contra os flamengos e a unidade supra-racial que simultaneamente forjara a restauração e fora forjada por ela” (:53-4). Parece harmonioso e livre de preconceitos, mas não se trata-

va de uma situação exatamente confortável incluir no “panteão restaurador” a figura de um preto, de um índio ou, quiçá, de um mestiço – “o imaginário nativista não soube ou não quis entronizar um herói mestiço no ‘panteão restaurador’”(223). Homens pardos e mestiços dos contingentes que lutaram contra os holandeses sequer eram reconhecidos como homens de cor, pois que tal atributo feriria o imaculado e aristocrático “panteão”⁵.

Pois então, como daí supor que o imaginário restaurador – certamente tendo seus maiores efeitos circunscritos nas esferas estritas da oligarquia escravagista do açúcar – pudesse valorizar o amálgama das raças? Quer dizer, Cabral de Mello destaca essa idéia como um *topos* recorrente no discurso nativista mas, tal discurso como tal imaginário, ambos se punham a serviço da açucarocracia. Parece-me, muito mais, que o elogio multirracial (talvez menos recorrente do que queira o autor) surge de forma muito tímida e certamente enviesada, já que se trata de recrutar homens – livres e escravos, negros e mestiços, todos desclassificados – a fim de somar contingente para os conflitos armados.

Esse imaginário restaurador, objeto da lente de Cabral de Mello, enche-se da “representação ideológica” não evidentemente da senzala, mas da casa-grande do açúcar. É o autor que nos diz da gestação do “discurso político do primeiro nativismo pernambucano, isto é, a representação ideológica elaborada pela açucarocracia”(105); que: “Desde 1654, a bandeira da restauração tornara-se a bandeira das reivindicações categoriais”(154).

Pergunto-me: que categoria legítima tinham os “homens livres” e escravos a reivindicar coisa qualquer? Na formação social brasileira – lembrem-nos argutamente Maria S. de Carvalho Franco⁶ ou Laura de Mello e Souza⁷ –, esse contingente de “homens livres”, descolados da estrutura colonial bipolar, não eram nem senhores nem escravos, mas “desclassificados”. É certo que os movimentos insurretos populares da Colônia e do Império seriam originários dessa gente que vivia mais ou menos à margem da grande e monolítica estrutura política e econômica do Brasil. Menos certo, creio eu, é imaginá-los engajados de corpo e alma numa missão restauradora do Império luso.

Numa palavra, de tudo o que no livro escapa do tema e toca à “população”, nada registra – não com convicção – um engajamento ideológico dessas fileiras à causa nativista⁸. A noção de “imaginário”, segundo entendo,

supõe certa agregação social para além de conflitos de classes ou categorias sociais. Bem, diga-se a verdade, Cabral de Mello apropriadamente focaliza um imaginário específico, “o imaginário restaurador”, e com isso já restringe a amplitude social, pois que a restauração e mesmo o nativismo agendavam interesses certamente pouco entusiasmantes para os desclassificados. O problema está no silêncio do autor sobre o problema. Temo que a leitura um pouco menos atenta poderá entender que o imaginário nativista pernambucano arregimentou o “povo” para a sua causa. E isso, a despeito evidentemente das exceções, não convenceria facilmente.

Santo Antônio, santo mediador

Mas, perguntar-se-ia: o abismo que separa a casa-grande da senzala não encontraria nenhuma comunicação, nenhuma continuidade? Bem, não é isto o que tento dizer aqui, pois que, se o dissesse, estaria reafirmando a já tão mau propalada – e devidamente – dicotomia entre, por exemplo, o erudito e o popular, ou a alta e a baixa cultura, como se fossem esferas autônomas e incomunicáveis. Brilhantemente, Gilberto Freyre já cuidou de identificar o trânsito entre senhor e escravo – a bem da verdade, entre senhor e escrava e entre senhora e escravo, trânsito sexual que funda o mito (no sentido antropológico do termo) da harmoniosa miscigenação racial brasileira.

Entretanto, sem dissimular, o problema é assim mesmo escorregadio. Diga-se de uma vez: que uma e outra categoria social se viam juntas num mesmo universo simbólico, uma e outra (uma e outras, seria melhor) se faziam no espelho, é coisa que não deve levantar suspeita. O ponto é que, não por isso, elas estavam congregados nos mesmos interesses. Pois, se fosse assim, no limite, terminaríamos achando que o escravo afinal aceitava de bom grado sua posição – o que seria uma sandice. Com isso resta dizer que o abismo social que os separa – e a seus interesses – não exclui o universo simbólico que, se não os irmana, ao menos os põe juntos aos olhos teóricos.

Mas não seria pouco. Pensemos, com o texto de Cabral de Mello, algum ponto mediador entre “nobreza da terra” e “povo”. E certamente aí a religiosidade deve cumprir papel decisivo. Com efeito, o autor notadamente

observa a “preeminência no catolicismo popular” da figura de Santo Antônio. (:311). “Devido à popularidade de Santo Antônio no Pernambuco *ante bellum*, seu patrocínio da insurreição restauradora impôs-se naturalmente à sensibilidade religiosa da gente da terra” (:308).

Santo Antônio estava no centro do “imaginário religioso da restauração” (:320). Da popularidade que logrou angariar nos segmentos sociais além-casa-grande, passou logo à “santo militar”, indo à frente nas batalhas com aparições e fantásticos milagres. Eis a comunicação que faltava. Pois a classe clerical, com seus padres e beatos, muito provavelmente mediou as esferas – terá sido a classe tradutora. Santo Antônio de fato parece ligar mundos rigorosamente distintos em seus interesses radicais.

Não se retira a veraz tese amalgamadora de *Casa-grande e senzala* de Gilberto Freyre, que este não é o caso (e as dimensões, de qualquer maneira, não se excluem). Dizendo melhor (mas quem melhor o diz é o próprio Gilberto Freyre), é no domínio sexual, mas tanto quanto no religioso, que mais nitidamente e, sobretudo mais intensamente, vê-se operar a miscigenação. O trato com o terreno estritamente político requer mediações próprias. Isto é o que resta assinalar aqui.

História e Mito

O imaginário da restauração expressa, nada menos, as formas nativistas de historiar o evento da invasão holandesa. Cabral de Mello considera o período de 1654 à 1854, período cronológico de que trata o livro, durante o qual vigorou a força da visão de mundo nativista e, “além do qual divisa-se a definitiva integração da província na ordem imperial e a agonia do nativismo como força política (...)” (:21).

Neste registro, ponho-me a pensar no imaginário nativista como ascensão e queda de um mito. E, por conseguinte, na história como material produzido para uso mítico. Lévi-Strauss trata exatamente desse uso no capítulo designado “História e dialética” n’ *O Pensamento Selvagem*⁹. Hayden White, de sua vez, e no coro contemporâneo que se incumbiu de desqualificar o conhecimento moderno – identifica n’ *Os trópicos do discurso*¹⁰ uma espécie de um impulso inato do historiador para a mitologização; afi-

nal, todo e qualquer autor olha o passado segundo suas próprias concepções, essas eivadas de representações, juízos de valor e ideologias. Situação irremediável, nem ao menos se lhe é dado acesso ou controle disso, pois que tais determinações situar-se-iam no “inconsciente” (freudiano).

O ponto é: em que medida, rigorosamente, podemos falar da história como mito ou impulso para mitologização? Ao cabo, penso que o problema leva imediatamente à retomada do que conceitua-se mito. Pois, forjado para emoldurar a apreensão dos parâmetros indígenas, no contraponto das referências não-ocidentais, o termo retorna para seus criadores e os submete agora às suas realidades, que são realidades históricas. *A imagines mundi* do Ocidente se realiza na história?

Por ora, não devo avançar além das interrogações.

Notas marginais

Menos entusiasmante pareceu-me um certo economicismo mecânico que Cabral de Mello parece usar na interpretação – para citar pontualmente o episódio que me gerou o incômodo – da distinção entre Bahia e Pernambuco quanto à permeabilidade social que ambas províncias receberam os mascates. (Estaria o autor justamente caindo na armadilha fácil da sobrepujança do domínio econômico na interpretação da vida social?)

Porque, diz ele: “Para compreender por que na Bahia houve acomodação e em Pernambuco, conflito [referindo-se ao embate pernambucano da Guerra dos Mascates], seria necessário dispor de uma informação mais aprofundada sobre o que se passava ao nível dos mecanismos de apropriação do excedente da produção escravista”(158). E resente-se de que “Infelizmente o estudo da pesquisa histórica não proporciona uma descrição segura no tocante a duas variáveis essenciais, a evolução do preço dos escravos e do crédito no Recife e em Salvador na segunda metade do século XVII e começos do XVIII”. A resposta ao problema viria de “séries estatísticas suficientemente completas e homogêneas”(159). A despeito do equívoco, logo em seguida dá sinais de remissão: “Estas limitações que se antepõem ao conhecimento histórico, sanáveis umas, outras talvez insuperáveis, não devem inibir encetar a investigação ali onde ela pode dar resul-

tados imediatos” e, entre outras possibilidades, cita aquilo a que “os historiadores costumam designar por ‘atitudes mentais’, ‘representações coletivas’ e ‘imaginário social’. Mas, vã desculpa, torna ao porto seguro de sua seara: “Em todo caso, a comparação dos modelos baiano e pernambucano indica que uma teoria do conflito entre a grande lavoura e o comércio no Brasil colonial deve partir do reconhecimento da pluralidade de situações que prevaleceram nos principais centros de produção escravista”(159).

Pergunto-me por que se deve necessariamente partir dessa relação do “centro de produção escravista” e o comércio colonial para interpretar o aceite do mascate numa e noutra capitania? Por que esta variável teria assim tanto poder de determinação? Aqui, já não estamos tocando no central do livro – trata-se de uma observação de margem –, mas é inevitável pôr em suspensão os predicados desse paradigma, até já suficientemente combatido, esse o de atribuir os efeitos sociais a causas estritamente de ordem econômica, “sobreposições” diretas que, no mais das vezes, muito dissimulam e pouco esclarecem.

Outro ponto levantado por Cabral de Mello na altura da página 326 interrompe-me a leitura devota. Sem escolha, devo aplicar uma ligeiríssima – mas tão desconfortável – aferroada no autor – entenda-se que é o que me cabe por dever de “convicção” (mas o faço para de uma vez dar fim ao tom azedo já começado). Pois bem, ali, meio sorrateiramente, Cabral de Mello distingue a historiografia contra o “escrúpulo etnográfico” de um “certo relativismo, que não afeta, contudo, a convicção última do historiador de que é possível separar o natural e o sobrenatural, a verdade objetiva da ganga do extraterreno”. Bem, o protesto particularmente antropológico contra tal entendimento bem podia iniciar seu discurso repetindo a corretíssima sentença de Clifford Geertz segundo a qual o imaginário é tão real quanto o próprio real. Mas, de minha parte, apenas gostaria de ilustrar o oposto com o próprio – farto e instigante – material de que faz uso o autor no *Rubro Veio*

O exemplo é com Santo Antônio. Se ele de fato não teria realmente aparecido à frente do exército restaurador, ele contudo – isto a seguir os relatos que o autor colheu e vigorosamente ordenou – estava muito vivo e real na mente dos que julgaram tê-lo visto. E se o santo teve o papel que Cabral de Mello nos faz acreditar ter tido, então será mais do que justo deduzir que

Santo Antônio cumpriu missão fundamental a inflamar o ânimo e a coragem daqueles que se embrenharam na mata contra os batavos. Quer dizer, o “sobrenatural” acha-se aqui inextricavelmente vinculado ao “natural”.

Mas, dito isto, a crítica resigna-se e diminui-se perante o livro que é, afinal, uma dessas obras raras a cumprir a dupla finalidade de pôr-se acessível à leitura leiga ao tempo em que ensina – cá para os de dentro – o que deve ser uma pesquisa laboriosa, extremamente bem fundada e, como se fosse pouco, muito bem redigida.

Notas

- 1 *Mito e significado*, Lisboa, Edições 70, 1981, :62-3.
- 2 Para usar da fórmula de Robert Darnton, professor de História em Princeton (EUA) que se utiliza de métodos da Antropologia para a sua “história de tendência etnográfica”. Assim escreve na apresentação de *O grande massacre de gatos* (Rio de Janeiro, Graal, 1986, :17): “O método antropológico da História tem um rigor próprio, mesmo quando possa parecer, a um cientista social tarimbado, suspeitosamente próximo da literatura. Começa com a premissa de que a expressão individual ocorre dentro de uma estrutura fornecida por nossa cultura. Ao historiador, portanto, deveria ser possível descobrir a dimensão social do pensamento e extrair a significação de documentos, passando do texto ao contexto e voltando ao primeiro, até abrir caminho através de um universo mental estranho.”
- 3 Note-se pelas suas publicações: *Olinda restaurada – Guerra e açúcar no Nordeste, 1630-1654* (1975), *O nome e o sangue – Uma fraude genealógica no Pernambuco colonial* (1989), *A fronda dos mazombos* (1995).
- 4 Aluna e discípula do mentor estruturalista C. Lévi-Strauss, dialoga com autores como M. Weber, F. Barth e G. Balandier, entre outros, e assume um ponto de vista teórico sobre a temática etnicidade/identidade. Cf. *Negros estrangeiros*, São Paulo, Brasiliense, 1985.

- 5 Henrique Dias, negro, tinha posição inferior no panteão, como Camarão, este de raízes indígenas. Nas palavras de Loreto Couto (*Desagravos do Brasil e glórias de pernambuco*), cronista do séc. XVIII e fonte de primeira ordem para o imaginário da restauração, Henrique Dias reunia lá seus méritos pois ainda “que sendo preto soube com o esforço do ânimo e maravilhosa constância emendar o defeito da natureza” (:225).
- 6 *Homens livres na ordem escravocrata*, São Paulo, IEB, 1969.
- 7 *Os desclassificados do ouro: a pobreza mineira no século XVIII*, Rio de Janeiro, Graal, 1982.
- 8 O viajante Varnhagen, extemporâneo, escreve na segunda metade do séc. XIX que as guerras holandesas teriam prodigiosamente feito aproximar classes frente ao inimigo comum, como o senhor ao escravo ou reinóis e nativos – anota Cabral de Mello à página 367. Não sei de onde o viajante tirou a idéia, se leu algum documento hoje inacessível ou se andou repetindo o que porventura ouvira, mas parece muito mais uma conjectura teórica do que uma assertiva fundada em investigação.
- 9 Campinas, São Paulo, Papyrus, 1989.
- 10 São Paulo, Edusp, 1996.

Rosy L. Bornhausen. *As ervas na cozinha*. São Paulo, Bei Comunicação, 1998, 221pp.

Melvina Afra Mendes de Araújo
Doutoranda do Departamento de Antropologia – USP

Ervas, comidas e remédios

As ervas na cozinha é um livro de receitas. Porém, não se trata de um volume de culinária convencional, em que são expostos, separadamente, os doces, os salgados, as saladas e os pratos quentes, por exemplo. A autora dividiu as receitas por estações do ano, acompanhando-as de “dicas” sobre as qualidades terapêuticas dos alimentos envolvidos em cada refeição proposta.

Suas afirmações sobre as propriedades curativas dos ingredientes utilizados no preparo das comidas fizeram-me recordar as inúmeras vezes em que, realizando pesquisa sobre as práticas de cura com ervas medicinais, ouvi de minhas informantes: “isso é remédio, mas também é comida” ou “isso serve para comer, para encher a barriga, mas é um santo remédio”.

Comidas e remédios caminham juntos. Um dificilmente é pensado desvinculado do outro. Mais que isso, a classificação da comida entre alimentos bons para serem consumidos em determinadas situações e não em outras possibilita ao pesquisador compreender as visões de mundo que perpassam concepções de corpo, saúde e doença. Vejo *As ervas na cozinha* como uma fonte de dados para serem analisados, além de uma deliciosa coleção de iguarias, cujo preparo torna-se fácil diante da simplicidade e riqueza de detalhes com que são descritas as receitas.

Rosy Bornhausen expõe, neste livro, elementos fundamentais da visão de mundo ocidental: inicia o texto referindo-se ao *Gênesis* e à plenitude perdida do Jardim do Éden. Chama a atenção para a importância de se fazer das refeições momentos de prazer e beleza. Para isso indica não só pratos saborosos, coloridos e aromatizados pelo tempero das ervas e demais especiarias, mas também decoração da mesa e do ambiente, em que a pre-

sença de flores é, segundo ela, imprescindível. A autora consegue recriar, através de suas receitas, uma representação do paraíso como um jardim muito bem domesticado, afeito aos padrões urbanos de organização do espaço. Não se esquece, porém, de lembrar que a gula constitui pecado mortal (para a alma e para o corpo, principalmente neste tempo em que a gordura não é bem vista). Nesse sentido, cabe chamar a atenção à análise feita por Sahlins, em *Cosmologias do capitalismo*, quando se refere ao fato de que o consumo desenfreado de “alimentos-droga”, como café, chá, chocolate e açúcar, importados do Novo Mundo, associa-se a uma noção de pessoa marcada pelo sofrimento, em busca contínua da libertação da dor por meio de sensações prazerosas.

No paraíso recriado em *As ervas na cozinha* há lugar para sabores, aromas e temperaturas as mais diversas. A forma como a autora organizou e classificou os alimentos lembra o tratado sobre o regime escrito por Hipócrates, no século V a.C., cujos princípios continuam a nortear as noções que sustentam a classificação das comidas e remédios considerados restauradores do equilíbrio corporal ou da saúde, nos meios populares. Cada situação – seja ela em decorrência de uma doença ou estação climática – é dotada de características que exigem uma alimentação adequada. Assim, para doenças respiratórias são indicados alimentos/remédios quentes, ao passo que para os males da pele, alimentos/remédios frios seriam os mais convenientes. Da mesma forma, para o verão, são indicados pratos leves e frescos, enquanto no inverno a comida deve ser quente e forte, visto que nesse período o corpo necessita de mais energia. Outono e primavera são estações de passagem, devendo a alimentação dessas épocas ser condizente com a preparação do corpo para as estações vindouras (inverno ou verão). Hipócrates, além de indicar alimentos e remédios para cada estação, tipo de doença e personalidade, aconselhava também exercícios físicos e banhos. Rosy, entretanto, não se propõe a isso. Embora a organização dos pratos por estações e as indicações terapêuticas que faz de alguns alimentos e ervas pareçam obedecer aos princípios da “síndrome quente-frio”, ela não chega a explicitar, nem a fazer referência a esses princípios.

Aliás, uma das características desse livro é justamente o de não fazer referências muito claras. As coisas são tratadas de maneira sutil e coloquial. Isso às vezes é bom, mas, em alguns casos, compromete as informações

contidas no texto. Deixe-me ser mais clara. *As ervas na cozinha* contém, além de receitas, trechos dedicados à história da alimentação, em que a autora faz um passeio pelo mundo tentando nos trazer informações concernentes às comidas e seus preparos. Hábitos alimentares de civilizações inteiras são resumidos em afirmações genéricas de algumas linhas (como antropóloga, não posso deixar de reparar nisso e me assustar). As imprecisões nesse sentido são muitas e não vale a pena levantar cada uma delas, posto que não caberia cobrar da autora algo que ela não se propôs a fazer. Afinal, Rosy Bornhausen reconhece que não está interessada na “verdadeira história”, mas nas “saborosas historinhas que enriquecem o dia-a-dia” (p.204).

De um modo geral, as “historinhas” que Rosy conta são realmente gostosas e envolventes. Têm cheiros, formas e sabores. Ela lembra que os primeiros mosteiros e abadias já eram dotados de jardins de ervas e bibliotecas maravilhosas. Acrescenta que os beneditinos foram os primeiros a perceber a importância das proteínas e vitaminas. No entanto, não sei se por desconhecimento ou por não ter considerado importante, ela deixa de dizer que os beneditinos, além de terem sido depositários dos tratados médicos de Hipócrates e Galeno, tradicionalmente dedicaram-se ao tratamento dos doentes, embora tenham sido proibidos de estudar medicina num período do século VI. Se me atrevo a acrescentar mais este dado ao que já está relatado em *As ervas na cozinha* é para lembrar, mais uma vez, que comida e remédio não podem ser pensados separadamente, posto que ambos são utilizados para tratar e modelar o corpo.

Bibliografia

HIPPOCRATE

1967 (426 a.C.) *Du régime*, Paris, Société d'Édition les Belles Lettres.

LYONS, A., PETRUCCELLI, R. J.

1987 *Medicine: an illustrated history*, New York, Abradale Press.

SAHLINS, M.

1992 "Cosmologias do capitalismo: o setor transpacífico do 'sistema mundial'",
Religião e sociedade, v. 16.

Brigitte Aubert. *A Morte no Bosque*. São Paulo, Companhia das Letras, 1998, 275 pp.

Mirela Berger
Mestre do Departamento de Antropologia – USP

Brigitte Aubert nasceu em Cannes em 1956. Iniciou sua carreira literária como roteirista de cinema; foi também produtora de curtas-metragens, entre eles *Nuits Noiris* (1984), premiado pela televisão francesa. Escreveu três romances policiais e em 1996, recebeu o Grande Prêmio da Literatura Policial.

Seu terceiro livro, traduzido no Brasil como *A Morte no Bosque* enfoca uma jovem portadora de deficiências locomotoras, visuais e de comunicação que tenta descobrir a identidade de um *serial killer* que vem matando e mutilando crianças num subúrbio de Paris. Com a ajuda de uma menina de sete anos, Virginie, irmã de um dos garotos assassinados, ela tentará descobrir o assassino e ao mesmo tempo, sobreviver a ele, já que ele tentará assassiná-la.

O livro encontra-se assim na intersecção de duas temáticas instigantes: a relação de portadores de deficiência com o mundo ao seu redor e os *serial killers*, assassinos em série que permeiam o imaginário e infelizmente, a realidade de sociedades complexas. Principalmente, no que se refere a segunda temática, o tema é corroborado pelos últimos acontecimentos policiais, nos quais *serial killers* espalham surpresa e indignação, como no caso, tão veiculado, do chamado “maníaco do parque”, que violentou e matou 11 mulheres no Parque do Estado, em São Paulo. A autora Brigitte Aubert soube explorar muito bem acontecimentos verídicos, como o do casal inglês acusado de matar e enterrar no quintal várias mulheres, inclusive as próprias filhas. É justamente esta mescla entre ficção e realidade, que torna a leitura do livro interessante.

No que se refere à construção da trama de suspense, cabe ressaltar que o livro muitas vezes nos submerge num clima tenso, instigante e que nos faz querer avançar para descobrir logo o assassino. Um de seus pontos fortes é

a tentativa de analisar a constituição da personalidade e do *modus operandi* dos *serial killers*, refletindo sobre as origens psicológicas e sociais de um comportamento desviante. Mas, no final a autora peca, justamente por abandonar estas linhas e insistir apenas no velho esquema de “o culpado é quem menos se espera”. Na ânsia de por um ponto final na trama, o livro perde a densidade e não investe em pontos cruciais, como o da relação de Virginie com o assassino, que ela parece conhecer bem.

No entanto, o grande mote de interesse do romance, não só para os adeptos do gênero suspense, mas principalmente para a Antropologia é a temática da construção da imagem de pessoas portadoras de deficiência, ainda mais porque a autora não porta nenhuma deficiência, não se tratando portanto da construção de uma auto-imagem, mas sim, de uma imagem do outro. Além disso, embora este romance policial seja talvez o primeiro no qual se vê uma jovem portadora de deficiência tentar descobrir assassinos, no que se refere ao cinema, o tema é constantemente abordado. O número de filmes, principalmente norte-americanos¹, que apostam no binômio deficiência-suspense é grande, e a cada ano, surgem novas produções. A deficiência aparece na maioria dos casos como deficiência visual, seguida pela deficiência motora, de fala e mental. A trama central não varia muito: normalmente, pessoas portadoras de deficiência testemunham um crime, como o assassinato de um parceiro ou de violência sexual contra elas próprias e passam a ser perseguidas pelo assassino, que ao contrário da polícia, acredita que elas são testemunhas em potencial e tentam assassiná-las antes que elas o denunciem e provem sua culpa. Outros, como *Jennifer 8*, investem na obsessão de *serial killers* por portadores de deficiência visual.

A grande questão que parece se impor, tanto nos filmes, quanto no livro de Brigitte Aubert, é saber porque pessoas portadoras de deficiência despertam tanto interesse, principalmente para os realizadores de filmes de suspense e para os espectadores, que consomem abundantemente a produção e, cujo interesse, motiva ainda mais os cineastas a investirem no gênero. As respostas podem ser procuradas no romance, e estão ligadas à construção da imagem de pessoas portadoras de deficiência. Vejamos como a imagem de Elise, a heroína do romance, é construída em várias passagens: “Sou muda, cega, imóvel. Em suma: um legume vivo”(p:7), “Tenho 36 anos. Praticava esqui, natação, gostava do sol, dos passeios, das viagens,

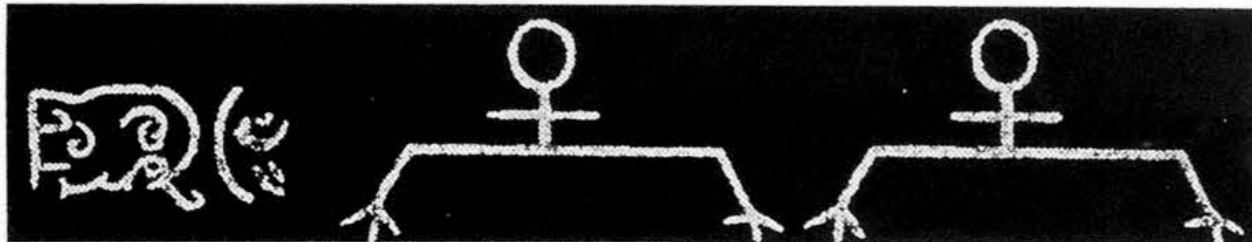
dos romances de amor. O amor... E agora estou enterrada em mim mesma e rezo todos os dias para morrer completamente”(p:9), “E eu, obviamente, não sou de nenhum auxílio, deitada numa cama como uma lontra encailhada” (p:155), “Miss Leguminosa. Quem imaginaria que a vida de um legume pode ser tão trepidante”(p:51), “imito um saco de batatas jogado em cima de um sofá” (p:53). Além destas expressões depreciativas, um outro ponto que se repete no trato com pessoas portadoras de deficiência é a tendência de acoplar à deficiência física uma deficiência mental (inexistente), o que obriga a pessoa a fazer esforços sobre-humanos na tentativa de sinalizar sua capacidade de entender e se comunicar, ainda que, como no livro, movimentando apenas um dedo. O livro é prenhe destas caracterizações estereotipadas, principalmente, a de se comparar portadores de deficiência a legumes. Ou seja, de modo geral, a trama, tanto a do livro quanto a dos filmes, caminha no sentido da construção de uma imagem depreciativa do portador de deficiência. Eles são descritos como frágeis, incapazes, inúteis, indefesos, o que os incapacita enquanto testemunha e os tornam a vítima perfeita, aquela que em tese, vai sofrer muito sem ter a possibilidade de defesa ou ataque. No decorrer da trama, esta imagem do portador de deficiência vai sendo fortalecida e despertando no leitor (ou no espectador) a idéia de que estas pessoas são altamente impotentes frente à realidade, justamente por portarem uma deficiência. Também, a terminologia usada no romance e nos filmes, que faz uso das expressões “cega”, “muda”, “paralítica”, “deficiente”, etc. caminha no sentido de generalizar a deficiência da pessoa que, em vez de portar uma deficiência, é a própria deficiência encarnada, é a cega. Mais uma vez, a própria terminologia auxilia a cristalizar estereótipos ao tomar o todo pela parte. As pessoas retratadas desta forma, parecem de fato se encaixar na denominação do Outro mais Outro, aquele que não partilha do universo de uma pessoa não portadora de deficiência, onde abundam sons, imagens, ação e pensamento. No entanto, ao distanciar ao máximo este “outro” do “nós”, as tramas facilmente caem no lado oposto da moeda. Uma das atitudes mais comuns da sociedade frente ao portador de deficiência é o de oscilar entre a imagem de “coitadinho” e a de “herói”. O “coitadinho” é representado pelos atributos negativos vistos acima, construídos em torno de imagens e expressões depreciativas. Já o “herói”, é reificado na afirmação de super poderes dos por-

tadores de deficiência, como no caso dos portadores de deficiência visual, o sentido do olfato ou do tato super desenvolvidos, instrumentos que o permitem “superar a deficiência”, dar a volta por cima e sobreviver a ataques, matando o assassino ou o denunciando e auxiliando a prendê-lo. O romance de Aubert (e os filmes norte-americanos) oscilam entre estes dois pólos da equação, não dando espaço para que a pessoa portadora de deficiência apareça antes de tudo, enquanto cidadã diferente, mas não desigual ou superior.

Enfim, se o leitor espera um suspense com final inteligente mas que se sustente e reforce os argumentos constitutivos da trama, não vai encontrá-lo neste livro. Mas se espera adentrar no universo estereotipado que cerca portadores de deficiência e transforma a alteridade em clichês, encontrará no livro um fértil manancial.

Nota

- 1 A lista de filmes de suspense ou policiais onde os protagonistas portam algum tipo de deficiência é muito extensa, mas a título de exemplo, ver: *Uma Noite Longa e Escura*, *Testemunha Cega*, *Terror Cego*, *Olhos na Escuridão*, *Blink – Num piscar de Olhos*, *Jennifer 8*, *Testemunha Muda*, *O Surdo-Mudo*, *Crimes na escuridão*, etc.



Revista de Antropologia

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Universidade de São Paulo

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315 • São Paulo

VOLUME 40 Nº 2

EDILENE C. DE LIMA – A onomática katukina é pano?

EMERSON GUIMBELLI – Heresia, doença, crime ou religião: o Espiritismo no discurso de médicos e cientistas sociais

PETER SCHRÖDER – A Antropologia do desenvolvimento: é possível falar de uma subdisciplina verdadeira?

JOCÉLIO T. DOS SANTOS – “Incorrigíveis, afeminados, desenfreados”: indumentárias e travestismo na Bahia

DENISE MALDI – De confederados a bárbaros: a representação da territorialidade e da fronteira indígenas nos séculos XVII e XIX

VOLUME 40 Nº 1

MARIZA CORREA – D. Heloisa e a pesquisa de campo

MARCO GONÇALVES – O valor da afinidade: parentesco e casamento entre os Pirahã

CECÍLIA MCCALLUM – Comendo com Txai, comendo como Txai: a sexualização das relações étnicas na Amazônia contemporânea

ROQUE LARAIA – Jardim do Éden revisitado

ROBERTO VENTURA – Canudos como cidade iletrada: Euclides da Cunha na *urbs* monstruosa

JOHN DAWSEY – “Caindo na cana” com Marilyn Monroe: tempo, espaço e “bóias-frias”

VOLUME 39 Nº 2

FRANCISCO S. NOELLI – As hipóteses sobre o centro de origem e rotas de expansão dos Tupi

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO – Comentários ao artigo de Noelli

GREG URBAN – On the geographical origins and dispersions of tupian languages

FRANCISCO S. NOELLI – Resposta a Viveiros e Urban

WALTER NEVES, DIOGO MEYER E HÉCTOR PUCCIARELLI – Early skeletal remainings and the peopling of the Americas

JOSÉ S. MARTINS – Um documento falso sobre a conquista do território dos índios Goitacá no século XVII

CHIARA VANGELISTA – Missões católicas e políticas tribais na frente de expansão: os Bororo entre o séc. XIX e o séc. XX

NEUSA BLOEMER E ANELIESE NACKE – Revisitando o toldo Chimbangue

MICHEL AGIER – A cultura dos terreiros. Um estudo de caso no candomblé da Bahia

CLARICE PEIXOTO – Do diário de campo à câmera na mão ou de como virar antropólogo cineasta

VOLUME 39 Nº 1

ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA – O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever

ROSANA GUBER – Antropólogos nativos em la Argentina. Análisis reflexivo de in incidente de campo

MÁRCIO GOLDMAN – Uma categoria do pensamento antropológico: a noção de pessoa

MARCOS LANNA – Reciprocidade e hierarquia

RAFAEL BASTOS – Musicalidade e ambientalismo na redescoberta do Eldorado e do Caraíba: uma antropologia do encontro Raoni-Sting

MÁRCIO MEIRA, MARIA CÂNDIDA BARROS E LUIZ BORGES – A Língua Geral como identidade construída

OSWALDO RAVAGNANI – Os primeiros aldeamentos na Província de Goiás: Bororo e Caiapó na estrada do Anhanguera

ARI PEDRO ORO – Fronteiras religiosas em movimento no Cone-Sul

Dados Pessoais

Nome

Endereço

Cidade

UF

CEP

Telefone

Forma de Pagamento

- Cheque nominal a *Discurso Editorial*
 Cartão de Crédito (Preencha os dados abaixo)

Nome do Cartão

Número

Validade
mês/Ano

CPF

Data de hoje

Assinatura - igual à do cartão de crédito

Faça aqui seu pedido

Anote abaixo os livros que deseja receber

Volume	Preço	Qt.	Subtotal
Assinatura anual (2 números)	R\$ 20,00		
Vol. 41 nº 1	R\$ 12,00		
Pacote de três n ^{os} anteriores	R\$ 25,00		
Vol. 40 nº 2	R\$ 12,00		
Vol. 40 nº 1	R\$ 10,00		
Vol. 39 nº 2	R\$ 10,00		
Vol. 39 nº 1	R\$ 10,00		

Valor do pedido R\$

Dobre aqui

Para receber a **REVISTA DE ANTROPOLOGIA** pelo Correio, envie seu pedido à: REVISTA DE ANTROPOLOGIA – Depto. de Antropologia – FFLCH – USP, Av. Prof. Luciano Gualberto, nº 315, São Paulo, SP, Brasil, CEP 05508-900 (Tel.: 818-3726 • FAX: 818-3163), enviando cheque nominal a *Discurso Editorial*. Se preferir utilizar seu cartão de crédito, preencha este cupom, recorte e coloque em qualquer caixa dos correios - não é necessário selar.

Cole aqui

CARTÃO-RESPOSTA

Não é necessário selar

O selo será pago por

discurso editorial



05999-999 - São Paulo - SP

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

VIDAL, L.

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

c) *no caso de artigo*: sobrenome (em caixa alta), nome do autor; ano de publicação, título do artigo entre aspas, título do periódico em itálico, local, número do periódico:página inicial-página final, mês da publicação, editora. Ex.:

MARCUS, G.

1991 “Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade, no final do século XX a nível mundial”, *Revista de Antropologia*, São Paulo, vol. 34:197-221.

d) *no caso de tese acadêmica*: sobrenome (em caixa alta), nome do autor; ano de publicação, título da tese em itálico, local, número de páginas, dissertação (mestrado) ou tese (doutorado), instituição. Ex.:

ANTERO, M.

1993 *Identidades negras no Brasil contemporâneo*, São Paulo, pp. 150, dissertação, USP.

2. Quanto às resenhas:

As resenhas críticas e informativas devem ter no máximo 6 laudas.

3. Quanto às traduções:

Será publicada apenas uma tradução por número de revista.

4. Os artigos devem ser enviados para:

Revista de Antropologia

Departamento de Antropologia - USP

Caixa Postal 8105

05508-900 - São Paulo - SP

INSTRUÇÕES PARA COLABORADORES

Para a publicação de artigos, resenhas e traduções, a Revista aceitará trabalhos nacionais e internacionais que estejam em concordância com as preocupações da Antropologia.

1. Quanto aos artigos:

· devem conter aproximadamente 30 laudas (cerca de 6.000 palavras ou 40.000 caracteres) e encaminhados em 2 cópias impressas e em disquete (processador de texto Word para Windows), contendo, também, resumos e palavras-chave em português e em inglês.

· os originais serão submetidos à avaliação de dois relatores. A partir desses pareceres, a Comissão Editorial julgará a viabilidade de sua publicação. Os nomes dos relatores permanecerão em sigilo, omitindo-se também os nomes dos autores perante os relatores.

· as notas devem ser numeradas em ordem crescente e digitadas no final do texto. As menções a autores, no decorrer do texto, devem ser citados: (sobrenome do autor, data) ou (sobrenome do autor, data:página). Ex.: (Montero, 1983) ou (Montero, 1983:245). Diferentes títulos do mesmo autor publicados no mesmo ano serão identificados por uma letra depois da data. Ex.: (Lévi-Strauss, 1967a), (Lévi-Strauss, 1967b)

· a bibliografia deve ser apresentada no final do texto, obedecendo o seguinte padrão:

a) *no caso de livros*: sobrenome (em caixa alta), nome do autor; ano de publicação, título do livro em itálico, local, editora, edição. Ex.:

DA MATTA, R.

1976 *Um mundo dividido: A estrutura social dos índios Apinayé*, Petrópolis, Vozes.

b) *no caso de coletânea*: sobrenome (em caixa alta), nome do autor; ano de publicação, título do texto entre aspas, in sobrenome (em caixa alta), nome do organizador (org.), título do livro em itálico, local, editora, edição, página inicial-página final. Ex.:

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 2530

05508-900 – São Paulo – Brasil

Preço do Volume:

Brasil: R\$ 12,00

Exterior: U\$ 17,00

Pede-se permuta.

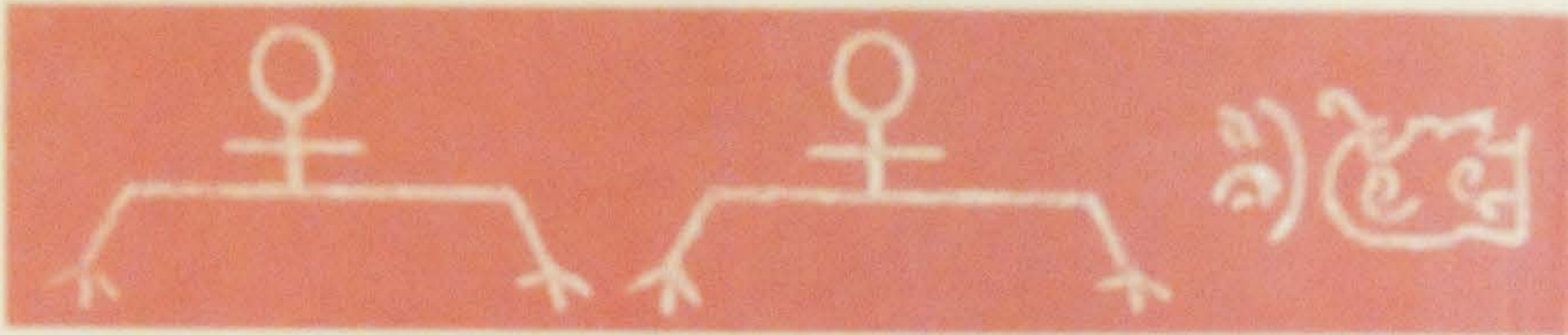
Pidese canje.

On demande l'échange.

We ask for exchange.

Man bittet um Austausch.

Si richiede lo scambio.



SECRETARIA DE CIÊNCIAS E TECNOLOGIA

Programa de Apoio a Publicações Científicas

MCT



CNPq

-



FINEP