

VOLUME 36

1994



Revista
de
Antropologia

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Reitor: Prof. Dr. Flávio Fava de Moraes
Vice-Reitora: Prof^a. Dr^a. Myriam Krasilchik

FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

Diretor: Prof. Dr. João Baptista Borges Pereira
Vice-Diretor: Prof. Dr. Francis Henrik Aubert

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA

Chefe: Prof^a. Dr^a. Paula Montero
Vice-Chefe: Prof^a. Dr^a. Eunice Ribeiro Durham

REVISTA DE ANTROPOLOGIA

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

Fundada por Egon Schaden em 1953.

Publicação anual

Revista de Antropologia

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

Volume 36

SÃO PAULO
1993

ISSN 0034-7701

Revista de Antropologia

Fundada por Egon Schaden em 1953

Editora Responsável: Paula Montero

Comissão Editorial

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

Conselho Editorial

David Maybury-Lewis (Harvard University, USA); Eduardo Viveiros de Castro (Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro); Joanna Overing (The London School of Economics and Political Science, Inglaterra); Julio César Melatti (Universidade de Brasília); Klaas Woortmann (Universidade de Brasília); Lourdes Gonçalves Furtado (Museu Paraense Emílio Goeldi); Marisa G. S. Peirano (Universidade de Brasília); Mariza Corrêa (Universidade de Campinas); 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 (École de Hautes Études en Sciences Sociales, França); Terence Turner (University of Chicago, USA); Thales de Azevedo (Universidade Federal da Bahia); Tiago de Oliveira Pinto (International Institute for Traditional Music, Alemanha).

Secretária

Soraya Gebara

Equipe Técnica

Composição e Diagramação: Marcos Pereira Rufino e Tereza Loparić

Preparação de texto: Eliana Medeiros

Capa: Ettore Bottini

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

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

Tiragem: 1.000 exemplares

De cada artigo são tiradas 30 separatas

Endereço para correspondência/Address for correspondence:

Revista de Antropologia – Departamento de Antropologia – FFLCH/USP

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315

05508-900 – São Paulo / SP – Brasil

Publicação anual / Annual publication

Solicita-se permuta / Exchange desired

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

Sumário

Apresentação	5
--------------------	---

Artigos

ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA – O movimento dos conceitos na antropologia	13
VAGNER GONÇALVES DA SILVA – O terreiro e a cidade nas etnografias afro-brasileiras	33
TERENCE TURNER – Imagens desafiantes: a apropriação Kaiapó do vídeo	81
HELOÍSA PONTES – Inventário sob forma de fichário. Paixão e compaixão: militância e objetividade na pesquisa antropológica	123
MICHEL AGIER e NADYA ARAÚJO CASTRO – Projeto operário, projeto de operários	137
JOÃO DAL POZ – Homens, animais e inimigos: simetrias entre mito e rito nos Cinta Larga	177
STEPHEN BAINES – A política indigenista governamental e os Waimiri-Atroari: administrações indigenistas, mineração de estanho e a construção da “autodeterminação indígena” dirigida	207

Resenhas

Nigel Barley. <i>Native land. The bizarre rituals and curious customs that make the English English.</i> (Sylvia C. Novaes)	241
Maria Isaura Pereira de Queiroz. <i>Carnaval brasileiro: o vivido e o mito.</i> (Marcos Pereira Rufino)	243
Véronique Boyer-Araujo. <i>Femmes et cultes de possession au Brésil: les compagnons invisibles.</i> (Claudia Fonseca)	253
Ronan Alves Pereira. <i>Possessão por espírito e inovação cultural: a experiência das japonesas Miki Nakayama e Nao Deguchi.</i> (Paula Andréa Costa)	255

Massimo Canevacci. <i>A cidade polifônica</i> . (Olgária Matos)	258
Michel Perrin. <i>The way of the dead indians. Guajiro myths and symbols</i> . (Inge Thieme).....	263
James Holston. <i>A cidade modernista. Uma crítica de Brasília e sua utopia</i> . (Antonio Carlos Fortis)	266

In Memoriam

Guillermo Bonfil Batalla e o movimento indígena latino-americano (1935-1991)	271
Max Henri Boudin (1914-1991)	277

Contents

ROBERTO C. DE OLIVEIRA – Concepts movement in Anthropology	13
VAGNER GONÇALVES DA SILVA – The “terreiro” and the city in Afro-brazilian ethnographies	33
TERENCE TURNER – Defiant images: The Kaiapo appropriation of video	81
HELOÍSA PONTES – Inventory in a card index form. Infatuation and sympathy: militancy and objectivity in anthropological research	123
MICHEL AGIER e NADYA ARAÚJO CASTRO – Labour project, workers' project	137
JOÃO DAL POZ – Men, animals, and enemies: Cinta Larga's myth and rite simetries	177
STEPHEN BAINES – Governmental indigenist policy and the Waimiri-Atroari: indigenist management, tin mining, and the construction of regulated “indigenous self-determination”	207

Apresentação

A *Revista de Antropologia* completa neste número seus 40 anos de existência. Idealizada pelo professor Egon Schaden e editada com o apoio do então diretor da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, professor Eurípedes Simões de Paula, constitui-se no primeiro periódico especializado em Antropologia publicado no Brasil. Essas quatro décadas não transcorreram, no entanto, sem tropeços: tendo sido concebida inicialmente como uma publicação semestral, em virtude das dificuldades financeiras foi-se tornando progressivamente uma revista anual; ainda assim, foi obrigada a condensar os seis anos seguintes em dois volumes, deixou de circular em 1972 e só retornou em 1978, quando passou a ser uma publicação do Departamento de Antropologia da USP. Assim, atrasos, interrupções e pequenos renascimentos marcaram sua atormentada carreira.

Apesar dos tropeços editoriais, típicos da maneira artesanal e amadora que até hoje caracteriza a produção de grande parte das publicações científicas do país, a *Revista de Antropologia* alcançou uma longevidade que a torna singular. Com efeito, vistos em seu conjunto, esses trinta e seis volumes constituem um interessante registro de uma época. Pelo menos três gerações de pesquisadores deixaram em suas páginas as marcas de sua formação; as duas centenas de artigos que a revista publicou nos dão uma boa visão dos temas e problemas que ocuparam

esses estudiosos ao longo desse período. E mais do que isso: um olhar cuidadoso que percorresse transversalmente essa série perceberia o modo como o campo antropológico foi progressivamente se institucionalizando no país. Não nos parece portanto excessivo afirmar que a *Revista de Antropologia* constitui um conjunto documental importante para os estudiosos que hoje procuram fazer uma história de nossa disciplina. Sem pretendermos substituí-los, gostaríamos de aproveitar esta data para celebrarmos rapidamente as características mais marcantes de sua trajetória.

Se nos arriscássemos a definir referências temporais que pudessem caracterizar a história da *Revista de Antropologia*, seria válido dizer que ela entra hoje na sua terceira fase. A primeira, que poderíamos chamar de a “fase heróica”, representa o período dos fundadores; a segunda se inicia em 1978, quando se torna publicação do setor de Antropologia da Faculdade de Filosofia; a terceira é a fase atual, inaugurada há três anos, quando o Conselho Departamental nomeou uma nova Comissão Editorial.

Embora se possa questionar o significado desses marcos temporais, já que eles respondem mais a injunções institucionais do que à motivação própria da pesquisa, ainda assim nos parece que, sobretudo os primeiros trinta anos da revista, quando vistos em seu conjunto, nos dão uma boa imagem do que era a Antropologia em São Paulo em um momento em que essa disciplina procura institucionalizar-se de uma maneira mais nitidamente acadêmica.

Sem dúvida, a marca pessoal do professor Egon Schaden está, nessas primeiras décadas da revista, muito presente.¹ Sua influência definia a abrangência dos temas pertinentes à área, por um lado, e o leque de interlocutores, por outro. O que nos chama atenção, logo no início, quando se folheia um a um os volumes dessa fase, é a grande quantidade de colaboradores de outras áreas do conhecimento (em particular da biologia, da genética e da lingüística) que escreveram nos primeiros dez anos da revista. Certamente essa colaboração recorrente de espe-

cialistas das áreas biomédicas e de lingüistas expressa o perfil da área, que então se caracterizava por uma forte preocupação temática pelo problema das raças e das línguas. Com efeito, a centralidade do problema da raça na reflexão antropológica de então era uma tendência que também podia ser percebida na formação do antropólogo. Quando o ensino de Antropologia foi instituído na Faculdade de Filosofia, em 1941, como parte dos currículos dos cursos de Ciências Sociais e de História e Geografia, dava-se grande ênfase, sobretudo no segundo caso, à Antropologia Física. Em um artigo para o segundo volume da revista, o professor Schaden salienta a importância, para a formação do sociólogo, da “compreensão das bases biológicas da vida em sociedade”. Essa percepção da Antropologia como ciência que se dedica à “compreensão científica da natureza humana” leva o professor Schaden a conceber a atividade didática como o resultado da colaboração conjunta de disciplinas afins: paleontologia, genética, estatística etc.

Mas não é apenas a colaboração de diversas áreas temáticas que caracteriza, nesse momento, a revista. Pode-se notar também, por outro lado, uma marcada presença de autores estrangeiros, em particular da Alemanha. Eles representam um interessante retrato do modo como se constituiu a rede de relações institucionais e pessoais do professor Schaden. A marca da tradição etnológica alemã é expressiva, por razões óbvias. Mas, para além da formação pessoal do professor Schaden, são os temas da arqueologia e da etnologia que trazem para a revista pesquisadores interessados nas realidades indígenas da América Latina. Entre eles há alemães, latino-americanos e, excepcionalmente em 66, pesquisadores norte-americanos ligados ao Summer Institute of Linguistics.

É interessante notar ainda que a revista abre também algum espaço para estudos sobre regiões do mundo bem diversificadas: há artigos sobre Portugal, África, Malásia. Essa amplitude no leque das culturas estudadas pode ser interpretada de várias maneiras. A mais trivial perceberia nela a marca do espírito humanista do professor Schaden, que

buscava compreender a condição universal do homem em todas as suas manifestações culturais. A nosso ver, pode também ser compreendida como um traço característico da antropologia dos países centrais, que tende a se voltar primordialmente para o estudo das culturas não européias. Em contraposição a ela, percebe-se que os autores nacionais que escrevem na revista dedicam-se, na sua maioria, a temas brasileiros. Mas, por outro lado, a forte presença de autores estrangeiros, aliada a essa amplitude geográfica das temáticas, pode também ser um indício da imaturidade da antropologia brasileira daquele período. É claro que, desde o início, além da contribuição regular do próprio Schaden, pesquisadores reconhecidos, tais como Florestan Fernandes, Maria Isaura P. de Queiroz, Antonio Candido, Renê Ribeiro, Eduardo Galvão, entre outros, publicam esporadicamente seus artigos. No entanto, se considerarmos os dez primeiros anos da revista, perceberemos uma nítida divisão de trabalho intelectual, no qual os autores estrangeiros se dedicam principalmente ao Brasil indígena, enquanto os brasileiros, a fenômenos culturais do Brasil urbano (ou camponês), bem como a balanços teóricos de autores e temas. Essa divisão pode ser um indício de que nossas gerações de etnólogos ainda estavam em formação. Além disso, até o início da década de 60, é nítida a necessidade da colaboração de pesquisadores estrangeiros, com formação e interesses variados, para a manutenção da revista. Até 1964 eles representam mais de 50% dos artigos publicados. Em contrapartida, quanto mais nos aproximamos da década seguinte, nota-se uma tendência inversa: maior presença de colaboradores brasileiros, inclusive nos temas etnológicos, que permanecem uma forte orientação da revista, ganhando espaço com relação à Antropologia Física e à Arqueologia; maior concentração de estudiosos com formação em ciências sociais e inclusão de outras instituições brasileiras no rol dos colaboradores.

Parece-me que essa inversão pode ser em parte explicada pelo modo como se deu a institucionalização acadêmica da Antropologia. Desde o início, o ensino de Antropologia era uma preocupação de Schaden

e dos pesquisadores docentes do Departamento. No balanço que as professoras Eunice Durhan e Ruth Cardoso fazem no nº 9 da revista, as dificuldades de então ficam bem evidentes. As autoras mostram que, apesar do país já contar com 54 estabelecimentos de ensino superior que lecionam a matéria, os cursos não se destinavam a formar antropólogos, mas a completar, de maneira marginal, a formação de especialistas em outros campos. Na verdade, os melhores antropólogos eram então, segundo as autoras, autodidatas; a *Revista de Antropologia* reflete pois, naquele momento, a fragilidade do processo de institucionalização do ensino e da pesquisa nesse campo.

Para além dessa preocupação com a formação de pesquisadores, a revista, desde seu início, constituiu-se num instrumento de articulação institucional das pesquisas em andamento no Brasil. Em 1956 ela torna-se a publicação oficial da recém-fundada Associação Brasileira de Antropologia. Passa-se, então, a relacionar em cada número os participantes e os temas tratados em suas reuniões anuais. A partir de 1954 o mesmo acontece com relação aos Congressos de Sociologia, de cuja Sociedade se tornará órgão oficial, de 1959 a 1968. Além disso, a revista informa regularmente as pesquisas em andamento em outros Estados e instituições, os programas dos congressos que interessam à área, tal como o Congresso Internacional de Americanistas, e acompanha a criação de institutos de pesquisa de arqueologia, etnologia ou antropologia social no país. Um acompanhamento detalhado desses informes nos daria, certamente, uma visão global da história da disciplina no país.

Não podemos aquilatar o alcance e a influência que a *Revista de Antropologia* teve, nessa primeira fase, sobre o mundo da pesquisa. Certamente, para além dos círculos muito especializados, seu público de leitores deveria ser bastante acanhado. Cabe ressaltar, no entanto, o empenho do professor Schaden em permutar a revista com instituições internacionais, a ponto de podermos supor, que é uma publicação mais conhecida no exterior do que no país. Foi somente na década de 70 que, como se sabe, o circuito universitário se expandiu signifi-

cativamente. Mas foi também o momento em que a circulação da *Revista de Antropologia* se interrompeu. Sua retomada, em 1978, encontra um meio intelectual maduro, composto de um extenso e diversificado corpo de pesquisadores. No ano seguinte, em 1979, o professor João Batista Borges Pereira assume a responsabilidade editorial da revista e permanece à sua frente até 1990.

Será preciso esperar mais algumas décadas para que se possa olhar com certa objetividade essa história recente da revista. No entanto, pode-se desde já dizer que, no que se refere à sua produção, ela teve de enfrentar grande parte das dificuldades que caracterizaram os “tempos heróicos”. Com o agravante que os tempos de hoje já não são mais complacentes com o artesanato intelectual. Para superar estas dificuldades será preciso, pois, profissionalizar, por um lado, todas as fases da produção da revista, da preparação dos originais à distribuição; e poder contar, por outro, com uma comunidade acadêmica exigente e crítica, disposta a colaborar com seu trabalho e reflexão para o desenvolvimento de nossa disciplina. Só assim poderemos ter esperança de repetir, talvez, o feito dos fundadores: atravessar pelo menos mais um quarto de século e legar aos nossos sucessores uma revista séria, estimulante e atual.

Paula Montero
Editora Responsável

Nota

- 1 Agradeço à professora Mariza Corrêa por me ter cedido o levantamento do pesquisador José Augusto Laranjeiras Sampaio, que fichou os primeiros 20 números da *Revista de Antropologia*. Recorri em parte a esse trabalho para tecer estes breves comentários.

Artigos

O Movimento dos Conceitos na Antropologia

Roberto Cardoso de Oliveira
Universidade Estadual de Campinas

RESUMO: A antropologia periférica (aquela praticada fora da Inglaterra, França e Estados Unidos) latino-americana opera com um sujeito epistêmico singular. Não estuda um *outro* transoceânico e distante, mas um *outro interno* e próximo. Isto implica num compromisso ético deste sujeito cognoscente com a construção da nação ("nation building"), e manifesta-se aqui na forma do *indigenismo*, que marca o desenvolvimento da antropologia em toda a América Latina. Os conceitos de *fricção interétnica* e *etnodesenvolvimento* apontam para a especificidade de nossos dilemas e mostram a grande importância que o contexto nacional tem para o horizonte de nossas pesquisas.

PALAVRAS-CHAVE: etnodesenvolvimento, fricção interétnica, indigenismo, sujeito epistêmico, antropologia periférica.

Introdução

Quando se pensa a antropologia na América Latina é comum fazê-lo em termos nacionais (seja como antropologia brasileira, ou mexicana, ou qualquer outra adjetivada) e, quando muito, em termos regio-

nais (como andina ou amazônica), sempre porém restrita a espaços bem definidos, isto é, definidos por critérios nacionais ou regionais. * Ainda que pensá-la em termos universais – i.é., como uma disciplina em escala planetária – possa ter lugar num ou noutra lugar da academia latino-americana, isso me parece mais excepcional do que recorrente. Imaginei, assim, que poderíamos examinar algumas características que cercam nossa disciplina e que, de alguma forma, possam lhe dar uma identidade própria, talvez um estilo, sem que devamos *nacionalizá-la* e, com isso, retirar-lhe sua universalidade, que, para muitos de nós, é condição necessária para uma disciplina que se pretenda científica.

Como se vê, estou tratando de um tema que, não sendo novo no âmbito da disciplina, nem por isso pode ser considerado como suficientemente reconhecido em nossa comunidade profissional como merecedor de maior atenção. De minha parte, tenho me debruçado sobre o tema desde o final dos anos 70, quando refletia sobre a obra de Mauss e dava início a uma tentativa de desconstrução de sua “matriz disciplinar”,¹ a par de tentar situar a disciplina naqueles espaços que chamei de “periféricos”.² Espaços estes no interior dos quais venho procurando apreender a antropologia em sua singularidade, sem perder de vista, não obstante, sua pretendida universalidade, que se expressa na mencionada matriz disciplinar. Assim sendo, a estratégia que procurarei seguir neste texto será a de examinar, a partir de uma perspectiva comparativa, a dinâmica de certos conceitos que, originários fora da América Latina, para cá emigraram e aqui sofreram transformações que os adequaram às novas realidades que haveriam de dar conta. *Lato sensu*, esse movimento de conceitos pode ser entendido, numa primeira instância de reflexão, como um movimento do centro para a periferia.

Entretanto, nunca será demais lembrar que tomo por periférico aquele espaço que não se identifica com o espaço metropolitano – leia-se: Inglaterra, França e Estados Unidos da América –, de onde emergiram os paradigmas da disciplina no final do século passado e princípios deste e que desses países se difundiram para outras latitudes. Periféri-

co, no caso, não se identifica também com a noção política de periferia, enquanto marcadora de um lugar habitualmente ocupado pelo chamado “Terceiro Mundo”. Assim sendo, as “antropologias periféricas” podem existir em qualquer dos “mundos”, inclusive no mundo europeu, desde que sejam assim chamadas em países que não tenham testemunhado a emergência da disciplina em seu território e, igualmente, não tenham ocupado uma posição hegemônica no desenvolvimento de novos paradigmas. Trata-se, portanto, de uma categoria eminentemente histórica e que reflete, em sua plena acepção, a ontogênese do campo da antropologia acrescido de sua estruturação atual. Para nós, antropólogos, isso se torna bastante significativo na medida em que podemos trazer a disciplina, visto que nos é muito familiar: o das relações entre culturas, ou, melhor ainda, entre “idiomas culturais”. Pretendo, assim, nesta oportunidade, abordar umas poucas idéias que nos ajudem a compreender que não obstante a pretendida universalidade da antropologia, manifestada – volto a dizer – no conjunto de paradigmas articulados em sua matriz disciplinar, persistem diferenças ou particularidades significativas quando ela é exercitada fora dos centros metropolitanos, onde, ao que parece, não se observa a mesma pretensão à universalidade. Porém, se essas diferenças que se verificam na periferia podem e devem ser consideradas pela via de uma análise estilística, o mesmo já não se pode dizer em relação às antropologias centrais, porquanto essas antropologias não teriam suas diferenças explicadas em termos estilísticos: de alguma forma estão enraizadas em seus paradigmas originais, todos marcados por uma pretensão à universalidade, ao contrário das antropologias periféricas, voltadas, em regra, para a singularidade de seu entorno, comumente transformado em objeto quase que exclusivo de investigação. Entre nós, por exemplo, contam-se nos dedos as pesquisas que ultrapassam as nossas fronteiras... Mas seriam essas antropologias substancialmente diferentes a ponto de dissolver a unidade da disciplina, tornando irreconhecível na periferia sua própria matriz disciplinar? Toca-se aqui no

paradoxo clássico da persistência do *mesmo* sob as mudanças que nele têm lugar. Ou, em outras palavras, como a antropologia pôde amoldar-se às novas condições que encontrou em outros países sem que, todavia, deixasse de ser o que ela é.

O antropólogo e o “outro interno”

Começaria por uma afirmação quase banal em nossa disciplina: para o antropólogo que exercita a comparação, não existe um terceiro lugar, neutro, de onde ele possa falar. Pois essa afirmação tão trivial está embutida na natureza da disciplina em sua transplantação para a América Latina, onde se submete às determinações de uma nova realidade. Pois a história da antropologia nos conta que desde seus primórdios ela sempre focalizou o homem de outras culturas – e, isto, a partir de sua própria cultura, ou seja, *da antropologia enquanto cultura*, ela mesma constituidora do sujeito cognoscente. Mas se isso sempre ocorreu na história da disciplina, nem sempre – ou raramente – foi assumido pelos antropólogos e por eles tematizado como questão de maior importância. Pois como admitir que uma disciplina essencialmente não etnocêntrica em seus propósitos pudesse sequer conviver com essa dimensão de um saber que, a rigor, não seria senão sua própria contrafação? Como eludir a uma tal ameaça, capaz de inviabilizar seu próprio estatuto epistemológico? Como conciliar na prática (pois teoricamente é bem mais fácil) a inevitabilidade de uma postura comprometida com determinada *Weltanschauung*, inscrita nas condições originárias da própria disciplina, com sua vocação eminentemente relativizadora e, muitas vezes, ingenuamente neutra? Este parece ser o desafio que a disciplina tem enfrentado em toda a sua história, continuando ainda hoje a fazê-lo. E a resposta a esse desafio não tem sido uma, nem duas, mas várias, em conformidade com as modalidades de sua atualização nos contextos mais diferentes em que fez do “outro” objeto de investigação.

Tomemos a antropologia européia em seu conjunto, independentemente de sua diferenciação interna entre “centrais” e “periféricas”. O certo é que essa antropologia sempre fez do “outro” um ser distante, normalmente transoceânico. O “outro interno” – se assim posso me referir ao homem europeu enquanto portador de uma subcultura local ou regional, seja na Alemanha, na Itália ou na Espanha – foi o objeto de uma quase ciência, o folclore, muitas vezes antecessor direto da própria antropologia, do mesmo modo que países como a Espanha.³ O binômio em língua alemã *Volkskunde/Volkerkunde* ilustra bem essa separação entre duas disciplinas aparentadas, é certo, mas não idênticas. Se o primeiro termo remete à investigação interna, ao folclore, o segundo abre o horizonte do pesquisador para a exploração de terras longínquas e exóticas. São visões que encontram guarida em duas disciplinas distintas, pelo menos em um determinado momento de construção da antropologia moderna, momento este que talvez pudéssemos datá-lo, sem maior rigor, nas duas primeiras décadas deste século. Mas se invoco agora essa questão é para relacioná-la com a história bem mais recente de dois conceitos aparentados, a rigor, também eles um binômio, a saber: *colonialismo e colonialismo interno*, que marcam, quase de uma forma emblemática, a história das relações entre a Europa e a América Latina. São conceitos bem típicos, respectivamente, do mundo do colonizador e o do colonizado. O *exótico*, ou simplesmente o *diferente*, que sempre habitou o horizonte do antropólogo do passado, torna-se bastante relativizado quando o foco da investigação começa a apreender não mais exclusivamente tal ou qual etnia para estudo intensivo de caráter monográfico (as famosas etnografias clássicas), mas também seu entorno, seja ele a sociedade colonial, seja a sociedade nacional praticante – a seu turno – de um certo colonialismo interno, como bem se observa nas sociedades latino-americanas.⁴ É assim que o colonialismo enquanto conceito abrangente passa a enfatizar o relacionamento sistemático entre o colonizador e o colonizado, ampliando deste modo o foco de investigação não mais

circunscrito às etnias colonizadas, mas voltado agora para uma realidade mais inclusiva, que se poderia denominar, por exemplo, de “situação colonial” – para ficarmos com esse utilíssimo conceito formulado nos anos 50 por Georges Balandier.⁵

A agregação do adjetivo “interno” à noção de colonialismo cria, a rigor, um novo conceito, uma vez que se retém, por um lado, parte das características das relações coloniais, como as de dominação política e de exploração econômica do colonizador sobre a população colonizada; por outro lado acrescenta uma dimensão inteiramente nova. Essa dimensão envolve o que se poderia denominar de um novo “sujeito epistêmico”. E, se estivéssemos interessados em discernir alguma coisa parecida com uma “categoria teórica” como característica da antropologia latino-americana, aquilo que vai se impor com mais vigor é precisamente a dimensão do sujeito cognoscente. Não mais um estrangeiro, alguém que *observe* de um ponto de vista (ou horizonte) constituído no exterior, porém, agora, um membro da sociedade colonizada em sua origem (agora uma nova nação), observador eticamente contrafeito de um processo de colonização dos povos aborígenes situados no interior dessa mesma nação. Portanto, do ponto de vista desse observador interno de uma sociedade que reproduz mecanismos de dominação e de exploração herdados historicamente, o que subsiste não poderá ser apenas o deslocamento de um conceito metropolitano (e colonial), sem repercussões na própria constituição desse ponto de vista. Tratar-se-ia antes de um ponto de vista diferente, significativamente reformulado, no qual a inserção do observador, i.e., do antropólogo, como cidadão de um país fracionado em diferentes etnias acaba por ocupar um lugar (enquanto um profissional da disciplina) na etnia dominante, cujo desconforto ético só é diluído se ele passa a atuar – seja na academia, seja fora dela – como um intérprete e defensor daquelas minorias étnicas.

A ideologia indigenista e a “construção da nação”

Diante dessa nova realidade na qual se insere o antropólogo e, com ele, a própria disciplina, o que passa a se impor à reflexão é, precisamente, o movimento que o conceito faz em seu deslocamento da Europa para as Américas. Dizíamos que o papel do antropólogo como cientista e cidadão passa a ter um valor agregado no exercício de sua profissão, legitimador de seu desempenho visto como uma totalidade. Equivale a dizer que a prática de sua profissão passa a incorporar uma prática política, quando não em seu comportamento, certamente em sua reflexão teórica. Isso de nenhum modo significa banalizar a disciplina mediante uma sorte de ativismo político primário e dogmático. Nesse sentido, só o domínio diligente da disciplina pode evitar tal ameaça. Mas nunca será por temor dessa ameaça que o antropólogo latino-americano abrirá mão de realizar sua cidadania e sua profissão como duas faces de uma mesma moeda. Pelo menos a história da disciplina já demonstrou isso no estudo que tem feito das relações interétnicas. Muito se poderia dizer a esse respeito. Mas temos que nos cingir à questão específica que desejamos abordar: o que haveria de realmente novo nesse sujeito epistêmico? Parece-me que, à diferença do antropólogo metropolitano, o profissional na América Latina tem um outro compromisso, igualmente ético, ainda que nem sempre transparente para si mesmo ou para sua comunidade de pares: sua participação na empreitada cívica da construção da nação, ou, *nation building*. Mariza Peirano, ao que me consta, foi a primeira antropóloga a avaliar o lugar do tema no desenvolvimento da antropologia no Brasil.⁶ Embora a participação na construção da nação não seja monopólio do antropólogo latino-americano (e Peirano mostra isso),⁷ entendo que na América Latina essa participação assume contornos bastante específicos. Quero me referir à especificidade de uma prática antropológica, bem como a seu horizonte teórico, identificáveis em vários países latino-americanos como *indigenismo*. E é sobre esse indigenismo que restringirei as considerações que farei a seguir.

Diria que o indigenismo como ideologia, em que pesem seus muitos equívocos, esteve presente no exercício da disciplina praticamente em todos os países latino-americanos possuidores de ponderáveis populações indígenas. O México, a Guatemala e os países andinos da América do Sul sempre tiveram na presença das populações indígenas em seus territórios o tema (e o objeto) primordial das investigações antropológicas. O Brasil, ainda que detentor de uma população indígena demograficamente pouco expressiva, conseguiu construir todavia um indigenismo extremamente forte, capaz de contaminar todas as pesquisas de etnologia que nele tiveram lugar desde que a disciplina logrou consolidar-se no país, a partir dos anos 30 deste século. Curt Nimuendaju, nosso “personagem conceitual” por excelência, para usarmos aqui essa rica noção deleuziana, ilustra um claro comprometimento do pesquisador com a defesa dos índios. Todavia, se essa contaminação ideológica se deu na maioria dos países latino-americanos, ainda que em grau variável, o indigenismo teórico e prático jamais deixou de apresentar suas particularidades regionais. Mas o que conta neste nosso argumento é a politização sistemática do antropólogo nos termos da ampla e generalizada ideologia indigenista, em que pese a riqueza de nuances a singularizar sua adoção nos diferentes países do continente. Penso não ser necessário descrever essa ideologia indigenista, mesmo que nos limitássemos a seu núcleo, salvo defini-la em grandes traços, como o de ser um pensamento e uma ação pautados por um compromisso com a causa indígena (o que não exclui os próprios erros de interpretação dessa mesma causa...). Entretanto, tal definição acarreta um segundo problema, com seu inevitável corolário: como interpretar essa causa indígena? Tratar-se-ia de dar ouvidos aos povos indígenas, concedendo-lhes – por intermédio de suas próprias lideranças – voz ativa na elaboração desta política indigenista? Ou de ouvir, em primeiro lugar ou exclusivamente, os interesses do Estado, que nos países latino-americanos nunca se configuram como multiétnicos? Em outro lugar tive a oportunidade de

apontar para aquilo que chamo de “crise do indigenismo oficial”, expressando com isso o atual divórcio entre as lideranças indígenas, cada vez mais conscientes dos direitos de seus povos, e o Estado, autor e gerenciador da política indigenista, tradicionalmente impermeável às reivindicações dessas lideranças. Em vista disso, tem-se observado no Brasil, por exemplo, uma nítida separação entre o indigenismo oficial e um indigenismo “alternativo”, este último elaborado pelas Ongs, mas que eventualmente em alguns momentos pode convergir em muitos pontos com a própria Funai, quando esta excepcionalmente consegue ter uma direção mais esclarecida... Como uma terceira perspectiva a considerar está, naturalmente, a que se observa nas tentativas de formulação de uma política indígena propriamente dita, criada no bojo do movimento indígena e trabalhada em seus diferentes congressos e assembléias indígenas. Porém, independentemente das características observáveis nos diferentes países da América Latina, penso ser importante registrar a forte atuação da ideologia indigenista, cujos diferentes matizes não são suficientes para obscurecer sua presença na prática da disciplina em nossos países. Embora caiba reconhecer aqui a diferença entre política indígena (dos índios) e política indigenista (do Estado), o que estou chamando de indigenismo representa uma idéia mais ampla, ativada sempre que se manifesta entre os antropólogos o compromisso com o destino dos povos indígenas.

A “fricção interétnica” e o “etnodesenvolvimento”

Ao enfatizar aqui o indigenismo como formador de uma perspectiva extremamente importante na construção da antropologia nos países latino-americanos, não estou reduzindo a disciplina a um exercício teórico ou prático voltado exclusivamente para as populações indígenas. A antropologia moderna em nossos países se debruça hoje – e de forma muitas vezes bastante original – sobre a própria sociedade a que pertence o antropólogo, portanto, sobre a sociedade nacional. Nesse

tipo de fazer antropológico caberia entretanto um segundo artigo... De um lado, todavia, vejo nos estudos indígenas – aos quais a antropologia, sob a denominação de etnologia, devotou em nossos países seu exercício mais intenso na formação da disciplina – o marcador de uma especificidade que, acredito, não se vê tão claramente nos estudos sobre a sociedade nacional, seja em seus segmentos rurais, seja nos urbanos. De certa maneira – salvo melhor juízo –, esse tipo de antropologia pouco se diferencia daquilo que se observa em outras latitudes, inclusive nas antropologias centrais, ainda que a pretensão à universalidade destas últimas sempre pode distingui-las das primeiras, como, aliás, já aludi. Dito isto, gostaria de mencionar pelo menos dois conceitos elaborados no interior da comunidade de profissionais latino-americanos da disciplina e que bem exprimem aquele deslocamento conceitual. Refiro-me aos conceitos de “fricção interétnica” e de “etnodesenvolvimento”. Como procurarei provar, esses conceitos são solidários da noção de colonialismo e, conseqüentemente, da de colonialismo interno (sendo que este conceito de colonialismo interno – é bom esclarecer – não tem sua aplicação limitada apenas às etnias indígenas, uma vez que também pode ser considerado como iluminador de muitas das investigações sobre a sociedade rural, em sua feição camponesa, como mostram os estudos levados a efeito pela equipe de antropólogos do Museu Nacional do Rio de Janeiro, a partir de 1968, sobre as regiões Nordeste e Centro-Oeste do Brasil, ou as pesquisas realizadas no âmbito do Programa de Pós-Graduação da Universidade de Brasília, para ficarmos com dois bons exemplos ilustrativos do alcance desse conceito e de sua fecundidade no exercício da pesquisa.

Começamos pelo conceito de fricção interétnica. Esse conceito, que tive a oportunidade de propor em 1962, quando elaborei o projeto “Estudo de áreas de fricção interétnica do Brasil”,⁸ para o então Centro Latino-Americano de Pesquisas em Ciências Sociais, teve sua origem numa reflexão sobre a noção de “situação colonial”, a que já me referi, na forma como ela foi desenvolvida por Balandier. Escrevi en-

tão: “Chamamos ‘fricção interétnica’ o contato entre grupos tribais e segmentos da sociedade brasileira, caracterizados por seus aspectos *competitivos* e, no mais das vezes, *conflituais*, assumindo esse contato muitas vezes proporções ‘totais’, i.e., envolvendo toda a conduta tribal e não tribal que passa a ser moldada pela *situação de fricção interétnica*”. Um razoável número de publicações – entre livros, artigos e teses – se valeu desse conceito, revelando sua utilidade quer no Brasil, quer em outros países latino-americanos.⁹ A formulação do conceito significava, em primeiro lugar, uma atitude crítica frente a abordagens correntes à época no Brasil, como aquelas que focalizavam os processos de “aculturação” ou de “mudança social”, inspirados, respectivamente, nas teorias funcionalistas norte-americanas ou britânicas. Em segundo lugar, significava um deslocamento do foco das relações de equilíbrio e das representações de consenso para as relações de conflito e para as representações de dissenso. Em terceiro lugar, ainda que de maneira incompleta, propunha que se observasse mais sistematicamente a sociedade nacional em sua interação com as etnias indígenas enquanto contexto determinante da dinâmica do contato interétnico. Com isso, apropriávamo-nos assim da noção de situação colonial apresentada por Balandier e a transformávamos num conceito adequado para desvendar a realidade das relações entre índios e alienígenas, que se mostraria especialmente fecundo para dar conta de situações de contato entre segmentos nacionais e grupos tribais.

Já com relação ao conceito de etnodesenvolvimento, formulado de maneira bastante consistente por Rodolfo Stavenhagen, em seqüência à Reunión de Expertos sobre Etnodesarrollo y Etnocídio en América Latina, promovida pela Unesco e Flacso em San José de Costa Rica, em dezembro de 1981, cabe apontar que esse conceito não era apenas um desdobramento do desenvolvimento, corrente na literatura econômica e política produzida na Europa e nas Américas, mas quase um contra-conceito, na medida em que implicava numa crítica substantiva às teorias desenvolvimentistas, bastante em voga em nossos países do

hemisfério. Com esse conceito, propunha-se, assim, uma espécie de “desenvolvimento alternativo”, em que deveriam ser respeitados os interesses dos povos ou populações étnicas alvo de quaisquer projetos de desenvolvimento. Stavenhagen apresenta um elenco de seis *consideranda* a justificar a adoção do conceito enquanto um instrumento capaz de atender à especificidade dos povos do “Terceiro Mundo” frente à questão do progresso e da modernização: 1) que as estratégias de desenvolvimento sejam destinadas prioritariamente para atender às necessidades básicas da população e para elevar seu padrão de vida, em lugar de imitar os padrões de consumo das nações industrializadas e propugnar exclusivamente pelo crescimento econômico; 2) que a visão seja endógena, orientada assim para as necessidades do país, mais do que para o sistema internacional; 3) que não se rejeite *a priori* as tradições culturais, mas que se procure aproveitá-las; 4) que se respeite o ponto de vista ecológico; 5) que seja auto-sustentado, respeitando-se sempre que possível os recursos locais, sejam eles naturais, técnicos ou humanos; 6) que seja um desenvolvimento participante, jamais tecnocrático, abrindo-se a participação das populações em todas as etapas de planejamento, execução e avaliação.¹⁰

Em minha leitura do texto de Stavenhagen, dentre vários comentários que poderiam ser feitos, gostaria de destacar um aspecto do conceito de etnodesenvolvimento que, embora não explícito, parece-me constituir um de seus pontos mais sólidos: refiro-me à *questão étnica* que ele envolve. Em outras oportunidades¹¹ pude elaborar essa questão de modo mais extenso, o que não me é permitido fazer aqui por razões de espaço. Diria, entretanto, que a eticidade implícita no conceito de etnodesenvolvimento reporta-se especificamente ao sexto *considerandum*, aquele que enfatiza o caráter participante das populações alvo de programas de desenvolvimento. Isso porque entendo essa participação como a condição mínima para que tenha lugar o surgimento de uma “comunidade de comunicação e de argumentação”,¹² criada no processo de “planejamento, execução e avaliação”,

destacado por Stavenhagen. Tal comunidade asseguraria a possibilidade das relações interétnicas serem efetivadas em termos simétricos, ao menos no que diz respeito aos processos decisórios de planejamento, execução e avaliação, e no nível das lideranças locais, portanto étnicas, em diálogo com técnicos e administradores alienígenas. Essas relações simétricas, por isso mais democráticas, redundariam na substituição gradativa do “informante nativo” pela figura do *interlocutor*, igualmente nativo. Se bem que uma tal comunidade de argumentação não seja de fácil realização concreta – mesmo quando ela envolve pares, como nas comunidades de cientistas, como ensina o próprio Apel (vide nota 12) –, só o fato de tê-la como alvo já imprimiria a indispensável moralidade nos programas de etnodesenvolvimento sempre que eles envolvessem qualquer ação externa em sua promoção.

Conclusão

As considerações feitas até agora nos conduzem a uma breve conclusão. Em lugar de nos preocuparmos com eventuais categorias teóricas que poderiam ter sido elaboradas nas antropologias que fazemos na América Latina, os conceitos que examinamos não são mais do que categorias sociológicas e históricas que não devem sinalizar nada mais do que a fixação de um léxico da disciplina, pouco afetando sua sintaxe – se assim posso me exprimir, valendo-me por sua efetiva gramaticalidade. Tal gramaticalidade asseguraria a pretendida universalidade da disciplina, isto é, sua produção e consumo em nível planetário, mercê de conceitos tais como “estrutura”, “cultura”, “função” etc., verdadeiros “conceitos eminentes” da disciplina (para nos valer aqui de uma feliz expressão durkheiminiana); porém, a rigor, mais “universalizáveis” do que universais, posto que sua significação ou a carga semântica de cada um deles dependeria do sistema conceitual ou do paradigma em que estivessem inseridos;¹³ conceitos esses que cumpririam de certa forma o papel de “categorias do entendimento socioló-

gico”, responsáveis por aquilo que o mesmo Durkheim chamava de “ossatura da inteligência”. Apesar do sabor kantiano e anacrônico dessa formulação, ela nos ajuda a separar ordens distintas de conceitos: discrimino aqui, para efeito desta exposição, o “conceito eminente”, ou categorias teóricas, do conceito histórico, carregado de historicidade, instrumento tanto da pesquisa empírica quanto da reflexão. Poder-se-ia dizer, assim, que os conceitos de que tratamos aqui são sempre deste segundo tipo, daí porque evitarmos chamá-los de categorias. Não obstante, são novos conceitos gerados para desempenhar um papel estratégico no fazer da disciplina e no trato de novas questões teóricas que surgem na prática da antropologia na América Latina. Mas aqui cabe uma reflexão sobre a persistência do poder (ou da hegemonia) das antropologias centrais. Pois há de se admitir que a dinâmica da antropologia moderna confere hoje em dia a um tal status “metropolitano” (retomemos o problema) um significado exclusivamente histórico, bem mais do que uma atualidade substantiva. A grande expansão da disciplina nas latitudes do planeta – por força, é verdade, da função pedagógica dessas mesmas antropologias centrais, praticamente está levando a disciplina a um processo de descentralização, em face de sua crescente modernização e atualização em vários países da América Latina. Aqueles centros de onde surgiram as primeiras tentativas de construção da antropologia não possuem mais o monopólio da disciplina, e, muitas vezes, insinuam um certo enrijamento em suas posturas teóricas que o contato com as antropologias periféricas só pode ajudar a superar! Isso significa que o mundo acadêmico e científico reduziu-se bastante, estando metrópoles e periferias (prefiro usar ambas no plural) cada vez mais próximas... E isso corrobora afirmações, que tenho feito em diferentes ocasiões, de que a chamada antropologia periférica não deve ser entendida como produtora de resultados menos confiáveis...

Mas qual o verdadeiro lugar que uma antropologia periférica, como a que fazemos na América Latina, ocupa no interior de uma matriz

disciplinar, ou, em outras palavras, numa disciplina que se coloque em nível planetário? Entendo que independentemente de classificarmos as antropologias que temos desenvolvido entre nós com o adjetivo de periféricas, isso não exclui que tanto estas como as centrais não vivam a tensão entre paradigmas, inerentes à dinâmica da matriz disciplinar. Mas como dissemos no início, se não for pela pretensão à universalidade, traço marcante das antropologias centrais, será pela característica particularizadora das antropologias periféricas, para cuja apreensão a noção de estilo me parece ser da maior utilidade. Infelizmente não se poderá aqui desenvolver amplamente o que entendo por uma estilística da antropologia.¹⁴ Todavia, adiantaria apenas que a noção de estilo remete a uma individuação ou especificação da disciplina quando esta se singulariza em outros espaços. Nos casos do Brasil e do México, como tentei mostrar, os conceitos de colonialismo interno, de fricção interétnica e de etnodesenvolvimento, cada um de *per se*, apontam para a *dimensão política* das relações interétnicas, o que significa dizer que mesmo que os estudos étnicos objetivem a compreensão ou a explicação de tal ou qual povo indígena, é o contexto nacional envolvente que se impõe com muita força ao horizonte da disciplina e, por via de consequência, à construção do ponto de vista do pesquisador. E temos observado que a preocupação, explícita ou não, desse antropólogo está por isso permanentemente voltada para o lugar que ocupa, de onde fala, para as responsabilidades de sua cidadania, particularmente quando investiga povos e culturas indígenas. Talvez esteja aqui, na imposição quase compulsiva dessa dimensão política, a qual aliás já pude chamar a atenção em 1984, quando de minha conferência na XIV Reunião Brasileira de Antropologia, apontando-a como característica da etnologia brasileira,¹⁵ e que agora penso estendê-la a outros países, vendo-a como sendo pelos menos uma boa hipótese sobre a peculiaridade de um dos estilos mais marcantes da antropologia na América Latina.

Notas

- * O presente texto é uma reelaboração parcial do original, escrito para o seminário “Entre el acontecimiento y la significación: el discurso sobre la cultura en el Nuevo Mundo”, apresentado em Trujillo, Espanha, em 11 de dezembro de 1992. Uma outra versão, pouco diferente desta, foi apresentada como conferência na Universidade de Brasília, em 4 de novembro de 1992, durante as comemorações dos vinte anos de seu Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.
- 1 Essa matriz disciplinar, constituída por um conjunto de paradigmas simultaneamente ativos e inseridos num sistema de relações bastante tenso, é responsável pela identidade da antropologia e por sua persistência ao longo deste século (cf. Roberto Cardoso de Oliveira, *Sobre o pensamento antropológico*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro/CNPq, 1988, cap. 1: “Tempo e tradição: interpretando a antropologia”).
 - 2 A noção de periferia e sua aplicação na caracterização das manifestações da antropologia fora dos centros metropolitanos não têm ocorrido sem muita reflexão e crítica, como mostram diferentes debates internacionais. Destaco, por exemplo, aqueles que foram publicados sob os títulos “Indigenous Anthropology in Non-Western countries” (edit. por Hussein Fahim, pela Carolina Academic Press, 1982) e “The shaping of national anthropologies” (edit. por Tomas Gerholm e Ulf Hannerz, em *Ethnos*, 1-2, 1982). Por razões que apresento em outro lugar (R. Cardoso de Oliveira, op. cit., cap. 7: “Por uma etnografia das antropologias periféricas”; também em *A antropologia na América Latina*, coord. de G. C. L. Zarur, Instituto Panamericano de Geografia e História, México, 1990, com o título “Identidade e diferença entre antropologias periféricas”), preferi valer-me da expressão “antropologia periférica” em lugar de “indígena”, “nacional”, “não ocidental” etc., com todos os riscos que isso poderia acarretar em função de sua ambigüidade. Espero que no correr do texto tal ambigüidade se desfaça.
 - 3 Refiro-me aqui, especialmente, ao caso da antropologia catalã. Entre outros, consulte-se Luis Calvo, *El arxiu “arxiu d’etnografia i folclore de Catalunya y la antropologia catalana*, CSIC, Barcelona, 1991.

- 4 A genealogia do conceito de “colonialismo interno” pode ser traçada, talvez, a partir de autores como Gunnar Myrdal e C. Wright Mills, alcançando sua formulação latino-americana mais consistente com Pablo Casanova, como, por exemplo, em seu artigo de 1963, “Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo” (*América Latina*, ano 6, nº 3), ou em seu livro *Sociología de la explotación* (Siglo Veintiuno, 1969, cap. “El colonialismo interno”. Rodolfo Stavenhagen com “Siete tesis equivocadas sobre América Latina (*Política Independiente*, nº 1, maio 1965) acrescenta interessantes considerações à teoria dualista de J. Lambert, mostrando a necessidade de criticá-la do ponto de vista do colonialismo interno. Inspirado nesses autores, tive a oportunidade de tratar do problema em meu “A noção de ‘colonialismo interno’ na etnologia” (*Tempo Brasileiro*, ano 4, nº 8, 1966; republicado em meu livro *A sociologia do Brasil indígena*, 2ª edição ampliada, 1978, cap. 6).
- 5 Cf. G. Balandier, *Sociologie actuelle de l’Afrique noire*, PUF, 1955.
- 6 Em sua dissertação doutoral, *The anthropology of anthropology: the Brazilian case* (Série Antropologia nº 110, Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia, 1991), apresentada à Universidade de Harvard em 1981, Mariza Peirano mostra a idéia de *nation building* como importante vetor na construção da moderna antropologia brasileira.
- 7 Sobre a presença da ideologia da “construção da nação” também nas nações européias, Peirano adverte ser ela “um parâmetro e sintoma importante para a caracterização das ciências sociais onde quer que elas surjam” (M. Peirano, *Uma antropologia no plural: três experiências contemporâneas*, Brasília: Editora UnB, 1991, p. 237).
- 8 Em *América Latina*, ano V, nº 3, 1962, pp. 85-90. O conceito de fricção interétnica, por sua vez, guarda um grande parentesco com o de “regiones de refúgio”, desenvolvido por Gonzalo Aguirre Beltrán, especialmente em seu livro *Regiones de refugio* (Instituto Indigenista Interamericano, México, 1967).
- 9 Além de cerca de uma dezena de teses e de livros escritos no Brasil orientados pelo conceito de fricção interétnica, valeria mencionar a repercussão do conceito em países como o México e a Argentina, como indicam,

por exemplo, o ensaio de Guillermo Bonfil Batalla, "La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos" (*Anuário Antropológico*, 86, 1988, pp. 13-53); a monografia de Miguel A. Bartolomé e Alicia Mabel Barrabas, *La resistencia maya: relaciones interétnicas en el oriente de la península de Yucatán*, México: Colección Científica, Etnología, INAH/SEP, 1977, ou o conjunto de ensaios intitulado *Procesos de contacto interétnico*, Catullo, M. R. et alii, Buenos Aires: Ediciones Bermejo/CONICET, 1987.

- 10 Cf. Rodolfo Stavenhagen, "Etnodesenvolvimento: uma dimensão ignorada no pensamento desenvolvimentista", em *Anuário Antropológico*, 86, 1985, pp. 11-44.
- 11 Cf. R. Cardoso de Oliveira, "O saber, a ética e a ação social", em *Manuscrito: Revista Internacional de Filosofia*, vol. 13, nº 2, 1990, pp. 7-22; e "Práticas interétnicas e moralidade", em *Desenvolvimento e direitos humanos: a responsabilidade do antropólogo* (orgs. Antonio A. Arantes, Guillermo Ruben e Guita G. Debert), Campinas: Editora da Unicamp, 1992, pp. 55-66
- 12 Cf. Karl-Otto Apel, "La comunidad de comunicación como presupuesto transcendental de las ciencias sociales" e "El a priori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética", ambos em *La transformación de la filosofía*, tomo II, Madri: Taurus Ediciones S. A., 1985.
- 13 Como os termos "estrutura" e "função", ou outros que poderíamos acrescentar, recobrem conceitos diferentes, i. é., no estruturalismo francês "estrutura" e "função" significam algo bem diferente do que os mesmos termos significam no estrutural-funcionalismo anglo-saxão, do mesmo modo que "cultura" nesta mesma tradição tem um conteúdo semântico diferente se a confrontarmos com o paradigma hermenêutico, no qual os termos alemães *Kultur* e *Bildung* expressam, respectivamente e com bastante felicidade, essas diferenças (cf. R. Cardoso de Oliveira, *Sobre o pensamento antropológico*, op. cit., cap. 5: "O que é isso que chamamos de antropologia brasileira?"). Todavia, pensados esses conceitos no interior de paradigmas constituintes de matriz disciplinar da moderna antropologia social, podemos bem avaliar a possibilidade de eles serem mutuamente

traduzíveis. A meu ver, estabelecida a lógica dessa tradução, teríamos satisfeita uma condição mínima para se poder falar de uma antropologia planetária.

- 14 Em outubro de 1990, tive a oportunidade de organizar um seminário sobre "Estilos de antropologia" na Universidade Estadual de Campinas (São Paulo), durante o qual procurei colocar algumas idéias que contribuíssem para o encaminhamento da questão, mediante a apresentação de um texto que chamei "Notas sobre uma estilística da antropologia". O conjunto dos trabalhos do seminário será publicado em breve pela Editora da Unicamp.
- 15 Cf. nota 1, na qual essa conferência está referida como primeiro capítulo do livro *Sobre o pensamento antropológico*.

ABSTRACT: Latin-American peripheral anthropology (that which is practiced outside of England, France and the United States) works with a singular epistemic subject. The Other which it studies is not distant and transoceanic; it is internal and nearby. From the standpoint of the knowing subject, this entails an ethical engagement with nation building, as manifested in the form of *indigenismo*, a phenomenon which marks the development of Anthropology throughout Latin America. The concepts of *interethnic friction* and *ethnodevelopment* indicate the specificity of our dilemmas and reveal the importance which the national context assumes in determining the horizon of our research efforts.

KEY-WORDS: ethnodevelopment, interethnic friction, "indigenismo", epistemic subject, peripheral Anthropology.

Recibido para publicação em 1993.

O Terreiro e a Cidade nas Etnografias Afro-Brasileiras

Vagner Gonçalves da Silva
Doutorando em Antropologia – USP

RESUMO: O artigo elabora uma reflexão sobre os estudos das religiões afro-brasileiras que trataram da inserção do candomblé no contexto urbano (Rio de Janeiro e São Paulo). Tem por objetivo rever as diferenciações (como pureza/sincretismo, Nordeste/Sudeste, nagô/banto) presentes nos modelos etnográficos clássicos e contemporâneos da macumba, umbanda e candomblé.

PALAVRAS-CHAVE: etnografia e religiões afro-brasileiras.

“Todas as feitiçarias têm poucos adeptos e muitos adversários,
até o instante em que mudam de denominação.”

Charles Fort

É provável que hoje em dia sejam raras as cidades brasileiras em que não haja pelo menos um terreiro. O terreiro, como é chamado o local de prática dos cultos afro-brasileiros como o candomblé e a umban-

da, proliferam por toda parte e participam como instituição popularmente reconhecida e perfeitamente incorporada no cotidiano da vida urbana das cidades.

Procurando localizar o lugar que ocupa a cidade nos estudos das religiões afro-brasileiras, vê-se que a ela sempre esteve associado o processo de surgimento e desenvolvimento dos terreiros, marcadamente no período escravagista brasileiro. Isto porque a cidade sempre foi vista como o espaço propício para a reunião de negros (libertos ou cativos) que circulavam com relativa liberdade pelas ruas, como escravos de ganho ou de aluguel, e se agrupavam em confrarias profissionais – como as de “carregadores” –, ou étnicas e religiosas – como as das “irmandades católicas dos homens de cor”, que agregavam os escravos de uma mesma etnia africana (Mattoso, 1988; Reis, 1988). Em algumas cidades, como Salvador, foi destas irmandades que teriam saído as fundadoras de famosos terreiros de candomblé, como a Casa Branca do Engenho Velho, entre outros (Verger, 1981:28).

Por outro lado a cidade, embora reconhecidamente importante para o desenvolvimento dos candomblés nordestinos no período colonial e escravagista brasileiro, será apontada, na literatura especializada, também como o principal elemento desagregador deste culto, no período pós-abolição (1888) e de sedimentação de um modo de vida urbano – principalmente a partir dos anos 30 –, processo que é exemplificado pelas sincréticas e desvalorizadas macumbas e umbandas do Rio de Janeiro e de São Paulo.

Partindo desta ambigüidade presente nas interpretações da relação entre o terreiro e a cidade, o objetivo deste trabalho é retomar criticamente os textos de autores de referência obrigatória nos estudos das religiões afro-brasileiras, nas quais tais interpretações são encontradas, como Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Edison Carneiro, sobretudo Roger Bastide e autores contemporâneos por eles influenciados, procurando mostrar que se a inserção do candomblé nas grandes cidades foi analisada de modo “negativo” (como no caso da macumba) isto

deveu-se, por um lado, à valorização de determinadas tradições religiosas associadas às noções de pureza e autenticidade ritual dos terreiros nagôs nordestinos e, por outro, à desqualificação da cidade (tida em suas características “patológicas” e “seculares”), que se acreditava antagônica *per si* ao mundo comunitário e sacralizado dos terreiros.

1. Nina Rodrigues: o pioneiro

Singularmente, o texto inaugural dos estudos das religiões afro-brasileiras, existentes entre nós há pelo menos três séculos, consiste numa obra de divulgação médico-científica, escrita somente em fins do século passado, publicada em francês, em 1900, e dedicada à *Société Médico-psychologique* de Paris. Trata-se de “O animismo fetichista dos negros bahianos” (1935), do médico-legista Raimundo Nina Rodrigues. Neste livro, o autor mostrava as influências sociais exercidas pela raça negra no Brasil, por meio do estudo de sua mentalidade religiosa, considerada “patológica”, “atrasada” e “incapaz” de manipular as “elevadas abstrações” exigidas pela religião monoteísta.

“O animismo fetichista”, obra de indubitável conteúdo racista, foi resultado do conhecimento científico da psiquiatria e do evolucionismo da época e, embora não possamos defini-lo exatamente como de cunho antropológico (pelo menos no sentido crítico que atribuímos hoje em dia a essa ciência), acabou servindo de marco ou modelo obrigatório de interlocução aos novos textos que se seguiram a ele, definindo, por sua influência, os temas recorrentes dos chamados estudos antropológicos afro-brasileiros.

Os pontos deste texto que aqui serão ressaltados – e de “Os africanos no Brasil” (1977; 1ª ed. 1932), a obra póstuma de Nina Rodrigues, que procurou ampliar e sistematizar o quadro descritivo das sobrevivências africanas já iniciado anteriormente – referem-se aos aspectos de sua etnografia religiosa, os quais foram posteriormente retomados por autores contemporâneos.

Foi no final do século passado que Nina Rodrigues visitou vários candomblés, “os templos fetichistas” das religiões de origem africana, situados na região de Salvador, onde presenciou diversos rituais e pôde obter grande quantidade de informações sobre a liturgia e outros aspectos importantes do culto (como o transe), até então raramente descritos. Sua descrição dos terreiros foi feita basicamente com o intuito de confirmar suas opiniões sobre o estado mental “atrasado” dos grupos negros no Brasil que, segundo o autor, explicavam o estado incipiente de desenvolvimento da civilização brasileira quando comparado com a europeia, na qual o elemento negro não exerceu influência.

Nina Rodrigues pesquisou sobretudo os candomblés de tradição religiosa sudanesa, pois acreditava terem sido os nagôs (iorubás) os africanos mais influentes no Brasil. Privilegiou, dentro desta tradição religiosa, o estudo de alguns terreiros, como o Gantois, de que descreve as dependências e outros detalhes cerimoniais, pois, segundo ele, “*este terreiro do Gantois pôde servir de modelo para uma idéia exata do que é um templo fetichista na Bahia*” (Rodrigues, 1935:63-4,157).

Com relação às outras tradições religiosas de origem africana, como a dos bantos (outro importante grupo étnico da África equatorial introduzido no Brasil), assume que o “*fetichismo dos bantos é muito mais simples e rudimentar do que o dos negros da África ocidental*” (idem:163), não merecendo portanto maiores considerações. Da mesma forma distingue os candomblés fundados ou freqüentados por negros africanos dos candomblés nacionais dos “negros da terra” (crioulos e mulattos), mostrando que nos primeiros haveria uma “justaposição” das idéias católicas e fetichistas, o que garantiria a manutenção da pureza primitiva das mitologias africanas, enquanto nos segundos uma “fusão” das crenças resultaria num abastardamento das práticas.¹

Também com relação ao transe, observa o fato de os africanos duvidarem do estado de possessão “tão fáceis e freqüentes” dos crioulos, o que demonstraria falta de seriedade destes no cumprimento de todas as regras e preceitos africanos exigidos na feitura do santo.

Para Nina Rodrigues, o surgimento e o desenvolvimento dos terreiros de candomblé no Brasil foram possíveis enquanto um fenômeno tipicamente urbano, mostrando que na cidade os terreiros puderam proliferar, uma vez que estavam mais protegidos da ação repressora direta dos senhores de escravos. A propagação dos cultos é verificada pelo número avultadíssimo de terreiros e oratórios particulares no interior das casas, como também pelos despachos e sacrifícios que proliferavam pelas ruas, praças e encruzilhadas da Salvador antiga. Alguns pontos da cidade já se tornavam, mesmo à época de Nina Rodrigues, referências obrigatórias do culto aos orixás, como a *Pedra de Ogum*, localizada no município de São Francisco, o Dique do Rio Vermelho, morada de Iemanjá, e a gameleira sagrada de Iroco, na “estrada que vai do Engenho de Baixo ao Engenho Guahyba”. Apesar desse crescimento dos cultos de origem africana na cidade, o autor finaliza seus textos vaticinando que estes tendem a desaparecer como culto organizado pela injunção num novo meio social em que o sacerdócio iorubano perde progressivamente sua influência nos atos da vida civil: “o casamento, os atos de nascimento, o enterro são regulados por leis do país, que não toleram a intervenção dos padres negros” (Rodrigues, 1977:237, 253), e também pela paulatina “deturpação dos conceitos primitivos da mitologia africana” imposta pelas práticas católicas, espíritas, cartomantes etc., somadas à ação repressora da polícia e da opinião pública que, nos jornais da época, expressavam seu horror diante da presença crescente dos bárbaros candomblés que migravam da periferia e dos lugares ermos para o centro da cidade, em prejuízo da civilização que nela pretendia se instalar.

Arthur Ramos: do candomblé “puro” à macumba “degradada”

Seguindo de perto as indicações do mestre baiano, e, como ele, também médico-legista, Arthur Ramos posteriormente dará nova ênfase

aos estudos das religiões de influência africana avançando com certa originalidade em pelo menos dois pontos com relação aos trabalhos de seu predecessor. Primeiro, suas críticas circunstanciadas ao evolucionismo de Nina Rodrigues, reflexo de sua adesão à escola culturalista e ao pensamento pré-lógico de Lévy-Bruhl, colocam a discussão da religiosidade dos grupos negros em termos culturais e não mais raciais (embora hoje possamos também apontar algumas fraquezas desta abordagem). Segundo, ampliando sua área de inquérito, alarga o campo de referência etnográfica dos cultos afros, englobando não apenas o candomblé da capital baiana, estudado por Nina Rodrigues, mas também os catimbós do Nordeste e sobretudo as chamadas “macumbas” do Rio de Janeiro e de São Paulo, conforme pode ser constatado em “O negro brasileiro” (1940).

O texto desta obra, composto por duas partes que se complementam, foi construído no sentido de que a interpretação psicanalítica (segunda parte) fosse precedida por uma seção documental ou etnográfica, dividida em oito capítulos (primeira parte), denominada “Religiões e cultos no Brasil”. A ordem de divisão e apresentação dos capítulos desta parte já por si denota as diferenciações que se desenvolverão em seu interior.

Na introdução do texto, Arthur Ramos agrupa a origem étnica dos negros introduzidos no Brasil em dois grandes grupos: os sudaneses (iorubas e jejes) e os bantos (angolas, congos, cambindas e benguelas). Compartilhando a idéia da superioridade do sistema mítico jejenagô, defendida anteriormente por Nina Rodrigues, inicia sua etnografia descrevendo esse sistema enquanto liturgia de uma *religião* (capítulos I e II), contrastando-o com os *cultos* descritos nos outros capítulos, dedicados às práticas dos malês (capítulo III) e principalmente dos bantos (capítulo IV), estes inclusive mais próximos, no texto e na realidade que este pretende refletir, do *sincretismo religioso* (capítulo V) e das *práticas mágicas* de feitiçaria e curandeirismo (capítulo VI).

As tradições religiosas afro-brasileiras, hierarquizadas segundo suas origens étnicas africanas, foram, então, localizadas geograficamente, situando o predomínio dos candomblés sudaneses principalmente na área da capital baiana e arredores, tida como foco do culto fetichista nagô. No terreiro do Gantois, como já havia feito Nina Rodrigues, o autor centralizou suas pesquisas, tomando-o como “um do mais antigos” e “modelo para os demais” (Ramos, 1940:63), na medida em que nele julgava poder destacar “*os elementos básicos do fetichismo iorubano devidamente expurgados de todo o sincretismo*” (idem:39).

Desta maneira, seu texto etnográfico fornece, com detalhes, descrições sobre o panteão jeje-nagô, hierarquia ritual e atributos dos sacerdotes, aspectos cerimoniais da iniciação e inúmeras outras informações.

Os cultos bantos, predominantes na região Sudeste do país, mas não só aqui, foram tidos, pelo autor, como a contrapartida dos candomblés sudaneses do modelo baiano e em relação a eles caracterizados pela sua pobreza mítica. Daí terem sido tão facilmente influenciados pela mitologia jeje-nagô, que lhes teria imposto seus orixás, pelas idéias do catolicismo e do espiritismo (postas em prática na devoção popular aos santos e nas sessões de invocação às almas) e pela sobrevivência de cultos ameríndios.

Assim os cultos de procedência banto, caracterizados por uma “mitologia paupérrima” e facilmente sincretizados com elementos de outras culturas (como a européia, por meio do catolicismo e do espiritismo, e a nacional, por meio da mitologia ameríndia), poderiam ser descritos na forma da *macumba*, tal como era praticada, principalmente no Rio de Janeiro.

A macumba, segundo Arthur Ramos, caracterizar-se-ia pela sua extrema simplicidade de rituais, contrastando com a complexidade nagô dos candomblés. Os terreiros de macumba seriam “toscos e simples”, sem a “teoria de corredores e compartimentos dos terreiros jeje-iorubanos” (idem:122), a estrutura hierárquica seria relativamente simples e as divindades apresentar-se-iam divididas por linhas ou falanges

e tanto mais poderoso seria o pai-de-santo quanto maior fosse o número de linhas em que ele trabalhasse (idem:124). Os cantos seriam precedidos por uma defumação e em geral as toadas mesclariam termos bantos, portugueses e ameríndios. Nas macumbas, o transe seria bastante freqüente, tendo muito de efeito procurado ou simulado (*sic*), contrariamente ao candomblé, no qual a “queda no santo” é demorada e exige cerimônias especiais.

Curioso que a influência banto não se faz notar somente na macumba carioca (utilizada por A. Ramos como “exemplar”). Muitos candomblés, em outros pontos do Brasil, certamente já apresentavam essa influência, inclusive na Bahia. Todavia, o correspondente baiano da macumba carioca seria o “candomblé de caboclo”. A diferenciação desses termos no léxico da etnografia religiosa afro-brasileira foi importante na construção da dicotomia religiosa Norte-Sul: primeiro, porque o termo macumba tornou-se designativo (em geral de modo pejorativo) de uma forma de culto “degradada” e invariavelmente associada à região Sudeste (ainda que perfeitamente localizável em outros pontos do país), conforme o modelo estudado por Arthur Ramos. Segundo, porque formas de culto parecidas, ou ao menos muito próximas (banto e ameríndia), existindo na Bahia, ainda que desqualificadas perante o supervalorizado modelo jeje-nagô, permanecem como *candomblé* (“de caboclo”). E, finalmente, porque esse modelo de candomblé jeje-nagô, tendo existido no Rio (e muito possivelmente em São Paulo), com registro desde o começo do século (Rio, 1951; Moura, 1983), não foi, na época das pesquisas de Arthur Ramos, suficientemente percebido, preferindo fazer dos terreiros baianos seu modelo etnográfico de interpretação do candomblé, e dos terreiros cariocas o modelo etnográfico para interpretar a macumba.

Seria possível traçar linhas de diferenciação entre a macumba e o candomblé a partir das distinções propostas por Arthur Ramos?

Arthur Ramos afirmava que “os próprios cultos negros não nos chegaram puros da África” (Ramos, 1940:138), e que o sincretismo adqui-

ria contornos nacionais. Reconhecia, ainda, que o termo macumba tornara-se genérico em quase todo o Brasil, designando as mais variadas formas de culto e práticas mágicas sincréticas, como os famosos *despachos* e *trabalhos*, desde aquela época já tão popularizados entre nós.

A descrição da macumba, múltipla em suas diversas linhas, uma inclusive chamada de *umbanda* (e significativamente considerada a mais forte!) (idem:179), nos faz acreditar que a macumba carioca poderia tanto designar o candomblé banto e seu desenvolvimento posterior na umbanda, como o candomblé jeje-nagô.

O escritor francês Benjamim Peret, que escreveu sobre a macumba no Rio de Janeiro dos anos 30, estranha a falta de referências a este culto na Bahia, uma vez que o considerava muito semelhante ao candomblé baiano. Segundo ele “candomblezeiros” era o termo com o qual se designavam os praticantes da macumba segundo a “Lei de Nagô”, e “macumbeiros” aqueles da “Lei de Angola” (Peret, apud Ginway, 1986).

Mario de Andrade, além das alegóricas páginas sobre a macumba no livro *Macunaíma* (1980:cap.VI; 1ª ed. 1928), revela em “Música de feitiçaria no Brasil” (1983; 1ª ed.1963) uma curiosa descrição deste rito (ao que parece feita pelo famoso compositor Pixinguinha, o “filho de Ogum bexiguento”), que bem poderia tratar-se de “candomblé” pela grande quantidade de elementos litúrgicos jeje-nagôs descritos: sacrifícios de animais, padê de Exu, presença de ogãs tocadores de atabaques, predomínio dos orixás ao lado das entidades dos caboclos etc. (Andrade, 1983:154).

Contudo, é em João do Rio (1951) que encontramos as melhores indicações para a compreensão da diferença entre os termos. Acompanhado pelo africano Antonio, que lhe ciceroneava pelos candomblés cariocas do começo do século, o jornalista João ouvia as explicações daquele sobre as diferenças entre as iniciadas aos orixás (do candomblé) e aquelas que ele considerava muito inferiores, “as filhas-de-santo *macumbas* ou *cambindas*”. Para o informante de João do Rio, os sinais desta inferioridade residiam em vários fatos: os *cambindas* serviam-

se “para santo” de qualquer pedra (paralelepípedo, lascas das pedreiras etc.); adoravam a flor do girassol; manifestavam em sua cabeça uma porção de santos de uma só vez, copiavam os processos rituais dos outros e de forma “tão ignorante” (*sic*) que mudavam os nomes dos orixás (Orixalá por Ganga-Zumba, Exu por Cubango, Oxum por Mãe-d’água), além de acrescentarem às cantigas das suas festas pedaços em português como:

“Bumba, bumba, ó calunga,
Tanto quebra cadeira como quebra sofá
Bumba, bumba, ó calunga”.

(Rio, 1951:27)

Por fim, concluía Antonio que “*por negro cambinda é que se compreende que africano foi escravo de branco [...] Cambinda é burro e sem-vergonha*” (idem:27).

Fica evidente nas palavras de Antonio que a diferenciação entre o rito nagô e o rito banto resulta de um processo de construção de contrastes que se dá internamente no campo das religiões afro-brasileiras, nas quais uma tradição tenta se impor às outras a partir de valores selecionados (como pureza original), e legitimar a dominação de um grupo sobre os outros.

Em Peret isto também pode ser comprovado:

Vários adeptos me afirmaram ser o candomblé a expressão mais pura da religião africana. A macumba seria o filho natural, por assim dizer, do primeiro, das crenças indígenas e da simplificação progressiva do rito no meio “branco” onde ele se perpetua (Peret, *apud* Ginway, 1986: 132, grifos meus).

E mesmo Peret induzido por essas opiniões revela sua maior simpatia pelo candomblé, adotado “quase exclusivamente por negros puros pertencentes à classe operária”, em contraste com a macumba “dos mulatos e crioulos de um plano social um pouco mais elevado”. Nas danças destas, diz ele, não há aquelas cenas “selvagens e majestosas”

presenciadas nos terreiros de candomblés: “*Davam a impressão de ser um pálido reflexo daquelas, uma fotografia apagada, guardando apenas das imagens o contorno principal. A ‘civilização’ passara por ali*” (idem:141).

A dificuldade de etnografar e classificar ritos em constantes transformações e de fronteiras tão tênues, como deveriam ser a macumba, a umbanda e o candomblé da época em que Arthur Ramos desenvolveu suas pesquisas, somada à falta de uma perspectiva mais crítica com relação ao material discursivo que coletou e que, como vimos, possui uma série de afirmações ideológicas de sujeitos social e religiosamente localizados e comprometidos com práticas muitas vezes concorrentes fizeram com que o texto deste autor tornasse clássicas certas tipologias de culto, associando mitologia banto, sincretismo, degeneração ritual e magia à influência do meio social branco e ao processo de urbanização no qual se depararam os negros instalados nas grandes cidades sob os padrões culturais do capitalismo industrial.

Hoje no Rio, a macumba está comercializada. O que é mais, internacionalizada. E o negro quase nenhuma interferência tem nisto. Os mais célebres “pais-de-santo” do Rio são mulatos ou brancos. E as casas de negócio, de “macumba”, do Rio e de Niterói estão nas mãos de portugueses. (Ramos, 1934:184)

Com relação a São Paulo, Arthur Ramos julgava não haver, aqui, “cultos organizados dentro das tradições dos candomblés baianos, xangôs do Nordeste e macumbas do Rio” (idem:174). Baseando-se em artigo de Dalmo Belfort de Mattos (“As macumbas de São Paulo”, 1938), apontou somente a presença de feiticeiros, curandeiros e “misticadores” atuando por meio de “fragmentos sincréticos de origens negras e do folclore europeu”. Em geral seus praticantes eram negros, mestiços, brancos e até imigrantes japoneses.

É importante destacar que Belfort de Mattos encontra suas primeiras referências aos cultos africanos em São Paulo nas atas da Câmara Municipal de Santo Amaro, que, nos anos 30, move ação contra “atos

criminosos” (denominando o curandeirismo e a feitiçaria) praticados em vilas como M’Boi, Itapecerica, Itaquera e muitos outros pontos ao redor da capital paulista. Outra fonte de referência, para o autor, foram os autos da Delegacia de Costumes, encarregada do serviço de repressão ao baixo-espírito.

Arthur Ramos acreditava, ainda, que os padrões culturais do mundo moderno e racional haveriam de modificar e substituir os “*elementos místicos e pré-lógicos da mentalidade primitiva por elementos racionais, novas formas de pensamento, onde o logro, a abusão, os fantasmas*” ficariam “*sepultados no domínio subjetivo*”, não cavalgando mais a realidade nem “*participando das suas funções*” (idem:187). Como Nina Rodrigues, acreditava também que esses “elementos místicos” representavam dificuldades para o desenvolvimento do pensamento racional e civilizado na sociedade brasileira; porém como sua explicação para a existência desses elementos é antes de tudo cultural e não racial, portanto adquirida e não inata, acredita que o projeto de racionalização, ou a idéia de progresso cultural, é algo possível a partir da herança africana.

Roger Bastide: deuses e cidades em contraste

As observações de Arthur Ramos, comparando a pobreza da religião banto no Sudeste com as manifestações religiosas dos nagôs do Nordeste, e as de Belfort de Mattos, apontando para o total pauperismo da macumba paulista, foram posteriormente incorporadas, ao lado de outras referências, às interpretações científicas de um dos principais estudiosos das religiões afro-brasileiras: Roger Bastide. Alguns de seus textos trataram diretamente destes temas, como “A macumba paulista” (1983, 1ª ed. 1946), “Contribuição ao estudo do sincretismo católico-fetichista” (1983, 1ª ed. 1946), posteriormente retomados em “As religiões africanas no Brasil” (1985; 1ª ed. 1971. Ver especialmente os capítulos 4, 5 e 6).

Seria difícil sustentar continuidades teóricas que unissem Bastide a seus principais predecessores nos estudos das religiões afro-brasileiras. Bastide, seja pela sua extrema capacidade de manipular dados provenientes das mais variadas fontes literárias e geográficas, seja por produzir sínteses teóricas originais, situa-se de forma única entre os estudiosos do tema. Sua inspiração, igualmente eclética, provém de várias fontes, sobretudo da tradição francesa da teoria das classificações primitivas de Durkheim e Mauss, na qual se apóia para explicar o sincretismo, e da “sociologia em profundidade”, de Georges Gurvitch, que o leva a definir o problema da aculturação afro-brasileira em termos das múltiplas referências que perfazem a totalidade do fenômeno de contato entre as civilizações e em cuja base estão as transformações do quadro social. Por outro lado, é no tratamento e eleição de certos temas tão caros à tradição dos estudos afro-brasileiros que será possível traçar os liames que unem Bastide a seus predecessores.

Para Bastide, as religiões africanas sofreram os efeitos das modificações pelas quais passou a sociedade brasileira no estabelecimento de um regime escravocrata e na transição deste para uma economia capitalista baseada no trabalho livre; transformações separadas no tempo e de significados estruturais diferentes nos locais onde ocorreram.

Bastide defendia que, nas capitais litorâneas do Nordeste, as religiões africanas puderam se organizar e acomodar porque estavam mergulhadas, segundo seu julgamento, num mundo ainda permeado por valores tradicionais, comunitários ou pré-capitalistas – aproximados, portanto, daqueles valores que predominaram nos locais de origem dessas religiões na África. Todavia, a infra-estrutura que sustentava esses valores fora destruída por ocasião do tráfico de escravos e das peculiaridades do sistema escravocrata brasileiro, que aqui separou etnias, coibiu a formação de famílias e impediu a permanência da ordem social africana. O surgimento dos candomblés espelharia, então, a tentativa de reconstituição desta ordem. Nestas circunstâncias, seus adeptos, negros africanos e seus descendentes, participavam de dois

universos: um, “africano”, restrito ao mundo dos candomblés e, estes, formando um casulo enquistado na sociedade abrangente, “brasileira”. Bastide definiu a possibilidade de trânsito entre esses dois universos por meio do “princípio de corte” e acreditava que no universo dos candomblés eram os valores religiosos que “segregavam as estruturas” moldando sua base morfológica. Daí a enorme importância que, sob esta ótica, adquiriram os estudos etnográficos de terreiros de candomblé baianos,² que em geral enfatizaram aspectos tradicionais da religião africana e portanto serviram de demonstração empírica para a argumentação da sobreposição do domínio do sagrado sobre as outras esferas sociais (Bastide, 1985:225).

No Sudeste, ao contrário, devido às transformações capitalistas da infra-estrutura econômica e social, que impuseram formas específicas de inserção dos negros e seus descendentes na estrutura de classes, e não permitiram o enquistamento destes em redes de sociabilidade nos moldes do candomblé baiano, o sagrado sofreu a pressão de um estilo de vida mais apegado ao individualismo, a que corresponderia a integração desfavorável do negro desamparado nas grandes cidades. Nestas circunstâncias a religião africana se transformou em magia, e o espírito comunitário do candomblé teria se esfacelado, num primeiro momento, em expressões religiosas menos “orgânicas”, como a *macumba urbana*, para posteriormente se organizar na forma do espiritismo de *umbanda*. Nas palavras de Bastide a macumba urbana é, então,

esse mínimo de unidade cultural necessário à solidariedade dos homens em face de um mundo que não lhes traz senão insegurança, desordem e mobilidade. Se se prefere, ela é o reflexo da cidade em transição, na qual os antigos valores desaparecem sem que os substituíssem os valores do mundo moderno [...] *A macumba é a expressão daquilo em que se tornam as religiões africanas no período de perda dos valores tradicionais*; o espiritismo de Umbanda, ao contrário, reflete o momento da reorganização em novas bases, de acordo com os novos sentimentos dos negros proletarizados, daquilo que a macumba ainda deixou subsistir da África nativa. (Bastide, 1985:407; grifos meus).³

No caso das macumbas rurais, estas teriam resultado da dispersão do negro na estrutura social agrária brasileira, na qual, pela falta de grupos estruturados, a memória coletiva não pôde funcionar, ocasionando a perda de rituais e a absorção da influência da cultura cabocla. Nestas condições, o culto se desenvolveu ao redor de certos indivíduos – macumbeiros, curadores, benzedores e médiuns.

O sincretismo, presente na macumba, surge assim nos quadros dos processos aculturativos que presidem a vida associativa na cidade; contudo, para Bastide, a aculturação só poderia agir quando as representações coletivas autorizassem sua possibilidade. Nesse sentido, sua explicação deveria ser buscada nas formas de classificação que representam a maneira de pensar de cada sistema religioso e a partir das quais são moldadas as coisas novas apresentadas pelo contato cultural. Nesta ótica existiriam tantos sincretismos quanto a natureza das representações coletivas e das coisas que são postas em contato. Daí ser importante, na explicação deste fenômeno, a diferenciação utilizada pelo autor entre religião e magia. Na religião, o pensamento opera por analogias ou correspondências, e a natureza de seu sincretismo não é de simples mistura ou identificação, porém de *tradução*, permanecendo as equivalências míticas estruturadas num sistema. Na magia prevalece a lei da acumulação ou adição. É aqui, portanto, que o fenômeno do sincretismo adquire caráter de fusão e síntese de elementos das mais variadas fontes, com uma finalidade sobretudo operacional, na qual o que conta é a eficiência em atingir o objetivo da ação mágica, que em geral se assentaria sob finalidades moralmente espúrias. E, para Bastide, é principalmente nas cidades do Sudeste que este sincretismo poderá ser encontrado:

a religião afro-brasileira tende, em algumas grandes cidades como Rio e São Paulo, devido à influência da desorganização urbana, a tomar, cada vez mais, um aspecto de magia, seja para o bem, seja para o mal [...] A macumba do Rio é um exemplo frisante. (Bastide, 1983:191).

Como é possível entendermos o que levou ou leva as religiões africanas a se manterem como “religiões verdadeiras” em algumas cidades e “degradadas” em outras? Como é possível que o candomblé tenha permanecido como meio de controle social, de solidariedade e comunhão, enquanto a macumba tenha resultado no “*parasitismo social, na exploração desavergonhada da credulidade das classes baixas ou no afrouxamento das tendências imorais, desde o estupro, até, freqüentemente, o assassinato*” (Bastide, 1985:414)?

Nos textos de Bastide as respostas a estas questões surgem como resultado de elaborações teóricas dicotômicas não suficientemente justificadas (ou etnografadas), mas que nos remetem às diferenças entre degradação como desorganização cultural e degradação como desorganização social; fenômenos que, por sua vez, ocorrem de forma diversa se localizados no interior de um Brasil “arcaico” e “comunitário” (como no Nordeste), ou no Brasil “moderno” do Sudeste, multirracial, de rápida evolução e que “*repele para fora do novo Brasil todos quantos não podem acompanhar a velocidade desta evolução*” (idem:417).

A admiração do autor pelas formas consideradas mais preservadas da religião, como lhe pareceu encontrar nos candomblés baianos, no tambor de mina maranhense, nos xangôs pernambucanos e nos batuques gaúchos, o faz acreditar na força das tradições culturais diante de um mundo ainda preso pelos laços comunitários e, quando essas tradições se mostraram operantes por meio de opções diferenciadas de desenvolvimento, o autor julgou-as frágeis, como aliás já o fizera Arthur Ramos quando afirmava que o negro em si não tinha muita coisa a ver com a passagem do candomblé para as outras formas religiosas “menos orgânicas”, pois aqui trata-se do poder de desagregação social que vitimiza suas tradições.

Dois pesos e duas medidas explicam, portanto, as soluções teóricas bastidianas: quando o terreiro é um nicho cultural incrustado na cidade, esta desaparece enquanto poder de determinação desnecessário é, portanto, descrevê-la. Quando se ausenta a etnografia do ter-

reio, mas este é pressuposto mesmo sem contornos nítidos, entram em cena as descrições da degeneração do mundo urbano moderno.

Assim, em Bastide, a macumba urbana do Rio (novamente) teve sua gênese na pressuposta pobreza mítica banto, agora somada ao efeito desagregador da grande cidade que destrói as “nações” (os ritos), ou o que elas possam representar em termos de nicho de preservação de identidade étnica. As principais fontes etnográficas para estas conclusões sobre a mítica banto continuam sendo as poucas e confusas informações de Arthur Ramos em *O negro brasileiro*, e a descrição do rito da cabula (de origem banto) realizada pelo bispo d. Nery na região do Espírito Santo, em fins do século passado (Nery, 1963).

A macumba é a princípio a introdução de certos orixás e de certos ritos ioruba, na cabula (rito banto). E esse desaparecimento de “nações” em seitas organizadas é o primeiro efeito desagregador da grande cidade. Os laços étnicos ou culturais se dissolvem no interior da plebe de cor. Nasce uma outra solidariedade, que ainda não é a solidariedade de classe, mas da miséria, das dificuldades de adaptação ao mundo novo, do desamparo (Bastide, 1985:407).

A cidade desempenha papel crucial na definição dos limites entre pureza e sincretismo, religião e magia, integração e degeneração, que se reflete na imagem dicotômica e ambígua do terreiro que ora aparece como o *locus* de preservação da identidade étnica e ora como espaço anômico de uma frágil solidariedade de classe; enfim, espelhos nos quais a religião se debate tentando refletir um mundo arcaico, com suas antigas lealdades étnicas dissolvidas na impossibilidade de acompanhar o mundo moderno, que se instala a partir de novas relações que unem e separam os indivíduos por classes e outros critérios de uma nova ordem social.⁴

“A macumba paulista”

Para Bastide, a passagem da macumba carioca para a macumba paulista também será definida pelos mesmos traços, porém tomada como *exemplo ideal*, epifenômeno das questões apontadas acima.

No texto de “As macumbas em São Paulo”, seguindo as pistas de Belfort de Mattos (1938), Roger Bastide apoiará suas observações em documentos de fontes variadas, tais como prontuários policiais, publicações do Arquivo do Estado, coleções de jornais e “um certo número de investigações pessoais”.

Segundo Bastide, é somente a partir do século XVIII que significativos contingentes de escravos chegam a São Paulo, devido à atração da mineração oitocentista e depois à expansão da cultura cafeeira do século XIX. A existência de práticas fetichistas de origem africana é atestada por vários documentos desse período. As casas de reunião chamavam-se batuques, termo depois substituído por macumba pela influência do Rio e da deturpação da “verdadeira religião”, pois sendo os negros paulistas em grande maioria bantos, estavam mais acessíveis às influências espíritas (culto aos mortos) e à devoção aos santos populares católicos. Ao lado desses pequenos e instáveis cultos organizados, havia também os feiticeiros e curandeiros, que agiam individualmente. Ainda para Bastide, esses cultos organizados que parecem ter existido em São Paulo não vingaram, e a macumba do tipo carioca existiu aqui somente de forma esporádica e degenerada, conforme os poucos relatos deste culto em Santos e em alguns bairros da capital, como Pinheiros e Cambuci, nos quais são descritas cerimônias com sacrifícios animais, pontos riscados, presença de caboclos e outros encantados, emprego de velas, pólvora, cachaça e inúmeros outros elementos litúrgicos igualmente presentes na macumba carioca. Prevaleceu aqui a magia e o curandeirismo (Bastide, 1983:200).

Entre as razões para a deturpação do culto paulista estaria, para Bastide, o desaparecimento dos antigos macumbeiros (juntamente com sua função centralizadora na comunidade negra) e a presença dos imigrantes brancos e toda sorte de homens marginais que, como seus irmãos mulatos, fizeram da religião um meio de ascensão social, explorando a credulidade alheia por meio de sua magia eclética. A forma mística, nesse caso, permitiu a exteriorização de instintos primários,

que desembocaram na atividade criminosa e licenciosa, a qual era objeto das constantes batidas policiais ao mundo dos feiticeiros, conforme noticiavam os jornais da época.

O estudo da distribuição dos centros macumbeiros no mapa da cidade de São Paulo dos anos 40, realizado por Bastide, apontou que os feiticeiros estavam disseminados por toda parte, abrangendo os bairros da periferia e a zona central, fato tido como comprobatório de sua forma dispersante e individualista.

Se algures o culto fetichista se localiza na periferia das cidades, é porque se trata de um *verdadeiro culto*. Em São Paulo, como dissemos, temos apenas formas individualizadas e, por conseguinte, mais facilmente dispersivas (Bastide, 1985:206, grifos meus).

Dispersas, individualizadas, simplificadas e exercidas por homens marginais, brancos, mulatos e imigrantes, que fazem do espiritismo um meio de ascensão social e de canalização de seus desejos recalcados ou criminosos, a macumba paulista tornar-se-á, então, para Bastide, o ponto de dissociação entre o negro e sua religião, mas é preciso "*distinguir dois tipos tanto de negros quanto de religiões: o negro urbano e o negro rural, a macumba urbana e as magias rurais*" (idem: 242).

Os negros do campo, vivendo em zonas afastadas e em pequenos núcleos dispersos, vão esquecendo lentamente suas tradições, que nada podem opor às influências externas do meio. Seu complexo mágico-religioso, cada vez mais pobre, reduz-se, assim, a simples simpatias e a "algumas reminiscências elementares dos avós".

Quanto à cidade, a degeneração é de outra ordem; embora oposta ao campo como a razão à magia, nela se perpetua um tipo de magia urbana que transcende a influência da mentalidade camponesa. Trata-se desta

magia ao mesmo tempo requintada e malsã, na qual têm livre curso algumas das tendências mais imorais do homem e, às vezes, mesmo a sua loucura, o gosto pelo mistério e a vontade de adquirir poderes misteriosos, o desejo de sacrilégio, o erotismo e o sadismo: missas negras, orgias rituais, alquimias e rosacruzismo. Quanto mais racionalizante

for a cidade mais deixará nas almas um vazio a preencher, uma insatisfação profunda que irá dessedentar-se em águas mais turvas se as comportas das fontes claras estiverem fechadas (Bastide, 1985:243).

No caso de São Paulo, Bastide acreditava que as “comportas das fontes claras” estavam decisivamente fechadas. Primeiro pelo fator demográfico desvantajoso ao negro, que numericamente não constituía a maioria da população local, somado ao fato de tratar-se, aqui, de uma população negra de origem banto, com uma mitologia e organização eclesiástica tida como pouco desenvolvida. Terceiro, pelo crescimento acelerado das cidades do Sul que, contrariamente ao abatimento das “calmas cidades do Nordeste”, fomentou um movimento migratório incessante de populações diversas com suas superstições próprias, que acabaram minando as bases materiais necessárias ao pleno desenvolvimento da macumba ou de uma tradição sólida de valores africanos.

Como se vê, as separações rural/urbano, religião/magia tornaram-se fundamentais para a construção do quadro descritivo do estado das religiões africanas em São Paulo e sua interpretação.

A visão de Bastide dos efeitos da cidade sobre a mentalidade religiosa africana deriva consideravelmente de uma tentativa de adaptar os estudos culturalistas norte-americanos, que estabeleceram uma tipologia do *continuum* folk-urbano, defendida por Robert Redfield (1930), e os estudos sobre os aspectos patológicos da vida social da cidade, levados a cabo sobretudo por sociólogos como R. E. Park e E. W. Burgess (1928), entre outros, que vieram a constituir o famoso grupo conhecido como Escola de Chicago.

Contudo, os pressupostos da lei de Park, segundo os quais o homem moderno seria “*um animal mais racional que seu antepassado primitivo, por viver na cidade onde todos os valores de vida foram reduzidos a unidades mensuráveis, a objetos de troca e venda*”, e nos quais “*até os povos menos intelectuais são levados a pensar em termos mecanicistas e deterministas*” (Park, *apud* Bastide, *idem*:242),

teriam de ser relativizados, pois Bastide, como seus predecessores, considerava que nas grandes cidades as religiões africanas eram mais puras que nas pequenas ou no campo. Admitia, ainda, como Gilberto Freire, que no Brasil o campo invade as ruas da cidade com suas tradições e valores, as senzalas imiscuem-se na casa-grande e os mocambos perfilam-se ao lado dos sobrados, tornando difícil a separação e a caracterização destes universos em categorias muito distintas. Assim, não sendo clara a distinção cidade/campo no interior do Brasil "arcaico", foi possível mostrar que o "campo" sobrevive nas cidades; aliás, foi somente quando os negros rurais mais "hábeis" vieram para elas é que se reuniram as condições ideais para a formação dos candomblés, possibilitando a preservação da cultura religiosa, que já definhava no espaço rural. Isto teria ocorrido nas tranquilas cidades litorâneas nordestinas, mais próximas inclusive da África, cujo contato permanente impediu a degeneração dos cultos.

No caso das cidades modernizantes do Sul, Bastide não julgou necessário inverter a lei de Park, ao contrário, aqui a lei da descaracterização das supra-estruturas em função da percepção determinista do mundo pode ser demonstrada cabalmente, e novamente os conceitos teóricos adquiriram pesos e medidas diferentes, o que possibilitou, histórica e teoricamente, à supra-estrutura religiosa do candomblé segregar sua base morfológica, tendo como demonstração etnográfica os terreiros nagôs da Bahia, não acontecendo o mesmo na macumba paulista. O porquê, Bastide não responde de modo convincente. Contudo, parece que não seria preciso inverter a teoria se o autor tivesse percebido que, tanto no Nordeste quanto no Sul, eram negros, mulattos e brancos das classes pobres que participavam da elaboração das formas religiosas que se desenvolveram sobre as bases das religiões africanas, e que a "filosofia e metafísica sutis" que o autor julgou encontrar somente nas formas consideradas puras desta religião no Nordeste poderiam ser encontradas também nas macumbas cariocas e paulistas dos bantos, caso Bastide tivesse realizado um número mais

conclusivo de “investigações pessoais” e não se baseado tanto em fontes secundárias, como páginas policiais ou autos judiciais de órgãos públicos comprometidos com a repressão ao “baixo-espiritismo” (Negrão, 1986:59).

Bastide acreditava, de fato, que na época de suas pesquisas, entre meados dos anos 40 e início dos 50, havia em São Paulo somente a “macumba individualizada e nem um centro de Espiritismo de Umbanda” (Bastide, 1983:xv). Dados de pesquisas recentes sobre a memória da umbanda em São Paulo apontam, entretanto, a existência de cultos organizados de macumba e umbanda desde as primeiras décadas deste século.

Na realidade, nas primeiras décadas do século até 1950, é impossível distinguir-se entre Macumba e Umbanda em S. Paulo ou Rio. O que é certo é terem já existido cultos organizados, centrados nas figuras de caboclos, pretos-velhos e exus, desde a década de 30. Mais influenciados pelo Kardecismo e pelo Catolicismo seriam a Umbanda, menos influenciados, Macumba (Negrão, 1986:60).

Com relação ao candomblé, não restam dúvidas de que este tenha existido em São Paulo, ao menos em fins do século passado.⁵ Basta atentarmos para algumas notícias dos jornais desse período, não percebidas por Bastide, nas quais muitas informações sobre seus rituais podem ser obtidas permeando os registros das ações policiais de repressão às práticas religiosas dos negros cativos ou libertos. Conforme se vê no texto de uma dessas notícias, reproduzida do jornal paulista *Província de São Paulo* (atual *O Estado de S. Paulo*), de 30 de setembro de 1879:⁶

Na longa e por vezes tétrica história das monarquias não se encontra um fato, que possa de longe sequer ser comparado ao que ontem se deu nesta cidade, e que, por certo, vai ser, o pasmo das gerações vindouras.[...] O Sr. Possolo, segundo delegado de polícia acaba de pôr em prática a sua ameaça terrível. S. Majestade a rainha mandinga assinou ontem termo de bem viver na polícia [...]. Uma rainha! exclama o lei-

tor. Uma rainha! sim senhor, respondemos nós [...]. E não foi só a rainha. Foram as suas damas, os seus semanários e os seus ministros, como consta das seguintes informações: A rainha é Leopoldina Maria da Conceição, que também diz chamar-se Leopoldina Jacomo da Costa, preta fula, gorda, de nação mina gegi, de 45 anos presumíveis. É muito inteligente, desembaraçada, arguciosa e bem-falante. Era a dona da casa e de todos os aprestos nela encontrados, e conhecida como ministra do culto, denominada Mãe de santo e *Gunhôte*, em língua mina. Feliciano Rosa de Jesus, principal acólita ou ajudante da chefe, e crioula de 23 anos, fluminense, de aspecto juvenil, simpática, casada com um pardo, cocheiro, do qual se acha separada. É denominada *Vodance*, que dizem ser a mandona dos animais, cozinheira e preparadora dos ingredientes, e quem faz os convites para as festas solenes. Maria das Virgens, outra ajudante ou acólita, crioula fluminense, de 37 anos, viúva de um crioulo baiano. É devota convicta e dedicada, e cita vários fatos em abono da crença. As neófitas que foram encontradas fechadas no quarto do quintal, são as seguintes: Etelvina Maria da Purificação crioula da Bahia, de 30 anos, solteira, residia na casa há dois anos. É devota convicta e inspetora das outras. Joanna Maria da Conceição, crioula, fluminense, de 28 anos, solteira, muito inteligente, instruída e bem-falante. Foi criada pela rainha, da qual se diz parente consangüínea, e há meses, voltando para a companhia dela, foi induzida, de parceria com as outras, a entrar no noviciado. Domingas Constança Insoriana, crioula, de 16 anos, que se diz virgem, órfã, e moradora como agregada em casa de um crioulo na rua Estreita de S. Joaquim. Estava de visita no palácio da rainha, segundo diz, mas a verdade é que ali foi para iniciar-se na confraria dos minas gegi. Eva Maria da Conceição, crioula fluminense, filha de uma preta mina, de 16 anos de idade, muito robusta e desenvolvida, porém, muito estúpida e ignorante, parecendo até idiota. Amância do Espírito Santo, parda, de 27 anos, solteira, vive em companhia de um irmão. Estas mulheres, como já se noticiou, tinham as cabeças raspadas, estavam nuas da cintura para cima, mostravam estar mal alimentadas e sob a influência de drogas ou substâncias nocivas. Com dificuldade pôde-se obter na ocasião algumas respostas das mesmas, por isso que pareciam entorpecidas, além da influência presumível da superstição. Em razão de sua avançada idade, e por parecerem alheias à atividade do culto, ficaram na casa as pretas minas gegi Josefa e Maria, de 80 anos, e Joaquim, de 70.

Analisando esta notícia, vê-se que a ação repressiva da polícia deu-se no exato momento em que ocorria na casa da *mãe-de-santo* (termo empregado também em nossos dias para os sacerdotes do culto) Gunhôde, um dos principais rituais do candomblé, a “feitura de santo”, que é a iniciação de novas adeptas. Este ritual implica numa grande variedade de atos religiosos, começando pela reclusão das iniciadas num quarto isolado (“*foram encontradas fechadas no quarto do quintal*”), por um certo período de tempo, no qual ocorrem a raspagem da cabeça e a ingestão controlada de certos alimentos e preparados rituais que propiciam o transe mítico (“*tinham as cabeças raspadas [...] mostravam estar sob a influência de drogas e substâncias nocivas [...] pareciam entorpecidas*”). Para a execução destas atividades rituais a *mãe-de-santo* é assessorada por pessoas do terreiro iniciadas há algum tempo, chamadas atualmente de voduncis, e responsáveis pelo desempenho de funções determinadas, como preparar os sacrifícios rituais dos animais e as comidas sagradas dos deuses (“*Feliciano, principal acólita ou ajudante da chefe [...] é denominada Vodance, que dizem ser a mandona dos animais, cozinheira e preparadora dos ingredientes*”). Estas atividades desenvolvidas pelas *ajudantes, devotas convictas* ou *Vodance*, Feliciano, Maria das Virgens e Etelvina, atestam que a casa invadida pela polícia constituía de fato um terreiro organizado em termos de espaço físico para o culto e com uma estrutura hierárquica religiosa praticamente semelhante àquela existente nos candomblés atuais paulistas, cariocas ou baianos. Pela origem declarada da maioria destas mulheres (quatro delas são fluminenses e uma baiana), conclui-se que possíveis contatos de intercâmbio religioso entre São Paulo, Rio de Janeiro e Bahia já se estabeleciam naquela época.

O registro deste candomblé de nação mina-jeje se por um lado contrasta com o panorama da pacata São Paulo do final do século passado (cujo centro abrangia não mais que três pequenas ruas em forma de triângulo: Direita, 15 de Novembro e São Bento, ao longo das quais

perfilavam-se pequenas casas de sapé, alguns estabelecimentos públicos e de comércio, isolados de um lado pela várzea do Carmo, frequentemente inundada pelo rio Tamanduateí, e por outro pelo vale do Anhangabaú, com suas chácaras e colinas ainda não unidas pelo viaduto do Chá, construído somente em 1892 para ligar o centro tradicional aos bairros mais distantes), por outro testemunha a existência de práticas religiosas da população negra, que no final do século passado cresceu vertiginosamente devido à expansão das plantações cafeeiras, que fizeram da província de São Paulo um promissor centro de investimentos, com a terceira população cativa do país, com 156.612 escravos em 1872 (Taunay, *apud* Schwarcz, 1987:50). Alguns municípios paulistas ainda guardam atualmente a memória da presença negra que neles se verificou em períodos diversos, como, na capital, o Jabaquara (local de antigo quilombo), o Bexiga (que depois se italianiza), e mais recentemente a Casa Verde, Limão, Capela do Socorro, Embu e a vila Brasilândia, conhecida como a “África paulistana”⁷ e coincidentemente local de instalação de um dos primeiros terreiros a se registrar como “de candomblé” (Terreiro de Candomblé de Santa Bárbara, de Mãe Manodê), no início dos anos 60. Em outro terreiro, chamado “Axé Keto Bessem”, situado no bairro nipônico da Liberdade, nas proximidades do Centro da cidade, ouvi da ebomi Edy de Oxumarê histórias sobre velhas escravas africanas que ali mesmo iniciaram seus parentes, hoje falecidos mas ainda cultuados em pequenas urnas de madeira guardadas no interior do antigo cortiço onde funciona o terreiro.⁸

Bastide esperava, ainda, com seu texto sobre a macumba paulista, completar dois estudos considerados por ele fundamentais sobre o assunto. Um deles é o trabalho de Belfort de Mattos, já comentado aqui, e o outro um curioso estudo do botânico F. C. Hoehne que, no começo do século, investiga as ervas e os objetos vendidos pelos ervanários e curandeiros na capital. Hoehne, convicto de que sua obra era uma “questão de magna importância para a saúde pública”, estava interessado em identificar botanicamente essas ervas e avaliar seu va-

lor terapêutico, bem como descrever outros produtos minerais e objetos utilizados pelos curandeiros e que eram comercializados nas feiras públicas do Mercado Velho, no largo do Arouche e nas meias-águas de telha da rua General Carneiro (Hoehne, 1920).

O material vendido nas ervanarias ou empregado pelos curandeiros abrangia desde plantas secas, raízes, sementes, signo de Salomão, pedra de Santa Bárbara, figas e cruces de arruda, de guiné, de azeviche africano contra o mau-olhado, até unhas de onça contra os perigos da vida, dentes de jacaré e chifre de cabra loura.

Para Bastide a lista interminável destes objetos, com a descrição de suas propriedades milagrosas, denunciava o meio supersticioso no qual “a macumba se encontra perfeitamente adaptada” e por intermédio da qual poderíamos “*ver se desenhar a pintura fiel do meio pobre, simples, que lhe fornece a clientela*” (Bastide, 1983:211).

Bastide reconhece que, nesta mistura de ervas, dentes de jacaré e couro de sapo, persistem certos elementos africanos, como a arruda, a ferradura envolta em pano de Ogum e Exu, os punhais usados na dança de Iansã, mas que estes em geral se diluem ao lado da magia de procedência européia. Contudo, sua leitura do texto de Hoehne não considera outras importantes informações sobre produtos comercializados pelos ervanários e que, embora este autor não saiba descrever exatamente suas utilizações, são de indiscutível finalidade religiosa, como o obi e o orobô (sementes ofertadas como alimento para os orixás), banha de ori (amálgama vegetal utilizado para untar a cabeça raspada durante a iniciação), pimenta (alimento por excelência da divindade Exu), sabão da costa (utilizado nos banhos de limpeza ritual), búzios (para as atividades oraculares no candomblé) e pemba africana (pó de cor branca utilizado nas limpezas dos ambientes). Artigos religiosos cuja comercialização, aliás, até hoje continua sendo fundamental para a realização de inúmeros rituais nos candomblés.

Assim, a ausência de textos etnográficos sobre a presença de cultos afros na capital paulista no começo do século não significa a au-

sência histórica do fenômeno, como supôs Bastide, nem justifica a minimização de sua importância.

Edison Carneiro: reabilitando a macumba

As questões da pobreza mítica banto e da influência desagregadora do progresso verificado nas grandes cidades sobre os modelos religiosos foram também descritas por um autor cujos textos, ainda que não apresentem grandes preocupações teóricas como as de Bastide, tornaram-se muito importantes por apresentar interpretações sobre os dados etnográficos em muitos aspectos inovadoras. Trata-se de Edison Carneiro, autor, entre outros, de “Religiões negras” (1981; 1ª ed. 1936), “Negros bantos” (1981; 1ª ed. 1937) e “Candomblés da Bahia” (1978; 1ª ed. 1948).

Um dos aspectos mais relevantes dos textos de Edison Carneiro é o esforço explícito de estudar com simpatia os cultos bantos, como a macumba e a umbanda, pouco etnografados até então, tentando reabilitá-los de sua posição de inferioridade, embora nem sempre consiga atingir seu objetivo.

Edison Carneiro localiza a macumba predominantemente na área do Rio de Janeiro, São Paulo e, possivelmente, Minas Gerais. Essa área contrapunha-se a duas outras: a do candomblé jeje-nagô, constituída pela faixa litorânea compreendida entre Bahia e Maranhão, além do Rio Grande do Sul, e a área do batuque e babaçuê, compreendida pelas principais cidades da Amazônia e caracterizada pela pajelança.

Segundo o autor, o modelo de culto nagô, embora tenha chegado ao Rio ainda no século XVIII, conhecendo um passageiro esplendor, debilitara-se no começo deste século devido às concessões feitas às tradições banto, à aceitação de suas danças semi-religiosas, do culto aos mortos – “*uma ponte para a aceitação do espiritismo kardecista*” (Carneiro, 1978:29), além da adesão de pessoas de todas as origens e de todas as classes sociais que, complacentes com o ocultismo, mes-

claram seus cultos às divindades caboclas e negras. A macumba e a umbanda distinguiam-se, nesta ótica, apenas pela diferença de classe – “*a macumba satisfaz as necessidades religiosas dos pobres, a umbanda as dos ricos*” (Carneiro, 1978:30).

Como seus predecessores, E. Carneiro também chamará a atenção para o candomblé enquanto “fenômeno de cidade”:

Se assinalarmos no mapa a localização desses cultos, veremos que todos eles funcionam no quadro urbano ou, no máximo, suburbano, com uma ou outra exceção no quadro rural. Do ponto de vista do número, a preferência se dirige para as capitais de Estados, vindo em seguida as cidades que servem de centro a zonas econômicas de relativa importância no âmbito estadual (idem:20).

E reconhece, inclusive na toponímia da cidade de Salvador, a influência da religiosidade do negro nas designações locais:

Assim, temos o beco dos Nagôs (*Nago tédô*), na Saúde; o Cabúla, nome de seita africana já desaparecida; o Bôgún, que facilmente lembra Ogún, deus da guerra e dos metais; O Bêiru, provavelmente derivado de *êiru*, rabo de boi, insígnia de Oxóce, deus da caça; a ladeira de Nanã; o Alto do Candomblé, sede do Gantois, onde Nina Rodrigues realizou as suas pesquisas; e a Goméia, que Arthur Ramos já sugeriu ser uma corruptela da forma portuguesa do Daomé, o país dos jejes (Carneiro, 1964:70).

O esforço de Edison Carneiro para descrever e reabilitar a mitologia banto, realizado por meio de um estilo sóbrio e leve que caracteriza seus textos, elaborados como se fossem crônicas ou notícias de um observador atento, parece, contudo, incidir nos mesmos enganos e preconceitos de seus predecessores. Primeiro, por acreditar na superioridade do modelo ritual nagô, apoiado na pureza e fidelidade deste culto às suas origens africanas, em contrapartida com o modelo “inconsistente” e já deturpado dos bantos. Sem dúvida sua simpatia pelos cultos bantos permitiu-lhe entendê-los com maior sensibilidade que aquela demonstrada por outros pesquisadores, mas não foi suficiente para fazer com que sua análise da macumba, da umbanda e de outros

ritos de influência banto deixasse de apontar um certo receio da ameaça que o processo de nacionalização e de adaptação das tradições religiosas africanas representavam para a “pureza africana”. E, além disso, por compartilhar a visão distorcida e contraditória dos efeitos nocivos da existência dos terreiros na cidade. Embora o candomblé tenha sido caracterizado como um fenômeno urbano (merecendo este tema alguns subcapítulos em pelo menos dois de seus livros), o autor verá nas áreas das grandes cidades onde “comanda o progresso”, como Rio e São Paulo, um distanciamento crescente entre o “modelo de culto” (nagô) e as formas menos tradicionais (como a macumba e a umbanda). Ou seja, a cidade aparece, no princípio, como espaço propício para o desenvolvimento pleno do culto, marcada mesmo por ele, pela presença inconfundível dos traços africanos que nela se difundem a partir dos terreiros nagôs (redutos por excelência da cultura africana) e, posteriormente, como força desarticuladora das representações religiosas coletivas que, sob o peso demolidor da sociedade nacional, sobrevivem como “subcultura”.

As desigualdades regionais que marcam o desenvolvimento econômico do Brasil foram acionadas para explicar, no texto de E. Carneiro, “a distância relativa a que, em cada área, estão os cultos de origem africana em relação com o modelo original” (idem:34), sendo que no Sudeste estes cultos estavam a uma distância quase intransponível do modelo original.

Investigações atuais

Quais seriam, assim, os reflexos da imagem do terreiro e de sua inclusão na cidade, até aqui vista por meio dos textos desses autores clássicos, nas investigações atuais?

Depois dos estudos de E. Carneiro e de R. Bastide nos anos 50, os estudos comparativos dedicados ao candomblé na cidade do Rio e de São Paulo não mereceram nenhum ou quase nenhum impulso, rever-

tendo-se esta situação somente a partir dos anos 80.⁹ Situação diversa daquela do Nordeste, onde os estudos deste modelo submergiram os demais, prosseguindo praticamente sem hiato desde a época de Nina Rodrigues até nossos dias (Moura, 1989).

Já os estudos sobre a umbanda carioca e a paulista mobilizaram, principalmente a partir dos anos 50, o interesse de um grande número de pesquisadores em função do crescimento do número de terreiros deste culto e de sua crescente “relevância etnográfica” no campo de estudos sociológicos e antropológicos.¹⁰

No geral, estes estudos avançam seguindo a perspectiva na qual a umbanda em seus aspectos de religiosidade sincrética típica do meio urbano é contraposta ao candomblé mais tradicional e comunitário. Esta perspectiva terá agora como pano de fundo o acúmulo das múltiplas transformações econômicas e sociais que se refletem no cenário urbano e industrial das cidades do Sudeste a partir dos anos 50.

Para Candido P. F. de Camargo (1961), que estudou, nesse período, o kardecismo e a umbanda em São Paulo, as religiões mediúnicas, atuando predominantemente nas cidades, eram fator de adaptação das personalidades às exigências do mundo urbano, devido à sua capacidade de ser fonte de orientação para os indivíduos, “substituindo a tradição e sua autoridade”, e propiciando uma mediação e aceitação dos valores urbanos e profanos – a busca de coerência entre religião e ciência. Assim, a umbanda teria duas funções fundamentais: terapêutica e de integração com a sociedade urbana.

A função integrativa verificava-se devido à “*dificuldade da tradição fornecer valores e modelos de ação para uma pluralidade de situações imprevisíveis, características da sociedade urbana*” (Camargo, 1961:68). Camargo vê a umbanda em São Paulo como religião *internalizada* (no sentido weberiano da palavra), em contraposição às religiões *tradicionais* (como o candomblé), típicas de áreas culturais do Brasil como o litoral baiano. Em seu texto permanece sem solução o paradoxo de que se as religiões mediúnicas são “*um dos meios al-*

ternativos que facilitam a adaptação do homem brasileiro à vida urbana" (idem:xiii), então as religiões mediúnicas, como o candomblé, também deveriam atuar desta forma no contexto urbano das cidades nordestinas, o que Camargo não evidencia. Difere, porém, de Bastide ao reabilitar, por meio de uma perspectiva funcionalista, a imagem da macumba e da umbanda, cultos praticados não apenas por classes marginalizadas, mas também por largos segmentos da classe média intelectualizada, conforme lembra Carvalho (1978:105).

Posteriormente, Renato Ortiz também desenvolverá pesquisa sobre a umbanda e o espiritismo no Rio e em São Paulo, apresentando no texto *A morte branca do feiticeiro negro* (1978) algumas interpretações inspiradas sobretudo na obra de Roger Bastide. Para Ortiz, como para Camargo, a umbanda reproduz em suas práticas mágico-religiosas as contradições da sociedade urbana brasileira, sendo uma alternativa encontrada, pelos seus adeptos, de atribuição de "sentido de mundo" frente à crescente racionalização que representaria o estilo de vida nas cidades.

Ortiz chega mesmo a considerar a umbanda não mais como religião negra em oposição ao candomblé, cujo culto aponta para a sobrevivência da memória coletiva africana. Para ele, a umbanda apresenta-se como *síntese* do heterogêneo pensamento religioso brasileiro, realizado pela ideologia da classe branca no processo de integração dos vários grupos sociais (negro, branco e indígena) no interior da sociedade nacional. Assim, no texto de *A morte branca do feiticeiro negro*, a cidade com seu estilo de vida urbano e racional alteraria definitivamente os valores da tradição religiosa africana, sentenciando-os à morte fora dos terreiros de candomblé, porém refazendo-os nos centros espíritas de umbanda.

Ainda nos anos 70, a umbanda no Rio também foi objeto de estudos realizados por Diana Brown: "Umbanda, politics of an urban religious movement" (1977). Como se nota no próprio título do texto, a umbanda afirma-se definitivamente como "religião urbana".

Diana Brown apresenta, numa perspectiva histórica, a formação da umbanda nos anos 20 no Rio de Janeiro e sua cooptação pela classe política dos anos 40, época de consolidação das federações umbandistas e de grande difusão das estratégias populistas na política eleitoral brasileira. A discussão proposta por seu texto refere-se ao movimento de surgimento da umbanda a partir da depuração, realizada pelos setores kardecistas médios da população, das práticas africanas da macumba, nas quais certos rituais deste culto foram abolidos por serem considerados “primitivos” e “grosseiros”, por fazer uso do sacrifício de animais, do transe de divindades diabólicas realizado num ambiente de bebedeiras e de exploração da credulidade alheia. Para a autora, a umbanda surge como uma “desafricanização” da macumba ou, como diria Ortiz, de um “branqueamento” seletivo dos elementos da tradição afro-brasileira.

Alguns autores, contudo, foram mais críticos com relação à dicotomia que vinha se fazendo entre a pureza do candomblé nordestino e as mazelas da macumba e da umbanda sulista.

Tentando desvendar “O segredo da macumba” (1972), Marco Aurélio Luz e Georges Lapassade procuraram reabilitar os cultos de aproximação banto resgatando-os de sua pecha de “culto degenerado”, como já o tentara Edison Carneiro, porém sem muita ênfase.

Os autores consideram que o paternalismo etnográfico na “*exaltação do candomblé nagô da Bahia teve como consequência positiva a ‘reabilitação’ da cultura negra*” (idem:xiii) e, como consequência negativa, a desvalorização da macumba, que na verdade não devia ser vista como um mal, diminuído ou empobrecido candomblé apenas porque é diferente. Fazendo apologia dos pretos-velhos, caboclos, orixás, exus e pomba-giras que baixam nas macumbas e quimbandas, os autores ressaltam o caráter contracultural e libertador desses cultos, mostrando seu lado positivo, seu valor social, cultural e artístico que se articulam em resistência à cultura dominante. Atribuem, contudo, à umbanda uma história de “repressão sangrenta” à macumba e principalmente à quimban-

da, o que reitera, no nível simbólico e ritual, a história de dominação de que têm sido vítimas os rituais negros desde o período colonialista.

Na perspectiva marxista desta abordagem, as diferenças entre o candomblé e a macumba tiveram suas raízes encontradas também nas diferenças de “ritmo de desenvolvimento das forças produtivas e das relações de produção da formação social” (idem:xv). Ou seja, na Bahia o passado pré-capitalista garantiu o desenvolvimento de uma “*religião da natureza e da estabilidade cósmica*” personificada na mítica dos deuses orixás do candomblé, enquanto no Rio e em São Paulo essas religiões resvalaram para o culto de heróis da história e da revolta representados nos caboclos e exus que descem nos terreiros de macumba para incorporar em negros proletários, marginais e habitantes das favelas.

Se no texto de Luz e Lapassade o preconceito reservado à macumba é rejeitado, foi inevitável sua substituição por outro direcionado à umbanda, cuja história de formação foi erroneamente associada a um processo de apropriação da cultura africana pelos brancos, resultado de uma visão simplista da relação entre dominantes e dominados e seu reflexo nas ideologias dos sistemas religiosos.¹¹

Colocando esta discussão em outros termos, e seguindo as pistas lançadas por Yvone Maggie Velho (1975), Patrícia Birman (1980), em seu estudo de um centro umbandista numa favela do Rio de Janeiro, assumiu uma postura crítica com relação ao sentido da “africanidade” encontrada nos terreiros de candomblé tradicionais.

Para ela os africanismos são representações dos africanos realizadas pelos intelectuais que os estudaram (com vistas a disciplinar seu conhecimento em categorias de análise, tais como a pureza nagô), que adquiriram sentido e repercussão também fora das esferas restritas da academia.

Aprofundando esta linha de análise, temos os textos inovadores de Peter Fry e Beatriz Góis Dantas.

Numa avaliação precisa da obra de Roger Bastide, Peter Fry (1986) sugere que as oposições que caracterizam o candomblé e a macumba, no pensamento deste autor, de seus predecessores e seguidores, resul-

taram em parte de uma relação particular do pesquisador no processo de envolvimento com seu “objeto de pesquisa”, desempenhando o candomblé um fascínio maior sobre os intelectuais pela sua “autenticidade” ou “pureza”, o mesmo não ocorrendo com a macumba e a umbanda, tidas como *kitsch*, “misturada”, universo da “sacanagem”, do “jeitinho” e do “favor”. Estas oposições refletem as afinidades eletivas do pesquisador diante das representações que faz das condições de um Brasil social e culturalmente diversificado:

A oposição que Bastide constrói entre seu candomblé e sua macumba, expressa, no fundo, uma outra oposição que é aquela entre um mundo moderno, industrial e capitalista e um mundo arcaico e pré-capitalista. África, seja ela a África da Nigéria ou dos candomblés da Bahia, é este segundo mundo. Rio de Janeiro e São Paulo são os primeiros, um mundo desordenado, individualista em que os valores dominantes são o lucro, o interesse e o hedonismo. É deste mundo dionísio do qual Bastide vai fugir para um candomblé apolíneo que resiste ao “verme” da modernidade (Fry, 1986:38).

Os trabalhos de Beatriz Góis Dantas avançam um pouco mais essa discussão, na medida em que demonstram como a própria noção de pureza nagô é uma construção ideológica e de diferentes significados, ainda que nos restringíssemos às informações colhidas numa mesma área de pesquisa de campo; no caso de sua pesquisa, o “Nordeste pré-capitalista”.

Estudando os terreiros de Laranjeiras, cidade localizada na zona açucareira de Sergipe, Beatriz Dantas aponta que os africanismos lá encontrados no principal terreiro nagô, tido como o mais “puro” em contraste com os de “toré”, misturados e em maior quantidade, não se revelam congruentes com aqueles da tradição nagô baiana, tão fortemente associada, na literatura científica, às suas origens africanas. Certos ritos do candomblé nagô baiano, como a reclusão da iniciada, a raspagem da cabeça e o derramamento de sangue sobre esta, são considerados, pelo terreiro nagô sergipano, como sinais de mistura,

uma vez que, lá, representam práticas dos torés, classificados como distantes da herança africana.

Dantas conclui, então, a partir de uma visão dinâmica da manipulação dos acervos culturais, que a propaganda “pureza nagô” tem sentidos diversos na Bahia e em Sergipe, constituindo, portanto, uma retórica estreitamente ligada à estrutura de poder da sociedade e a seus mecanismos de classificação da ordem social, e ao papel desempenhado pelos intelectuais e pesquisadores na incorporação desta retórica em suas formulações científicas.

Concordando em parte com esta postura, diria que, sem dúvida, os africanismos representam construções etnográficas persuasivas, embora deva-se relativizar, como lembra Sergio Ferretti (1990:57), a força dos intelectuais de “criar” tradições, pois o prestígio dos terreiros decorre de inúmeros fatores que atuam conjuntamente, entre eles o sucesso da liderança religiosa de seus sacerdotes, que muitas vezes não passa pela legitimidade acadêmica.

Conclusão

Como se observou, autores clássicos como Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Edison Carneiro e Roger Bastide, mesmo partindo de abordagens diferentes como evolucionismo, culturalismo e a “sociologia em profundidade”, criaram certos paradigmas de análise induzidos por escolhas recorrentes dos objetos de pesquisa que, além de revelar uma simples reiteração no âmbito do empirismo, apontam para a continuidade de uma tradição discursiva cuja identificação torna-se importante para entendermos o tipo de apreensão da realidade proposta. A partir de Arthur Ramos, a elaboração de uma “cartografia religiosa” da ocorrência característica de determinados cultos em áreas privilegiadas do Brasil, por influência da escola culturalista norte-americana (preocupada com o agrupamento de traços culturais e sua descrição em termos de áreas culturais), resultou numa ênfase exarcebada na busca e

definição de modelos idealizados de predomínio de determinados padrões de culto, não considerando o diálogo que cada um deles trava, no interior de seu campo geográfico e social de atuação, com outras formas ou esferas de influência.

Pode-se afirmar, assim, que esses modelos estanques de culto, enquanto construções textuais etnográficas, absorvidas pelo seu público leitor por excelência – outros pesquisadores –, criaram um senso de que determinadas modalidades do fenômeno religioso afro-brasileiro possuíam maior “relevância etnográfica” que outras e, em função disto, mereceriam ser preferencialmente descritas e “procuradas” nas diversas regiões do país, situação que, embora tivesse o mérito de ampliar a área geográfica das pesquisas, dando uma visão mais global dos cultos afro-brasileiros, não conseguiu se desvencilhar do círculo vicioso de certas explicações ou mesmo de ênfases recorrentes, como foi visto em autores como Roger Bastide e Edison Carneiro.

Permanece, ainda hoje, a necessidade de uma reavaliação global, não comprometida com os aspectos mais limitadores da perspectiva culturalista, das relações entre as várias formas de religiosidade de influência africana.

Por outro ângulo, ainda que avolumadas as críticas à pureza nagô, têm sido poucos os trabalhos que, de fato, se dedicam a resgatar a tradição banto pela valorização de suas formas derivadas, como o candomblé angola ou a umbanda, mostrando também seu caráter de “metafísica sutil” ou a existência de um universo simbólico rico e estruturado, cuja marca essencial é procurar compatibilizar as várias contribuições com as quais se depara.

Com relação à umbanda, prenúncios desta postura têm marcado alguns estudos mais recentes. Maria Laura Cavalcanti (1986), liberta do peso de imputar origens à umbanda, afirmou corretamente que não se trata de uma religião em busca de uma forma, como queria Camargo, mas de “*uma religião com uma forma particular, na qual heterogeneidade e fluidez constituem características marcantes e compati-*

veis com a existência de um sistema simbólico estruturado” (idem: 100). E se considerarmos que essa forma heterogênea e fluida também está presente na religião dos bantos (de Luanda) na África, veremos que a “flexibilidade” de seus ritos e do panteão, tanto lá como aqui, é marca registrada de sua religiosidade, constituindo uma maneira específica de pensar suas representações simbólicas em novos contextos sociais. Nesse sentido, se o critério de valorização for a fidelidade, as religiões de influência banto no Brasil são tão “fiéis” às suas matrizes africanas quanto aquelas de influência nagô.¹²

Imagens dos terreiros de macumba e de umbanda enquanto cultos “degenerados”, “patológicos”, “inautênticos”, “simulados”, “comercializados” e associados ao crime, ainda que formuladas pelo cientificismo de certos autores, representam as dificuldades destes em entender a mudança cultural e a transformação de valores dentro de certos padrões de pensamento, o mesmo se dando com relação à imagem distorcida da cidade, que aparece como força voraz e homogeneizadora, que coíbe a reprodução das culturas de grupos social e economicamente dominados por uma estrutura de classes. Nesta perspectiva, estes grupos não encontrariam meios de atuação senão com enormes prejuízos para seu patrimônio simbólico, visão que não permite perceber o vasto campo de manobra no qual se dão as variadas estratégias de negociação destes grupos.

Assim, da mesma forma que o “preconceito banto” e a “pureza do candomblé nagô” devem ser revistos por meio de novas etnografias que reflitam o sentido de seus ritos preservados ou transformados no interior dos terreiros, é preciso que a inserção destes no contexto urbano seja reconsiderada, mostrando o diálogo da cultura religiosa afro-brasileira com a cidade e o mundo moderno.

Enfim, se a macumba, a umbanda e principalmente o candomblé chegaram até os nossos dias como religiões atuantes e demograficamente representativas num Brasil que desponta para o século 21, é porque são cultos que dialogam com a cidade e com os estilos de vida

que nela se estabelecem. E o vaticínio enganado do desaparecimento do candomblé feito por seu “retratista” pioneiro, Nina Rodrigues, há exatamente um século atrás, aponta a necessidade de novos enquadramentos para algo que está aí de modo inegável.

Notas

- 1 Curiosamente, Nina Rodrigues cita uma velhinha africana que se nega a dançar no Gantois, considerando-o um terreiro de gente da terra e, portanto, sem as qualidades de pureza que hoje tanto lhe são atribuídas (Rodrigues, 1935:171).
- 2 Ver principalmente, de Bastide, *O candomblé da Bahia* (1978).
- 3 Ou, como sustentava Tullio Seppilli, que muito inspirou Bastide em suas análises da influência da cidade sobre a religiosidade africana: “Podemos em síntese afirmar que [...] a ruptura com os contatos com a África, a maior diferenciação social dos negros e mulatos, a modernização da vida social em torno de novos núcleos industriais e comerciais, a conseqüente maior variedade de instâncias e contatos culturais (cultura rural e urbana de vários tipos, cultura das diversas levas de imigrantes) e ao mesmo tempo a quase ausência de uma “linha de cor” entre os ex-escravos e o resto da população foram a base de uma diferenciação e de uma aceleração de todos os processos de desagregação, de adaptação e de sincretismo, das antigas e já, anteriormente modificadas culturas africanas” (Seppilli, 1955:13).
- 4 A obra de Bastide, devido à sua importância, tem sido freqüentemente reavaliada pelos estudiosos dos assuntos afro-brasileiros. Alguns pontos da crítica a este autor que apresento aqui foram discutidos anteriormente também por Velho (1975), Monteiro (1978), Dantas (1982, 1988) e Fry (1984), entre outros.
- 5 Conforme comprova Liana Trindade em trabalho recente, no qual documenta e analisa os sinais da presença dos cultos afro-brasileiros em São Paulo, a partir do século XVIII (Trindade, 1991).
- 6 Esta notícia encontra-se publicada parcialmente no estudo realizado por Lilia Schwarcz sobre a imagem do negro na imprensa paulistana no final do século

passado (Schwarcz, 1987:127). Dada sua importância para a documentação da história do candomblé paulista, resolvi reproduzi-la integralmente.

- 7 Para uma visão da segregação física e social da população negra em São Paulo, ver Rolnik (1989), entre outros.
- 8 Estas histórias não puderam ser confirmadas, mesmo porque a elucidação das origens mais antigas do candomblé em São Paulo ainda depende de pesquisas histórico-documentais mais amplas. Entretanto, para compreender o significado do candomblé em São Paulo nos nossos dias, não bastaria apenas saber quando e onde este surgiu. Como lembra Magnani, “a busca das origens de algum rito, crença ou costume termina, muitas vezes, por concluir que se está diante de uma ‘sobrevivência’ de algo que já foi, em algum tempo, puro e autêntico” (Magnani, 1986:13).
- 9 Na verdade, apenas recentemente começaram a aparecer alguns estudos tratando de aspectos particulares do candomblé tanto no Rio: Augras (1983), Augras & Santos (1983), Birman (1985c), Binon-Cossard (1981, 1971), Goldman (1985), Vogel et alii (1987), quanto em São Paulo: Giroto (1980), Leite (1986), Schettini (1986), Prandi & Gonçalves (1989a, 1989b), Prandi (1991).
- 10 Conforme Camargo (1961), Velho (1975), Negrão (1979), Pechman (1982), Birman (1980, 1985a, 1985b), Concone (1987), Concone & Negrão (1985), Seiblitiz (1985), Trindade (1985), Magnani (1986), Montero (1985), entre outros.
- 11 Em trabalhos posteriores Luz (1983) reformula suas opiniões sobre a macumba, aderindo às interpretações sobre a “superioridade” e a “autenticidade” do candomblé nagô.
- 12 Sobre as religiões bantos na África, ver, entre outros, Ribas (1958) e Areia (1974).

Bibliografia

AMARAL, Rita de Cássia.

1992 *Povo-de-santo, povo-de-festa. O estilo de vida dos adeptos do candomblé paulista*. São Paulo. FFLCH/ USP. Dissertação de mestrado, mimeo.

ANDRADE, Mario de.

1983 *Música de feitiçaria no Brasil*. Belo Horizonte, Itatiaia /INL.

1980 *Macunaíma*. São Paulo. Martins, Ed. Itatiaia.

AREIA, M. L. Rodrigues de.

1974 *L'Angola traditionnel (Une introduction aux problèmes magico-religieux)*. Coimbra. Tipografia da Atlântida.

AUGRAS, Monique.

1983 *O duplo e a metamorfose*. Rio de Janeiro. Vozes.

_____ & SANTOS, João Batista dos.

1983 "Uma casa de Xangô no Rio de Janeiro". In: *Dédalo*. São Paulo, (24): 43-62.

BASTIDE, Roger.

1978 *O candomblé da Bahia*. São Paulo. Ed. Nacional.

1983 *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo. Perspectiva.

1985 *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo. Pioneira.

BINON-COSSARD, Giselle.

1981 "A filha-de-santo". In: MOURA, Carlos E.M. de (org.). *Olóòrísà*. São Paulo. Ágora.

1971 *Contribution a l'étude des candomblés au Brésil: Le candomblé angola*. Paris, Faculté des Lettres et Sciences Humaines.

BIRMAN, Patrícia.

- 1980 *Feitiço, carrego e olho-grande, os males do Brasil são. Estudo de um centro umbandista numa favela do Rio de Janeiro.* Rio de Janeiro. Museu Nacional. Dissertação de mestrado, mimeo.
- 1985a "Registro em cartório, com firma reconhecida: a ação política das federações de umbanda". In: *Umbanda & Política.* Rio de Janeiro. Marco Zero. *Cadernos do ISER* (18):80-121.
- 1985b *O que é umbanda.* São Paulo. Brasiliense.
- 1985c "Identidade social e homossexualismo no candomblé". In: *Religião e Sociedade.* Rio de Janeiro. ISER/CER. 12/1: 2-21.

BROWN, Diana.

- 1977 "Umbanda, politics of an urban religious movement". Columbia University. Ph.D. Thesis. Department of Anthropology.

CAMARGO, Candido Procópio Ferreira de.

- 1961 *Kardecismo e umbanda.* São Paulo. Pioneira.

CARNEIRO, Edison.

- 1964 *Ladinos e crioulos.* Rio de Janeiro. Civilização Brasileira.
- 1978 *Candomblés da Bahia.* Rio de Janeiro. Civilização Brasileira.
- 1981 *Religiões negras, negros bantos.* Rio de Janeiro. Civilização Brasileira.

CARVALHO, José Jorge de.

- 1978 *Studies of afro-brazilian cults.* Belfast. Anthropology Master Thesis. The Queen's University, mimeo.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro.

- 1986 "Origens, para que as quero? Questões para uma investigação sobre a umbanda". In: *Religião e Sociedade.* Rio de Janeiro. CER/ISER, 12/2:84-101.

CONCONE, Maria Helena Vilas Boas.

1987 *Umbanda, uma religião brasileira*. São Paulo. FFLCH/USP, CER.

_____ & NEGRÃO, Lísias.

1985 “Umbanda: da representação à cooptação. O envolvimento político partidário da umbanda paulista nas eleições de 1982”. In: *Umbanda & Política*. Rio de Janeiro. Marco Zero. *CADERNOS DO ISER* (18): 43-80.

DANTAS, Beatriz Góis

1982 “Repensando a pureza nagô”. In: *Religião e Sociedade*. São Paulo. Cortez e Tempo e Presença. (8): 15-20.

1988 *Vovó Nagô e Papai Branco*. Rio de Janeiro. Graal.

FERRETTI, Sergio F.

1990 *Repensando o sincretismo. Estudo sobre a casa das minas*. São Paulo. USP/FFLCH. Tese de doutorado, mimeo.

FRY, Peter.

1986 “Gallus Africanus Est, ou, como Roger Bastide se tornou africano no Brasil”. In: SIMSON, Olga R. de Moraes von (org.). *Revisitando a terra de contrastes: a atualidade de Roger Bastide*. São Paulo. FFLCH/CERU.

GINWAY, Libby.

1986 “Péret no Brasil – suas observações sobre candomblé e macumba”. In: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, CER/ISER, 13/2.

GIROTO, Ismael.

1980 *O candomblé do rei: estudo de um candomblé Ketu Bambose na cidade de São Paulo*. São Paulo. FFLCH/USP. Dissertação de mestrado, mimeo.

GOLDMAN, Marcio.

- 1985 "A construção ritual da pessoa: a possessão no candomblé".
In: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro. ISEER/CER. 12/1: 22-55.

GONÇALVES DA SILVA, Vagner.

- 1992 *O candomblé na cidade – tradição e renovação*. São Paulo.
FFLCH/USP. Dissertação de mestrado, mimeo.

HOEHNE, F. C.

- 1920 *O que vendem os herbanários da cidade de São Paulo*. São
Paulo. Casa Duprat.

LEITE, Fabio.

- 1986 "Tradições e práticas religiosas negro-africanas na região de
São Paulo". In: *Culturas africanas. Documentos da reunião
de peritos sobre "As sobrevivências das tradições religiosas
africanas nas caraíbas e na América Latina"*. São Luís do
Maranhão. Junho de 1985. São Luís. UNESCO.

LUZ, Marco Aurélio.

- 1983 *Cultura negra e ideologia do recalque*. Rio de Janeiro. Achiamé.

_____ & LAPASSADE, Georges.

- 1972 *O segredo da macumba*. Rio de Janeiro. Paz e Terra.

MAGNANI, José Guilherme Cantor.

- 1986 *Umbanda*. São Paulo. Ática.

MATTOS, Dalmo Belfort de.

- 1938 "As macumbas em São Paulo". In: *Revista do Arquivo Muni-
cipal*. São Paulo. Ano V, vol. XLIX.

MATTOSO, Kátia de Queiróz.

1988 *Ser escravo no Brasil*. São Paulo. Brasiliense.

MONTEIRO, Douglas Teixeira.

1978 “Roger Bastide: religião e ideologia”. In: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, (3):11-24.

MONTERO, Paula.

1985 *Da doença à desordem: a magia na umbanda*. Rio de Janeiro. Graal.

MOURA, Carlos Eugênio M. de.

1989 “A religião dos orixás, voduns e inquices no Brasil, Cuba, Estados Unidos, Granada, República Dominicana, Angola, Benin e Nigéria – bibliografia complementar”. In: Idem (org.). *Meu sinal está no teu corpo*. São Paulo. Edicon/Edusp.

MOURA, Roberto.

1983 *Tia Ciata e a pequena África no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro. Funarte/ INM/ Divisão de Música Popular.

NEGRÃO, Lísias Nogueira.

1979 “A umbanda como expressão de religiosidade popular”. In: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira (4): 171-80.

1986 “Roger Bastide: do candomblé à umbanda”. In: SIMSON, Olga R. de Moraes von (org.). *Revisitando a terra de contrastes: a atualidade de Roger Bastide*. São Paulo. FFLCH/CERU.

et alii.

s.d. *Umbanda: história e memória*. Centro de Estudos da Religião. CER/USP. São Paulo, mimeo.

NERY, D. João Batista Corrêa.

1963 *A cabula – um culto afro-brasileiro*. Vitória. *Cadernos de Etnografia e Folclore*.

ORTIZ, Renato.

1978 *A morte branca do feiticeiro negro*. Rio de Janeiro. Vozes.

PECHMAN, Telma.

1982 “Umbanda e política no Rio de Janeiro”. In: *Religião e Sociedade*. São Paulo. Cortez e Tempo e Presença. (8).

PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura.

1983 “Nostalgia do outro e do alhures”. In: *Roger Bastide*. São Paulo. Ática.

PRANDI, Reginaldo.

1991 *Os candomblés de São Paulo*. São Paulo. Hucitec/ Edusp.

_____ & GONÇALVES DA SILVA, Vagner.

1989a “Axé São Paulo”. In: MOURA, Carlos E. M. de (org.). *Meu sinal está em teu corpo*. São Paulo. Edicon/Edusp.

1989b “Deuses tribais de São Paulo”. *Ciência Hoje*. Rio de Janeiro, nº 57: 34-44.

RAMOS, Arthur.

1940 *O negro brasileiro*. São Paulo. Nacional.

REIS, João José.

1988 “Magia Jeje na Bahia: a invasão do calundu no Posto de Cachoeira, 1785”. In: *Escravidão, Revista Brasileira de História*. São Paulo. Anpuh/Marco Zero. Vol. 8, (16): 57-81.

RIBAS, Oscar.

1958 *Ilundo – divindades e ritos angolanos*. Luanda. Museu de Angola.

RIO, João do (Paulo Barreto).

1951 *As religiões no Rio*. Rio de Janeiro. Organização Simões.

RODRIGUES, Raimundo Nina.

1935 *O animismo fetichista dos negros bahianos*. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira.

1977 *Os africanos no Brasil*. São Paulo. Ed. Nacional.

ROLNIK, Raquel.

1989 “Territórios negros nas cidades brasileiras (Etnicidade e cidade em São Paulo e no Rio de Janeiro)”. In: *Estudos Afro-asiáticos* (17): 29-41.

SEIBLITZ, Zélia.

1985 “A gira profana”. In: *Umbanda & Política*. Rio de Janeiro. Marco Zero. *Cadernos do ISER* (18):122-154.

SCHETTINI, Terezinha Bernardo.

1986 *A mulher no candomblé e na umbanda*. São Paulo. PUC-SP. Dissertação de mestrado, mimeo.

SCHWARCZ, Lilia Moritz.

1987 *Retrato em branco e negro*. São Paulo. Companhia das Letras.

SEPPILLI, Tullio.

1955 “A aculturação como problema metodológico”. In: Atas da XLV Reunião da Sociedade Italiana para o Progresso da Ciência (Nápoles, 1954). Roma. Tip. Editrice. Tradução Lucy Maffei. IEB/USP, mimeo.

SODRÉ, Muniz.

1988 *O terreiro e a cidade*. Petrópolis. Vozes.

TRINDADE, Liana.

1985 *Exu, poder e perigo*. São Paulo. Ícone.

1991 *Construções míticas e história: estudos sobre as representações simbólicas e relações raciais em São Paulo do século XVIII à atualidade*. São Paulo. FFLCH/USP. Tese de livre-docência em antropologia.

VELHO, Yvone Maggie Alves.

1975 *Guerra de orixá*. Rio de Janeiro. Zahar.

VERGER, Pierre.

1981 *Orixás*. São Paulo. Corrupio.

VOGEL, Arno & MELLO, Antonio & BARROS, José F. P. de.

1987 "A moeda dos orixás". In: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro. ISER/CER. 14/2: 4-17.

ABSTRACT: This article intends to be a reflection about the studies of afro-brazilian religions on the Candomble insertion in the urban context of Rio de Janeiro and São Paulo. It critically reviews analytical pairs of opposites such as purity/syncretism; Northeast/Southeast; nago/bantu, which are present in classic and recent interpretive models based on Macumba, Umbanda and Candomble ethnographic data.

KEY-WORDS: afro-brazilian ethnographies and religions.

Recebido para publicação em março de 1993.

Imagens Desafiantes: a Apropriação Kaiapó do Vídeo ¹

Terence Turner²
Universidade de Chicago

RESUMO: Este texto apresenta o trabalho de vídeo feito pelos Kaiapó, ressaltando o valor deste como um processo de *mediação cultural*, principalmente no sentido de mediar uma série de relações entre as sociedades Kaiapó e brasileira. O autor resalta as diferenças entre os filmes etnográficos e os vídeos feitos pelos próprios indígenas, discutindo, também, como a noção Kaiapó de representação é utilizada durante a confecção do vídeo. Ele utiliza alguns textos de antropologia pós-moderna sobre este tema para rebater a noção de que o trabalho de “representação” é apenas um projeto ocidental. O autor aborda temas como a hibridação cultural e a objetivação, pelos Kaiapó, de sua própria cultura, transformando-a em uma identidade étnica – que acaba por tornar-se uma estratégia de relacionamento com a sociedade nacional.

PALAVRAS-CHAVE: etnologia, antropologia visual, vídeo indígena, antropologia pós-moderna, representação, Kaiapó, Jê, Sudeste do Pará.

Introdução: o vídeo Kaiapó no contexto dos “meios de comunicação indígenas”

A expansão mundial das telecomunicações, junto com a disponibilidade de técnicas audiovisuais novas e mais baratas, principalmente a gravação em vídeo, gerou na última década um fenômeno sem precedentes: os grupos indígenas podem usar e se apossar de novas tecnologias para seus próprios objetivos. Os povos mais envolvidos neste desenvolvimento são alguns dos mais distantes do ocidente, tanto em termos culturais como tecnológicos: aborígenes australianos, Inuit canadenses e os índios da região amazônica. Entre estes últimos, o uso do vídeo feito pelos Kaiapó talvez represente o exemplo mais diferente e surpreendente.

O uso que os povos indígenas fazem do vídeo e de outros meios de comunicação visual, como a transmissão televisiva, é muito diferente da produção de filmes etnográficos ou vídeos feitos por antropólogos ou pessoas não indígenas. Só recentemente estes vídeos começaram a ser estudados pelos antropólogos ou teóricos dos meios de comunicação. Existem poucos estudos etnográficos ou relatórios descritivos de casos específicos do uso indígena dos meios de comunicação: dentre eles, o trabalho de Eric Michaels sobre a televisão aborígine do deserto central da Austrália é um dos mais importantes em termos de teoria (Michaels, 1984, 1986, 1991a, 1991b; Ruby, 1991). Os estudos de Michaels, assim como os outros existentes, lidam quase que exclusivamente com os casos australianos e canadenses, nos quais a transmissão, subsidiada pelo Estado, de televisão indígena por satélites de comunicação é o principal meio utilizado. Estes casos têm problemas específicos – por exemplo, os traiçoeiros efeitos gerados pela dependência dos subsídios do governo, ou o fato de que a conexão satélite – TV também serve como canal para a programação da TV ocidental, que é, então, diretamente recebida por espectadores aborígenes Inuit e indígenas (Kuptana, 1988; Murin, 1988; Ginsburg, 1991, s.d.). Estes fatores estão ausentes nos casos amazônicos, nos quais os equipa-

mentos de vídeo – câmeras, decks e monitores –, ligados por geradores, são os únicos tipos de tecnologia de comunicação, e a possibilidade de subsídios governamentais está totalmente fora de questão. O relativamente restrito mundo dos meios de comunicação indígena, portanto, apresenta diferenças importantes; daí a necessidade de mais estudos empíricos quanto aos diversos casos. O presente relatório sobre o caso Kaiapó representa um esforço nesta direção.

Faye Ginsburg, na única discussão teórica genérica sobre os meios de comunicação indígena que apareceu até hoje, constatou que a apropriação da tecnologia visual pelos povos indígenas acontece, geralmente, no contexto de movimentos de autodeterminação e resistência. Ela também ressaltou que o emprego de câmeras de vídeo tende a ser usado para “afirmar e conservar a identidade”; o material filmado trata tanto da documentação de conflitos com a sociedade nacional e exigências em relação a ela quanto da gravação da cultura tradicional (1991, s.d.:11). Ela reforça um ponto importante: por oposição a uma geração anterior de diretores de filmes antropológicos, mas aproximando-se do trabalho de diretores contemporâneos como Asch, os MacDougalls, Kildea, Preloran, Rouch e outros, a autodocumentação cultural indígena tende a focar não a recuperação de uma visão idealizada da cultura antes do contato, mas os “processos de construção da identidade” no atual momento cultural (s.d.:11). Neste aspecto, os *videomakers* indígenas se aproximam significativamente das tendências da teoria cultural do ocidente, como o trabalho de Stuart Hall e os grupos de Estudos Culturais. Estes trabalhos rejeitam a noção de “autenticidade” quando aplicada a uma concepção idealizada de cultura “tradicional” e enfatizam a atual produção de identidade étnica, cultural e subcultural pela construção de representações “híbridas”, combinando aspectos da cultura de massa e da tecnologia com elementos mais tradicionais (Hall, 1990, 1992).

Ao enfatizar as similaridades e as diferenças entre o filme etnográfico contemporâneo e o vídeo indígena, Ginsburg sugere que ambos sejam vistos como um “meio de comunicação cultural” que se utiliza da tec-

nologia do cinema e do vídeo ocidental contemporâneo com o objetivo de “mediação cultural” entre grupos sociais – quer seja entre sociedades de culturas diferentes, quer seja entre gerações mais velhas e mais novas dentro de uma mesma sociedade indígena. A questão é que o “meio de comunicação cultural” faz parte de um projeto social para a comunicação do saber cultural com fins políticos e sociais, como superar o preconceito mediante o entendimento intercultural, ou reproduzir a identidade étnica e a coesão política. O conceito de Ginsburg é uma tentativa de mudar o foco do termo “meio de comunicação” – da noção de tecnologias de representação, ou das representações dentro das tecnologias, para a noção de processo social de mediação no qual eles são usados:

Para abrir um novo “espaço discursivo” para os meios de comunicação indígena, que os respeite e os entenda em seus próprios termos, é importante dar atenção aos *processos* de produção e recepção. A análise precisa enfatizar menos a qualidade formal do filme/vídeo como texto, e mais as *mediações* culturais que ocorrem através dos trabalhos de filme e vídeo (s.d.:4).

A ênfase nos processos de produção e recepção e no meio de comunicação como “mediação” é um ponto de partida produtivo para o meu relato sobre o vídeo Kaiapó, mas “mediação” é uma noção muito versátil, que pode assumir vários significados. Será necessário enfatizar muitas diferenças entre os tipos de mediação que acontecem no vídeo indígena, ou pelo menos no Kaiapó, e aqueles envolvidos no filme e vídeo etnográficos.

Efeitos sociais do vídeo indígena nas comunidades indígenas

Uma das maiores diferenças está no próprio ato de fazer o vídeo. Como este adquire uma importância política e social na comunidade indígena, decidir qual membro da sociedade assume o papel de *cameraman* e qual faz a valorizada viagem para a cidade que tem os equipamentos

de edição transforma-se em questões repletas de significados sociais e políticos e, conseqüentemente, em conflitos sociais e políticos.

Eu me surpreendi pelo fato deste tema aparecer muito raramente na literatura, ou nas apresentações de festivais de filmes, ou nas discussões das conferências. É muito comum ouvir as pessoas envolvidas em filmes e vídeos indígenas, sejam elas próprias indígenas ou não, afirmar que o princípio que dirigiu seu trabalho foi a visão integral da inter-relação entre todas as coisas, inerente na Ameríndia, ou talvez no caso das culturas aborígenes ou Inuit. Apesar disso, poucas dessas eloqüentes evocações da inter-relação espiritual do todo são acompanhadas de alguma referência quanto aos efeitos da atividade de confecção do filme ou vídeo nas comunidades filmadas (algumas vezes, o "diretor" filmava sua própria sociedade). Poucos refletem sobre os efeitos possíveis de um meio "objetivante" como o filme ou o vídeo na consciência cultural ou social do povo filmado (novamente, talvez Michaels seja a única exceção notável, por exemplo, Michaels, 1984). Poucos discutem quem acaba por ter ou controlar o acesso aos filmes ou vídeos no nível da comunidade.

Estas questões podem parecer insignificantes e sem relação com as questões maiores de teoria e política que são normalmente trabalhadas nos textos antropológicos ou sobre os meios de comunicação; mas elas são sempre os canais por meio dos quais a comunidade indígena traduz os significados políticos, culturais e estéticos mais amplos de um meio como o vídeo para seus próprios termos sociais e pessoais. Elas podem ter efeitos cumulativos importantes na política interna de uma comunidade e na carreira de seus indivíduos. Os não-indígenas que trabalham no campo do vídeo indígena devem prestar muita atenção nesta circunstância do fenômeno e levar em consideração os efeitos específicos que seus projetos, ou seu apoio, têm nas comunidades em que trabalham.

Entre os Kaiapó, por exemplo, ser um câmara de vídeo ou, ainda mais valorizado, um editor de vídeo, significa acumular um papel de prestígio dentro da comunidade e uma forma de mediação importante, política e

culturalmente, com a sociedade ocidental. Enquanto uma combinação dos dois principais requisitos para a liderança política nas comunidades Kaiapó contemporâneas, estas atividades são usadas para promover a carreira política de algumas pessoas. Muitos dos chefes mais jovens dos grupos atuais foram câmeras de vídeo durante sua ascensão à chefia. E muitos dos jovens mais ambiciosos adotaram o vídeo, pelo menos em parte, na esperança de seguir os passos destes líderes.

Minha tese central é a seguinte: uma pessoa de fora que tenta facilitar o uso do vídeo pela comunidade, tanto por motivos políticos como de pesquisa, doando uma câmera ou conseguindo acesso aos equipamentos de edição, logo percebe que não vai escapar da inveja ou da responsabilidade de “intervenção” simplesmente dando a câmera a “eles”. Precisamente *a quem* entregar a câmera pode ser uma questão muito delicada, e o pesquisador é responsável pelas conseqüências decorrentes de sua escolha. Voltando, portanto, ao tema da “mediação”, o próprio ato de confecção do vídeo, quando feito por um membro da comunidade local, começa a “mediar” uma variedade de relações políticas e sociais dentro da comunidade indígena de uma maneira distinta da situação em que o *videomaker* é uma pessoa de fora, como no caso mais comum de filmes antropológicos ou de documentários.

Há um aspecto complementar deste ponto. Para um povo como o Kaiapó, o ato de filmar com uma câmera de vídeo pode se tornar um mediador mais importante nas suas relações com a cultura ocidental dominante do que o próprio documento filmado. Entre as dramáticas demonstrações e encontros políticos dos Kaiapó com os brasileiros (e outros representantes do mundo ocidental, como o Banco Mundial e a televisão de Granada), uma peculiaridade das mais bem-sucedidas foi o uso Kaiapó ostensivo de suas próprias câmeras de vídeo para filmar os mesmos eventos que eram filmados por representantes da mídia nacional e internacional. Com isso, garantiram que os *cameramen* Kaiapó se tornassem uma das principais atrações filmadas pelas outras equipes. O sucesso deste estratagema é verificado pelo número de fotos de Kaiapó

usando suas câmeras que apareceu na imprensa internacional. Resumindo, os Kaiapó fizeram rapidamente a transição do vídeo como um meio de gravar os eventos para um evento a ser gravado.



Existem algumas cenas que mostram os câmeras Kaiapó trabalhando, feitas por fotojornalistas ou documentaristas. Em 1989, no começo da mobilização para o grande comício em Altamira contra a represa da hidrelétrica no rio Xingu, que alagaria suas terras, os líderes Kaiapó fizeram um passeio na grande represa de Tucuruí. Eles trouxeram sua própria câmera de vídeo para filmar e mostrar, para as pessoas que ficaram nas aldeias, o que uma grande represa faz com o rio e com a

terra em torno dele. Eles também apontaram suas câmeras para o rosto dos burocratas brasileiros que tentavam inutilmente explicar o que aconteceu com os outros povos indígenas cujas aldeias foram cobertas pela água da represa.

Então, no comício de Altamira, suas câmeras – carregadas por Mokuka – não apenas gravaram o evento, mas foram elas próprias um dos eventos mais gravados por fotojornalistas da imprensa mundial e equipes de documentários como a da “Disappearing Worlds”.

Um ano antes, na constituinte brasileira, os Kaiapó não apenas mandaram uma delegação para o lobby que debatia os direitos indígenas, mas filmaram a si mesmos neste momento, e foram devidamente fotografados por todos os jornalistas fotográficos que cobriram o evento.

Algumas cenas de dois filmes da “Disappearing Worlds” sobre os Kaiapó ilustram que o primeiro uso que eles fizeram das câmeras de vídeo foi a gravação de suas cerimônias. Uma cena filmada por Mike Blakely, o *cameraman* dos dois filmes da “Disappearing Worlds” sobre os Kaiapó, mostra as pessoas da aldeia de Aukre se aglomerando na casa dos homens para ver um vídeo deles próprios, que passava num monitor ligado por um gerador a gasolina.

Edição

Entre 1985, quando conseguiram sua primeira câmera de vídeo, e 1990, o vídeo Kaiapó permaneceu no nível do “filme caseiro”. Suas fitas de vídeo originais se deterioraram rapidamente sob as condições da aldeia, pois eles não tinham como copiá-las ou guardá-las em um lugar adequado. Eles também não tinham nenhum treinamento em edição, nem acesso aos equipamentos para isso. Em 1990, com o auxílio da Spencer Foundation, comecei o Projeto de Vídeo Kaiapó para atender a essas necessidades, com a cooperação do Centro de Trabalho Indigenista de São Paulo. Este último deixou à disposição seu estúdio, técnicos para o treinamento dos Kaiapó em edição e um lugar para guardar os

vídeos, formando um Arquivo de Vídeo Kaiapó, onde ficam os vídeos originais e as matrizes editadas.

Nosso procedimento de edição consiste em passar as imagens filmadas com o câmera Kaiapó que as filmou, fazendo um relatório das cenas e, a seguir, o Kaiapó assume o controle da edição, enquanto eu o ajudo com as referências das cenas filmadas originalmente, conforme a necessidade. Dependendo da familiaridade do editor Kaiapó com o equipamento de edição, um técnico pode ou não estar presente. Tentamos limitar a assistência na edição às técnicas elementares de inserção e montagem, compatibilidade de cortes adjacentes, uso de cortes eliminando algumas tomadas e inserções, evitando zooms e movimentos de câmera muito bruscos. Não tentamos ensinar noções ocidentais ou estilos de enquadramento, montagem, cortes rápidos, flashbacks, ou outras formas de seqüência narrativa ou antinarrativa, nem buscamos coagi-los quanto à duração ou outras características que podem fazer o vídeo mais acessível ou aceitável para uma platéia ocidental. Um de nós pode, eventualmente, sugerir o melhor lugar para um corte ou uma tomada a ser tirada, mas o editor Kaiapó permanece livre para rejeitar tais sugestões e mantém o controle da forma e do conteúdo.

Às vezes, o que me parece um material fascinante é cortado pelo editor Kaiapó, mas eu não me oponho. Houve também um caso em que o editor Kaiapó, trabalhando sozinho – eu não estava no Brasil e ele não precisava de um assistente na mesa de edição –, simplesmente juntou em série cenas de várias cerimônias e atividades da aldeia na mesma ordem em que estavam na fita original, com a edição mínima consistindo apenas em excluir o material repetitivo, produzindo um vídeo de duas horas que ele chamou de “danças misturadas”. Eu não considero esta fita uma obra-prima da antinarrativa pós-estruturalista Kaiapó, mas já é um passo adiante do filme caseiro mais cru e demonstra que para um Kaiapó, mesmo um Kaiapó treinado em edição de vídeo, a diferença entre um vídeo editado e outro sem edição ainda não é culturalmente significativa. Os Kaiapó gostam de ver tanto um

filme caseiro sem edição como o trabalho mais recente bem editado de alguns de seus *videomakers*.

A maior parte dos filmes Kaiapó, até hoje, são de performances culturais como rituais ou encontros políticos, que formam uma unidade narrativa natural, com limites definidos pelo próprio tema e uma ordem seqüencial. Tanto no trabalho de câmera como na edição, os Kaiapó tendem, espontaneamente, a usar cenas longas tecnicamente simples, cortes lentos e alternância entre panorâmicas e closes não muito próximos, evitando closes apenas no rosto.



Em um vídeo de Mokuka podemos vê-lo trabalhando na mesa de edição no CTI, em São Paulo. Ele já conhecia as técnicas básicas de edição e podia trabalhar sem a assistência de um técnico. Como sempre, passei primeiro os originais com ele para fazer um relatório etnográfico das cenas e, depois, trabalhei como assistente de edição, guardando a anotação das cenas. Mokuka dirigiu o vídeo que o mostra trabalhando para levar à sua aldeia e às outras um documento com uma explicação de seu trabalho de edição e da importância para o povo Kaiapó como um todo. Esta é a explicação que ele dá no vídeo:

Por todo o mundo, as pessoas estão vendo esses vídeos que fazemos sobre nós mesmos. Por isso, estou contente por ter vindo hoje a este lugar, onde os vídeos são feitos. Isso não tinha aparecido ainda quando eu era jovem. Agora, que estamos ficando mais parecidos com os brancos, no entanto, precisamos ver esses vídeos que fazemos sobre nós. Não são os brancos que estão fazendo esse trabalho, mas eu, um Kaiapó, que estou fazendo, como vocês podem ver. Esses vídeos serão vistos em todos países. Contem aos seus filhos e netos, não sejam surdos às minhas palavras, este [trabalho] é para dar sustentação às nossas gerações futuras, todo o nosso povo. É isto que quero dizer a vocês hoje.

Eu sou um Kaiapó fazendo este trabalho. Todos vocês em todos os países que vêem os filmes que eu faço podem, assim, conhecer nossa cultura, a cultura que eu lhes conto hoje.

Vejam esses vídeos, guardados neste lugar onde eu trabalho – não é só o meu lugar de trabalho, qualquer um de vocês pode vir e pedir, é tudo nosso, para qualquer um de nós com entendimento suficiente vir aqui ver esses vídeos sobre nós. Vejam, todos, esses vídeos sobre o nosso povo aqui. Vejam! São todos sobre nós. Esta fileira de vídeos é de filmes sobre os Kaiapó. Estes, nesta outra seção, são sobre outros povos indígenas, nossos parentes. Estas fitas não foram deixadas aqui inutilmente. Daqui nossos vídeos são mandados para longe, para as terras dos brancos, para que nossos parentes [brancos] possam ver como realmente somos. É isto que eu quero explicar para vocês hoje, para que servem este estúdio de edição e essas fitas de vídeo, para que vocês entendam. Só os brancos têm a capacidade de operar este equipamento? Não! Nós, Kaiapó, todos nós, temos inteligência. Nós temos as mãos, os olhos, as cabeças necessárias para fazer este trabalho.

Eu não estou fazendo este trabalho para ter uma vantagem pessoal e egoísta. Eu aprendi esta habilidade para trabalhar para o nosso bem comum. É o que eu faço aqui. É isto que eu faço e conto para vocês.

Este é um filme de outro grupo do nosso povo, de Catete. Este filme aqui. Existe alguém em algum lugar que aprendeu algo sobre eles também vendo isso? Nossos jovens podem aprender sobre nossos parentes de diversos lugares vendo filmes como este. Nós devemos fazer o mesmo por nosso povo fazendo filmes para aprender e ensinar sobre nós mesmos. Com isso, termino minha fala.

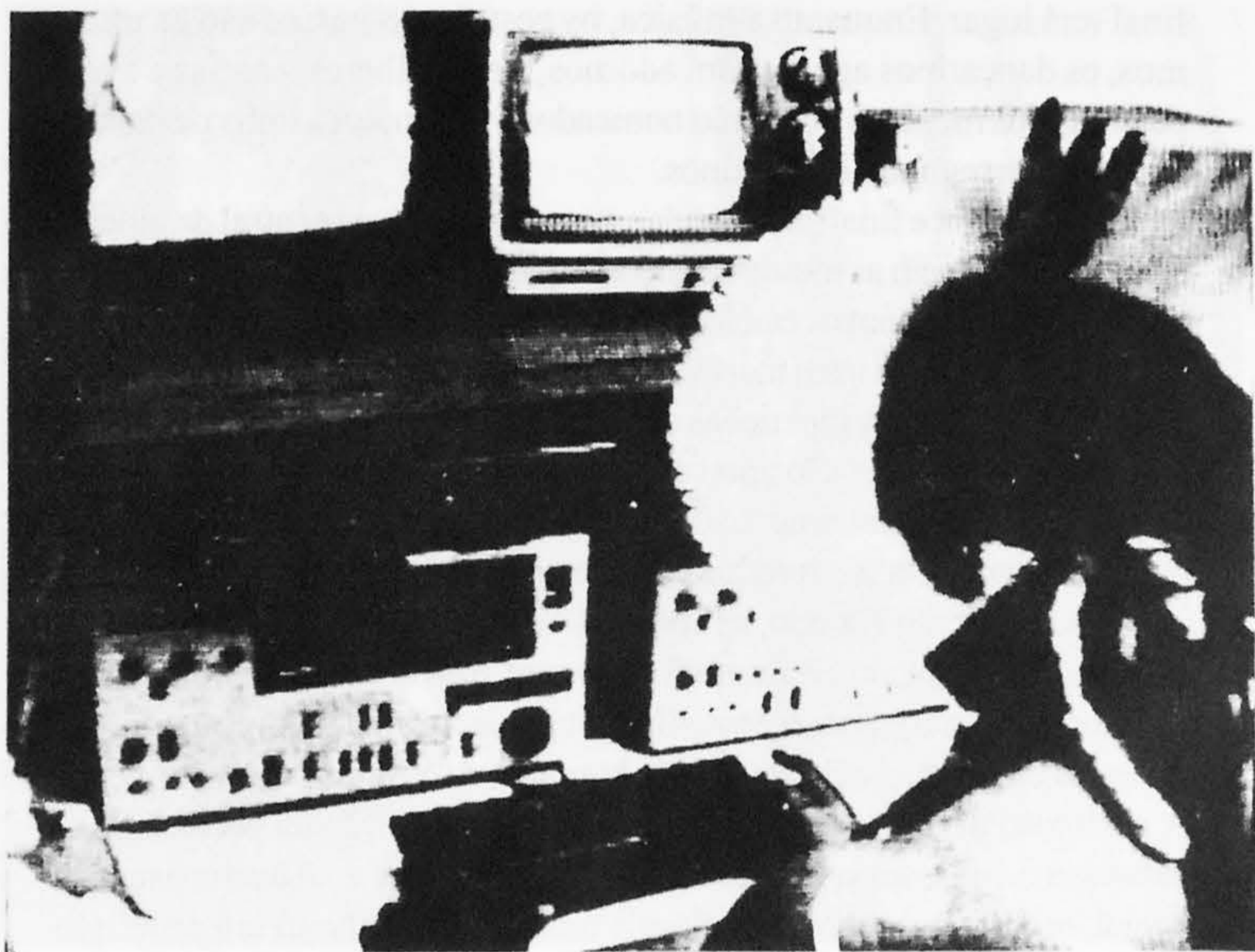
No começo, os câmeras Kaiapó vinham a São Paulo, ao estúdio do Centro de Trabalho Indigenista, para editar os vídeos que tinham filmado. Mas, para as nossas edições mais recentes, em julho passado, Cleiton Capelossi, um técnico em edição do Centro, e eu trouxemos um novo equipamento portátil de edição do Centro para a cidade de Redenção, no sul do Pará, dentro da área de alcance do táxi aéreo das aldeias Kaiapó. Esperamos, no futuro, trazer este equipamento portátil de edição tão próximo dos Kaiapó quanto for possível.

Esquemas culturais e a produção da imagem

Uma outra diferença importante entre o tipo de “mediação” cultural efetuado pelo vídeo indígena e aquele advindo do filme ou vídeo etnográfico deriva do fato de que o *videomaker* indígena opera com o mesmo conjunto de categorias – noções de representação, princípios de mimese, valores estéticos e noções do que é social e politicamente importante – que aquelas cujas ações ele está filmando. Worth e Adair, em seu recente projeto de filme Navajo, foram os primeiros a perceber o significado potencial do filme indígena neste sentido. O uso que o *film maker* indígena faz de suas próprias categorias culturais na produção do vídeo pode revelar seu caráter essencial de forma mais completa do que o próprio texto do vídeo. Isto é verdade, sobretudo, em um aspecto de grande importância teórica: como esquemas que guiam a

confeção do vídeo, as categorias culturais aparecem enquanto formas de atividade, ao invés de estruturas textuais estáticas ou metáforas.

Trazer o foco da atenção para o processo de realização do vídeo pelo editor indígena, em vez do texto do vídeo finalizado, revela outra importante diferença entre o vídeo indígena e o filme etnográfico, sob um ponto de vista antropológico: a maneira que a própria produção do vídeo “medeia” as categorias indígenas e formas culturais que também são o tema do vídeo. Eu descobri que manter o relatório das cenas para os editores, que é o meu papel prático no Projeto de Vídeo, é uma atuação vantajosa para estudar este processo, enquanto continuo sendo útil ao trabalho, sem ser muito intrometido. Vou ilustrar alguns pontos que apresentei.



Tamok foi o *cameraman* e o editor de uma cerimônia de nomeação dos homens, *Mebiok*, como é feita na aldeia de Kubenkranken. A cerimônia tem a forma de performances sucessivas do mesmo conjunto de passos de dança, cada um com sua música. Uma delas se chama “Levante suas asas”, e três performances sucessivas constituem a ordem seqüencial da cerimônia.

A performance inicial, que marca o começo da cerimônia como um todo, acontece num lugar da floresta longe da aldeia. Pode-se notar a ênfase na uniformidade de movimentos e o canto em uníssono. Todos fazem os mesmos passos e cantam a mesma canção.

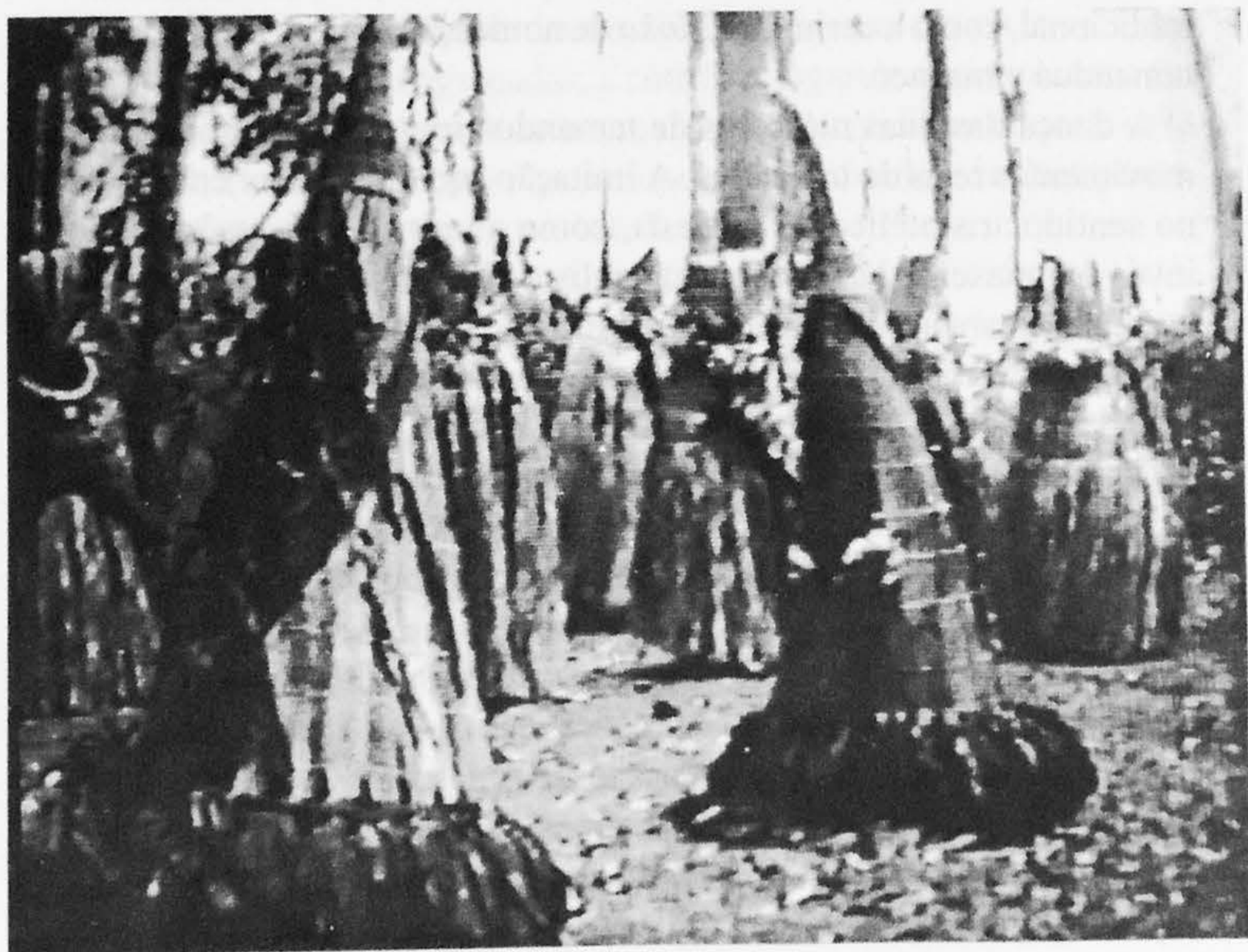
A segunda performance marca a metade da cerimônia, em termos de tempo. Os participantes também chegam na metade espacial do caminho da floresta para a praça central da aldeia, onde a performance final terá lugar. Enquanto a música, os gestos e os passos são os mesmos, os dançarinos agora usam adornos, e as mulheres – as tias e avós paternas dos meninos que serão nomeados – se juntam à linha de dança, algumas carregando os meninos.

A performance final, espetacular, acontece na praça central da aldeia, onde todos efetuam as mesmas canções e passos, mas agora com uma vestimenta completa, com os emblemas rituais, incluindo maravilhosos mantos de penas, que são os itens mais valiosos entre os ornamentos cerimoniais Kaiapó. Por meio de repetições sucessivas, a performance se completa – todas as suas partes são apresentadas na ordem correta – e ao mesmo tempo se socializa totalmente (ao se mover para o centro da aldeia). Em outras palavras, ela se reproduz completamente como uma forma social.

No pensamento Kaiapó, a repetição de formas originalmente “naturais” (como a canção cerimonial “Levante suas asas”, que um pássaro ensinou ao xamã), por intermédio de uma ação social combinada, é a essência da produção da sociedade humana. A “cultura” consiste nisso. A perfeição destas formas socializadas pela repetição da performance expressa o valor supremo Kaiapó de “beleza”, que é ao mesmo tempo social, moral e estético. A “beleza”, neste sentido, inclui um princípio

de organização seqüencial: repetições sucessivas do mesmo padrão, com cada performance acrescida de valor social, quando integra elementos adicionais e adquire mais delicadeza estilística, se aproximando, portanto, do ideal de inteireza-e-perfeição que define a “beleza”.

É isto que o vídeo de Tamok também faz. Ele mostra fielmente a repetição de cada performance, cada uma com seu acréscimo sucessivo em termos de enfeites e participantes. Seu vídeo reproduz, em sua estrutura, a estrutura repetitiva da cerimônia em si e, portanto, ele próprio cria “beleza”, no sentido Kaiapó do termo. As categorias de produção social e valor cultural – cópia e beleza – se transformam em esquemas que orientam a edição de Tamok, sua construção da representação da cerimônia.



Isso acontece não apenas em sua edição, mas também em seu trabalho de câmera, como se pode ver numa série de cenas de seu vídeo sobre a versão feminina da mesma cerimônia de nomeação.

Ao manter a câmera em um close não muito próximo, de forma que apareçam apenas os mantos de penas dos dançarinos como se fossem uma sucessão de objetos idênticos, Tamok cria, na verdade, um quadro que focaliza a quintessência da reprodução como beleza.

A cultura Kaiapó tem um conjunto de noções de mimese e representação bem desenvolvido, que é anterior às influências culturais ocidentais, mas que também exerce sua influência no vídeo Kaiapó e nas representações que fazem de si mesmos na interação social e política com o ocidente. As cerimônias que envolvem o mascaramento ritual são um *locus classicus*, onde essas noções se expressam na cultura tradicional, como a cerimônia *Koko* de nomeação com as máscaras de tamanduá e macaco.

A dança das duas máscaras de tamanduá imita, supostamente, os movimentos reais do tamanduá. A imitação aqui precisa ser entendida no sentido aristotélico de *mimesis*, como a imitação da essência, ao invés de uma tentativa de cópia naturalista. Os movimentos das máscaras representam a idéia Kaiapó da essência do movimento do tamanduá.

No início da cerimônia, as máscaras de tamanduá ficam numa clareira isolada na floresta, inertes: são apenas máscaras. Elas ainda precisam ser animadas, trazidas à vida ou habilitadas a agir como representações. Então, a máscara de macaco faz seu trabalho. Sob a influência estimulante dos macacos, os tamanduás começam, aos poucos, a acordar para a vida e a dar seus primeiros passos.

Esta situação é claramente distante da simples imitação da dança do tamanduá. É uma composição dramática, que não reflete nenhuma ação natural dos tamanduás ou dos macacos. As máscaras dos dois animais se transformam em atores num drama social de representação. Esta pequena peça atua como uma reflexão da relação entre as representações culturais (as máscaras) e as realidades (os animais) que elas

deveriam representar, mas não o fazem. A distância entre elas é anulada pelo drama: as máscaras são trazidas à vida, como disfarces de tamanduás, por meio de uma meta-representação, uma imitação dramática do ato de trazê-las à vida, uma representação do ato de criar uma representação: mimese numa direção inversa, transformando-se de um princípio reflexivo para um princípio criativo; *mimesis* como *poiesis*.

Os macacos nesta peça são meta-operadores que personificam o poder criativo da própria representação e, durante a cerimônia, agem como mediadores cômicos de categorias, operadores miméticos que encenam constantemente pequenas peças entre eles ou em relação aos tamanduás ou, às vezes, como *tricksters-clowns*, em relação direta com as pessoas comuns. Aqui, muitos deles fingem ser médicos brasileiros visitantes atendendo chamados em casa. Neste momento, a mimese criativa chega mais perto do drama, com as máscaras rituais envolvidas em pequenas peças engraçadas, a comédia jogando abertamente com a justaposição da máscara com a realidade do cotidiano e, neste caso ainda de forma engraçada, ao justapor a “alteridade” de dois personagens impessoais: macacos e brasileiros.

A representação dramática Kaiapó, entretanto, não se limita a atores mascarados. Na cerimônia de guerra, celebrada antes da viagem do grupo de ataque, representa-se uma cena na qual os atores Kaiapó assumem o papel das vítimas e, no final, fogem do ataque bem-sucedido dos guerreiros Kaiapó – cujo papel é representado por eles mesmos. Existe um vídeo de Mokuka sobre esta performance em sua aldeia, Aukre. Os atores representam os brasileiros, evocando mimeticamente a noção Kaiapó da essência de brasilidade ao imitar as maneiras típicas dos brasileiros de comer, dançar, fazer música etc. Neste momento, o exagero cômico da imitação das características é adaptado a um papel quase performático: as vítimas, que são satiricamente desprezadas, são vencidas facilmente; a vida deve imitar a arte. O exemplo ajuda a esclarecer as relações entre as noções Kaiapó de *mimesis* enquanto imitação, por um lado, e *reprodução* enquanto forma essencial da produção

cultural e social, por outro. As duas noções são, na verdade, contínuas, pois se aproximam da idéia de que a ação que imita ou reproduz é um modo efetivo de construção da realidade. Todas estas noções são culturalmente elaboradas pelas mesmas ações rituais complexas. Estas mesmas categorias fundamentais da cultura Kaiapó emergem como a principal metáfora no trabalho de câmera e edição dos vídeos Kaiapó. A representação, longe de ser apenas um projeto ocidental impingido sobre os Kaiapó pela influência dos meios de comunicação ocidentais, é tão característica dos Kaiapó quanto bolo de mandioca.

Os Kaiapó são habilidosos na sua própria forma cultural de representação, e seu papel dramático de maior importância, sua maior proeza em termos de mimese criativa, é sem dúvida sua atuação quando se apresentam aos brasileiros e outros ocidentais, dos ambientalistas aos executivos do Banco Mundial. Essas auto-representações tiveram um papel central em suas ações políticas bem-sucedidas na última década. Existe uma relação recíproca entre a autodramatização Kaiapó nesses encontros políticos, muitos dos quais assumiram um aspecto de teatro guerrilheiro, e o uso Kaiapó do vídeo. Por um lado, os líderes Kaiapó planejaram ações políticas, como o comício de Altamira, parcialmente com uma visão de como eles sairiam na TV (ou no vídeo). Por outro lado, os *cameramen* Kaiapó foram incluídos nessas ações, como já descrevi anteriormente, não apenas como filmadores, mas como parte do evento a ser filmado.

Essa sinergia entre o vídeo, a auto-representação e a consciência étnica Kaiapó é bem demonstrada nos dois vídeos que desejo discutir agora. Nenhum dos dois foi filmado por um Kaiapó; o primeiro foi feito por um membro da equipe brasileira que me substituiu para gravar a nova aldeia de Juary, a convite da comunidade. O segundo é um momento da reunião de Altamira, filmado por um brasileiro de um grupo de apoio indigenista. Ambos foram editados por mim. O ponto de interesse nos dois vídeos, portanto, não é nem o trabalho de câmera nem o de edição *per se*, mas a maneira que a auto-representação dra-

mática Kaiapó, em contextos atuais de confrontação interétnica, dá continuidade às formas culturais tradicionais de representação mimética. É importante reconhecer esta continuidade para entender como a crescente objetivação da consciência que os Kaiapó têm de sua cultura e identidade étnica, no contexto interétnico contemporâneo, não é meramente um efeito dos meios de comunicação ocidentais ou de influências culturais, mas se relaciona a fortes tradições culturais nativas de representação e objetivação mimética. Estas formas miméticas tradicionais continuam a influenciar os *videomakers* Kaiapó em seu uso do vídeo, como influenciaram as maneiras de objetivação da auto-representação que foi assumida na ação política e social dos Kaiapó.

A primeira cena mostra uma parte da dramatização dos Kaiapó de Juary em que aparece a maneira que eles iriam capturar e expulsar os garimpeiros que invadiram seu território. A idéia da peça foi sugerida por um brasileiro da equipe de vídeo, mas os Kaiapó levaram a idéia mais longe do que os brasileiros imaginavam. Estes ficaram totalmente surpresos com a cena final da performance Kaiapó. Após a captura dos garimpeiros em seu acampamento, os homens Kaiapó trouxeram seus prisioneiros para a aldeia para que fossem inspecionados pelas mulheres, que os esperavam segurando facas. O aspecto irônico desta dramatização é que os garimpeiros são interpretados por garimpeiros reais que moram e trabalham a um quilômetro da comunidade, com o consentimento do líder (da comunidade), que recebe uma parcela de 10% dos lucros. O episódio condensa dramaticamente as ambigüidades do relacionamento atual entre os Kaiapó e os garimpeiros e madeireiros brasileiros. Alguns são rechaçados como invasores, mas outros são aceitos como concessionários pagantes de *royalty*, apesar de ambos causarem os mesmos efeitos ambientais.

A segunda cena neste conjunto mostra um episódio em Altamira no qual os Kaiapó, representados por Pombo, um chefe idoso, demonstraram as conotações – e, por inferência, as implicações, em sua conduta ante os brasileiros – de se dar o nome “Karara’o” para a represa

perto de Altamira, proposto no plano do governo brasileiro. “Karara’o” é, na verdade, um grito de guerra Kaiapó, como Pombo demonstra quando interpreta o assassinato de um inimigo brasileiro, e Paiakã, de forma um tanto reduntante, explica a cena. Karara’o é também o nome de uma aldeia Kaiapó situada perto do lugar da represa. Os moradores da aldeia parecem viver bem, sem serem levados por nenhum delírio assassino causado pela sua alcunha coletiva; mas isso não importa. Enquanto mimese criativa (ou, como Pereira coloca habilmente em um artigo sobre a auto-representação Kaiapó e o uso do vídeo, “Como os índios se travestem de índios”), a performance de Pombo foi um sucesso. O governo brasileiro anunciou logo depois que mudaria o nome da represa.

Os usos Kaiapó do vídeo como um documento social e político

A partir do momento em que eles adquiriram suas próprias câmeras de vídeo, os Kaiapó consideraram a gravação com este recurso fundamental em suas grandes confrontações políticas com a sociedade nacional, ou mesmo em encontros mais exóticos, como as duas recentes viagens a Quebec para apoiar os índios Cree na sua resistência à construção de uma hidrelétrica cuja represa inundaria suas terras. Eles também usaram o vídeo para documentar eventos políticos internos, como o encontro de líderes de diferentes comunidades para resolver suas disputas ou a fundação de novas aldeias.

Um exemplo do último caso deve ilustrar este ponto. Em dezembro de 1991, um líder jovem da grande aldeia de Gorotire – que estava prestes a liderar aproximadamente sessenta seguidores para fundar uma nova aldeia em um dos postos de fronteira que os Kaiapó estabeleceram nos limites de sua reserva – telefonou-me de uma cidade próxima pedindo que eu filmasse a viagem do grupo para a nova aldeia. “Venha rápido, partiremos no sábado”, ele disse (e já era terça-feira). Não havia

câmeras ou *cameramen* Kaiapó disponíveis, e o líder do grupo queria ter um documentário em vídeo sobre a fundação da nova aldeia sob sua liderança. Ele queria um registro público daquele que seria, para ele, seu primeiro grande ato de autoridade, para ajudar a estabelecer seu *status* de chefe. Ele também esperava que o vídeo emprestasse realidade social para a nova comunidade, que precisava de todo reforço de realidade que conseguisse (de fato, ela se desfez seis meses depois, como resultado de disputas internas, antes que pudéssemos editar o vídeo e mostrá-lo à comunidade). Apesar de não poder ir pessoalmente, arranjei para que um *videomaker* brasileiro, que já tinha trabalhado com os Kaiapó, e dois colegas acompanhassem o grupo e fizessem o trabalho.

A equipe de vídeo chegou depois que o grupo já estava no novo terreno, mas os Kaiapó, não intimidados com esse atraso e evocando suas tradições miméticas, encenaram sua partida para a nova aldeia com o objetivo de que ela fosse colocada no começo do vídeo. Eles continuaram a encenar, para a câmera, os aspectos da vida da aldeia que achavam adequados à boa comunidade que pretendiam representar. Aqui, então, temos uma instância da *mímesis* reflexiva espontânea: os Kaiapó representando a si próprios, para eles mesmos.

Este caso ilustra muitos pontos dos objetivos da gravação em vídeo Kaiapó. Os Kaiapó não consideram a documentação em vídeo apenas uma gravação passiva ou uma reflexão de fatos já existentes, mas algo que ajuda a estabelecer os fatos que ela grava. Ela tem, em outras palavras, uma função performativa. Atos e eventos políticos que na vida política normal dos Kaiapó permaneceriam relativamente contingentes e reversíveis, afirmações ou reivindicações subjetivas de um indivíduo ou grupo que permaneceriam abertas a desafios de outros grupos com objetivos ou interpretações diferentes (por exemplo, um jovem líder que reivindica autoridade máxima) podem ser expressos em vídeo na forma de realidades objetivas e públicas. A representação de eventos transitórios em um meio como o vídeo, com sua capacidade de fixar as imagens de um evento e de guardá-las permanentemente

sob uma forma que pode circular no domínio público, objetivamente acessível a todos e exatamente da mesma maneira que se passou, faz do vídeo um meio poderoso que confere, a atos privados e contingentes, o caráter de fatos públicos instituídos. As propriedades do próprio meio podem, desta forma, conferir uma realidade social diferente aos eventos, realidade que talvez eles não tivessem sem o vídeo.

Neste ponto, portanto, temos uma outra situação, em que a mediação da realidade social feita pelo vídeo indígena envolve mediações culturais e conceituais diferentes das do filme etnográfico. O vídeo “medeia” suas propriedades enquanto uma representação permanente, objetiva e de circulação pública, para a consciência da cultura indígena de sua realidade social. A propensão Kaiapó para o uso do vídeo faz com que eles documentem não apenas encontros históricos com o poder estatal brasileiro, mas também eventos políticos internos, como encontros de chefes ou a fundação de novas aldeias. Esta propensão pode ser entendida, em parte, como uma tentativa de investir esses eventos de uma realidade mais potente e da permanência histórica conferida aos eventos políticos ocidentais por meio da telemídia ocidental. A noção de uma realidade social determinada objetivamente e fixada de forma permanente por documentos públicos, que muitas sociedades sem escrita adquiriram primeiro por meio da escrita, apareceu aos Kaiapó e outros povos com o vídeo. Neste aspecto, parece razoável dizer que o vídeo contribuiu para uma transformação da consciência social Kaiapó, tanto no sentido de promover uma noção mais objetiva da realidade social, quanto no sentido de ampliar sua própria ação, ao provê-los de um meio de controle ativo sobre os próprios processos de objetivação: a câmera de vídeo.

Vídeo como retórica política

Gostaria de discutir um tipo diferente de vídeo, que enfatiza as diversas maneiras pelas quais as categorias culturais indígenas – neste caso,

formas políticas de resolução de conflitos e metáforas retóricas de oratória política – podem servir como esquemas para uma representação visual de um evento político. Existe um trecho do vídeo filmado e editado por Mokuka de uma reunião em sua aldeia, Aukre. Chamado “Paz entre os chefes”, este trabalho é, até agora, o único produto do Projeto de Vídeo Kaiapó com uma versão legendada em outra língua – no caso, o inglês.



A reunião em questão foi marcada para terminar com uma disputa entre dois antigos chefes Kaiapó. A disputa foi fomentada pela Funai numa tentativa de destruir Ropni (conhecido pela imprensa interna-

cional como Raoni), que conseguiu recentemente um estrondoso sucesso financeiro-político internacional em uma viagem com o astro de rock Sting. A viagem tinha o objetivo de levantar dinheiro e apoio político para a demarcação da nova reserva Kaiapó. A Funai, perturbada pela influência financeira e política de Ropni – naquele momento, muito maior do que o poder dela própria –, instigou o chefe Pombo, notoriamente corrupto, rival de Ropni e chefe de outra comunidade Kaiapó, a desafiar a liderança de Ropni e se autoproclamar novo chefe supremo e porta-voz da nação Kaiapó (posições fictícias a que nem mesmo Ropni aspirava). A imprensa brasileira acreditou nessa campanha sórdida, mas Pombo não conseguiu apoio dos Kaiapó. A Funai, por intermédio de seu representante na época, Paiakã, foi forçada a arranjar a reunião onde se fez este vídeo, finalizando formalmente a disputa com o reconhecimento público da vitória de Ropni e a derrota humilhante de Pombo.

O vídeo de Mokuka foi feito para registrar esse evento para os Kaiapó que não puderam comparecer ao encontro. Ele começa mostrando a chegada dos principais chefes Kaiapó, numa seqüência que coloca a importância relativa de cada um. Depois, mostra a chegada dos funcionários da Funai, incluindo o episódio de uma brincadeira com Ropni em que eles atuam como velhos amigos. A cena é cortada com a frase: “A coisa mais importante na vida são os amigos”. A ironia não se perde com o público Kaiapó, totalmente informado de que o ataque a Ropni foi instigado pela Funai, desde o começo. A hábil construção do evento com essas duas seqüências de abertura é imediatamente seguida de um interlúdio de dança cerimonial. Isto pode soar irrelevante para um espectador ocidental, mas para uma audiência Kaiapó parece ser parte integrante dos procedimentos. O encontro de representantes das comunidades dos líderes em disputa com membros da comunidade anfitriã, em uma performance ritual comum, prefigura a reafirmação da paz e solidariedade coletiva, para as quais se marcou este encontro.

Finalmente, a reunião em si é editada para mostrar suas características de maior significação para os espectadores Kaiapó. Somente os discursos dos chefes mais idosos são incluídos, e Mokuka explica, em sua narração Kaiapó, que os mais jovens repetiram respeitosamente o que foi dito pelos mais velhos. A maior parte do conteúdo dos discursos foi cortada, mas as passagens introdutórias, nas quais o orador descreve e afirma suas relações de parentesco com os outros, são cuidadosamente preservadas. Quando os oradores usam metáforas Kaiapó de solidariedade e comunidade, elas também foram incluídas. A extensa lista de metáforas de potência sexual, autocontrole e fertilidade pelas quais os dois protagonistas, Ropni e Pombo, referem-se à vitória de um e concessão do outro, em nenhum momento explicitando a disputa real, é usada na construção do segmento final do vídeo. Do começo ao fim, o conteúdo e a ordem seqüencial deste segue as metáforas retóricas e formas estruturantes da oratória Kaiapó e de seu procedimento político.

“Vozes”, “outro” e por outro lado

Um dos temas que distinguem a “nova etnografia” é deixar que as vozes dos “outros” sejam ouvidas ou, pelo menos, a do etnógrafo, em textos com linguagens diferentes ou polifônicos. O uso por povos indígenas de meios como o vídeo tem a mesma preocupação que esta nova etnografia com a expressão das vozes indígenas, mas as similaridades entre os dois gêneros terminam aqui. *Videomakers* indígenas não estão interessados em produzir “textos dialógicos”, com suas nuances de sutil cooptação das vozes dos “outros”, que servem implicitamente para legitimizar a voz do etnógrafo dentro do mesmo texto. Nem estão preocupados com as questões políticas e epistemológicas que atualmente atormentam a etnografia ocidental. Por outro lado, eles estão claramente interessados em não deixar para o comentarista oci-

dental a “última palavra” (análise racional do texto polifônico como uma forma etnográfica: Tyler, 1986) e usam seu próprio vídeo e os meios de comunicação ocidentais para fazer com que suas vozes sejam ouvidas – mantendo eles mesmos a última palavra, se possível.

Um caso relativo a este ponto aconteceu à época de minha estada com os Kaiapó em julho, quando explodiu um grande escândalo na imprensa brasileira sobre o alegado estupro de uma menina brasileira por Paiakã, um líder Kaiapó. Na mídia brasileira, o caso foi construído até o ponto de um ataque geral contra os Kaiapó e outros povos indígenas, com ênfase nos efeitos corruptores de permitir que eles controlem suas terras e riquezas. Os líderes Kaiapó, com um controle considerável e disciplina coletiva, abstiveram-se de responder, esperando que a tempestade passasse antes de fazer uma declaração em conjunto, em nome de seu povo como um todo, quanto ao caso e à atitude brasileira. Quando eu cheguei com uma câmera de vídeo, no entanto, eles aproveitaram a oportunidade, e líderes, tanto homens quanto mulheres, fizeram suas declarações. Eu pude legendar e consegui uma transmissão na televisão brasileira, para que os brasileiros pudessem, em algum momento, ouvir o lado Kaiapó da história por seus próprios meios de comunicação. Aqui, então, temos uma outra faceta do uso Kaiapó do vídeo, neste caso para inserir suas próprias vozes diretamente na mídia do “outro” ocidental, um exercício que pode ser melhor caracterizado como discordância desafiante do que como polifonia cooptativa.

Texto da declaração de Tuire, uma mulher de Aukre que agora vive em Gorotire:

Ele não penetrou nela! Sua vagina permaneceu vazia! Ele não a machucou, a amante-criança dele! A mulher dele arranhou sua vulva! Mas os brancos estão mentindo sobre isso, eles são mentirosos e espalham essas mentiras por toda parte. É isso que eles estão fazendo!

Texto da declaração de Kubeni, um homem de Gorotire:

Os brancos estão dizendo essas coisas por causa do ódio que têm pelos índios. Está certo, meu compatriota fez alguma coisa menor com essa mulher branca. O que ele fez, exatamente, só os dois sabem. Mas os brancos aumentaram a importância disso, como pretexto para nos atacar.

Mediação cultural e “hibridação” na situação interétnica

Uma das coisas mais difíceis ao se classificar os “outros”, como alguns atuais campeões ocidentais de “diferença” cultural, é o baixo grau de preocupação que eles parecem ter com a “autenticidade” ou a pureza cultural de seus estilos de vida, como foi definido nas noções frankfurtianas nostálgicas de “cultura tradicional”. A realidade da política cultural nas situações interétnicas – como as em que vivem, hoje, virtualmente, todos os povos indígenas do mundo – premia a habilidade das minorias indígenas em integrar em suas próprias culturas as formas institucionais, símbolos e técnicas pelos quais a sociedade dominante define suas relações com elas e, portanto, em certa medida, controlá-los sob seus próprios termos. Uma condição de sucesso neste ponto, e portanto um pré-requisito para a sobrevivência política e cultural, é a habilidade de um grupo em objetivar sua própria cultura como uma “identidade étnica”, de modo que ela sirva para mobilizar a ação coletiva em oposição à sociedade nacional dominante e o sistema mundial ocidental. Para os atuais povos indígenas, em outras palavras, a objetivação de sua cultura constitui um lado da luta pela sobrevivência cultural e social, cujo aspecto complementar é a hibridação de suas culturas, no sentido de Hall, por meio da incorporação de elementos, técnicas e perspectivas da cultura dominante.

Tudo isso significa que povos indígenas como os Kaiapó tendem a se preocupar muito mais com a busca da adulteração intercultural,

tanto quanto for possível em termos de sua sociedade e cultura, do que com a manutenção da virgindade cultural.

Os Kaiapó, com seu *panaché* característico, se jogaram no adultério cultural em uma grande escala. Já que as cerimônias públicas são a suprema expressão de sociabilidade compartilhada, pareceu lógico, aos Kaiapó da aldeia de Kubenkranken, apropriar-se da cerimônia social mais importante da sociedade brasileira: a celebração da independência nacional, no dia 7 de setembro. A apropriação de cerimônias de outras sociedades indígenas, como os Juruna e Karajá, é uma característica tradicional da “autêntica” cultura Kaiapó. Essas cerimônias “emprestadas” mantêm algumas das canções originais, elementos da indumentária e padrões de coreografia, mas são remodeladas sob formas Kaiapó de organização social, com os dançarinos divididos por classes de sexo e idade. No caso da celebração em Kubenkranken do 7 de setembro, eles foram aconselhados e, em parte, liderados pelos novos professores brasileiros mandados à comunidade pela Funai. Apesar do treinamento desastrado, Kubenkranken acabou organizada para o grande desfile, como sempre, em conjuntos etários de homens e mulheres. A comunidade adquiriu os instrumentos musicais e os uniformes apropriados para alguns dos papéis principais, com ternos e gravatas para os chefes. Eles também conseguiram uma câmera de vídeo para filmar a ocasião, com os lucros de suas novas concessões de madeira. O filho de um dos chefes recebeu a instrução necessária com outro *cameraman* Kaiapó e filmou a cerimônia.

O vídeo foi feito em 1989, quando o ritual aconteceu pela primeira vez, e se manteve na aldeia nos três anos seguintes. Eu o vi pela primeira vez há apenas dois meses e, que eu saiba, sou o único não-Kaipó que o viu. Nunca vi nada assim em nenhuma outra comunidade Kaiapó e nunca soube de outra comunidade que tenha incorporado a festa do 7 de setembro. Confesso que fiquei um tanto horrorizado quando o vi (não é o aspecto da minha cultura que mais gosto e não gostei do reforço que parece dar à reputação que os Kaiapó têm em alguns

lugares de serem as violentas tropas policiais da Amazônia). Fiquei contente quando algumas pessoas de Kubenkranken me disseram que haviam abandonado o rito, depois de apenas mais uma performance no ano seguinte, porque “eles não gostavam”.

A cerimônia de 7 de setembro, como foi adotada, executada e fotografada em Kubenkranken, é paradigmática da complexidade e da ambigüidade dos conceitos de “autenticidade”, “diferença” e “alteridade” cultural nas situações reais de coexistência interétnica. Em tais situações, “diferença” e identidade podem não aparecer de forma contraditória ou mutuamente exclusiva para o povo indígena em questão, mas de maneira complementar e interdependente. Uma das ironias desse discurso da “alteridade”, atualmente em moda, é que ele tende a exagerar a força com que as representações ocidentais se impõem sobre os “outros”, dissolvendo suas subjetividades e as objetivando da mesma forma que tantas outras projeções do desejo ou do olhar do ocidente dominador. Portanto, é razoável ressaltar que, depois de tentar sua própria versão (criativamente retrabalhada) de uma importante representação coletiva ocidental de nacionalidade, os Kaiapó se entediaram dela e desistiram. O inexorável olhar constrangedor do ocidente dominador foi, nesse caso, bloqueado por um simples tédio cultural do “outro”, que não ficou tão profundamente influenciado.

É também importante esclarecer que, ao se apropriar de um ritual político do Estado dominante, os Kaiapó não estavam simples e passivamente sucumbindo à “objetivação” e à absorção de uma irresistível representação ocidental. Estavam, na verdade, buscando o que eles entendem como seus próprios interesses, já que estes entram em conflito, mas também convergem com os interesses da sociedade nacional envolvente. Em outras palavras, eles estavam agindo como “sujeitos” de sua própria história Kaiapó.

Depois do hasteamento da bandeira, a oratória “patriótica” necessária consistiu principalmente de uma recitação passional das queixas contra o Estado brasileiro. O que deixa bem claro, portanto, que os

Kaiapó concebiam sua performance do rito nacional, mais do que como uma simples aquiescência da dominação, como uma legitimação da expressão de suas queixas e exigências em relação à nação brasileira. Em outras palavras, os Kaiapó usaram a cerimônia como uma ocasião para reforçar de forma desafiante suas diferenças com o Estado e a sociedade brasileira, mesmo que tenham reforçado seu lugar dentro de um Brasil multiétnico.

Entretanto, vamos supor por um instante que, por algum critério, os Kaiapó de Kubenkranken fossem vistos como se tivessem perdido definitivamente sua “alteridade”, seu caráter distintivo Kaiapó, pela adoção do ritual do Dia da Independência e talvez de outros aspectos culturais brasileiros. Eles então seriam ocidentais, apesar de serem um tipo meio aberrante, e como tais seriam novamente dotados de uma subjetividade autêntica e livremente afirmada. Esta é a parte que eu gosto do discurso radical de “alteridade”. Ou você é um “outro” autêntico, e portanto ainda é um sujeito, ou você é um “outro” não autêntico, uma projeção objetivada do ocidente, mas, então, parte do ocidente, a cultura da subjetividade triunfante e, portanto, um sujeito novamente. Ainda bem que os *indígenas* não perdem nada!

Meios de comunicação indígenas e política deslocada

Para alguns pós-modernos reconhecidamente críticos “políticos” do filme antropológico e do vídeo indígena, parece que nem os *indígenas* nem os *film-makers* antropológicos podem vencer, nem como sujeitos, nem como objetos. James Faris, por exemplo, em sua contribuição no último Festival RAI, esforça-se para jogar água fria no que ele chama de “otimismo curioso” dos antropólogos quanto ao filme (vídeo) etnográfico e, especialmente, quanto ao crescimento dos meios de comunicação indígenas. Essa é uma atitude que ele considera “quase amoral”, à luz de sua melancolia política diante da “crise de representação” da antropologia em geral, e particularmente do filme/vídeo

antropológico. Faris ressalta especificamente os Kaiapó e o trabalho do Projeto de Vídeo Kaiapó como exemplos típicos do que está politicamente incorreto, epistemologicamente mistificado e não é autêntico no projeto de vídeos indígenas em geral. No contexto dessa retrospectiva dos usos Kaiapó do vídeo, o panfleto de Faris fornece uma útil ilustração das implicações práticas, teóricas e políticas de alguns dos maiores dogmas da crítica pós-moderna na etnografia, como também de algumas das contradições que resultam da tentativa de combinar tal crítica com “política”, particularmente com políticas da esquerda.

Cada pós-moderno, é claro, é diferente de outro, e Faris não é exceção a este uniforme princípio pós-moderno da *Diferença*. Ele critica o “otimismo superficial” dos reformistas pós-modernos relativamente moderados como Marcus e Fischer e suas sugestões de que textos etnográficos “reflexivos” ou “polifônicos” podem ser uma solução para o que eles (e ele) chamam de “crise de representação” ocidental. Enquanto isso, tiram sua principal inspiração das corrosivas e implacáveis críticas focaultianas da representação e da subjetividade, com cétricos floreios epistemológicos de Stephen Tyler. Tudo isso apóia-se num pastiche confuso de exigências retiradas de vários cânones pós-modernos, que na maior parte das vezes são simplesmente afirmados em vez de serem debatidos, sem nenhuma tentativa consistente de confrontar com a realidade de algum caso empírico.

A alegação básica de Faris é que a representação, um “projeto ocidental”, destrói a subjetividade dos “outros” não ocidentais que, infelizmente, têm suas imagens capturadas por algum meio de representação, como o filme ou o vídeo. Pare ele, a câmera incorpora profundamente as categorias ocidentais de ordenamento visual e espacial, de maneira a impossibilitar seu uso para transmitir ou construir uma ótica cultural não ocidental. O verdadeiro nome do demônio ocidental que reduz tão inexoravelmente todos os “outros” a meras “projeções” de seu “olhar”, entretanto, não é nem a tecnologia, nem a dominação política *per se*, mas o “consumo” ou, mais especificamente, o “desejo”

de consumir os “outros” como objetos/imagens fetichizados e transformados em mercadoria (Faris, 1992:171-2). O desejo consumista ocidental e seu olhar objetivante, incorporados nos públicos ocidentais de filmes ou vídeos produzidos por povos indígenas, determinam antecipadamente a forma e o conteúdo de tais produções, transformando o uso indígena das câmeras em um “gesto patético” (175) destituído de significado cultural ou político.

Coerentemente com esta visão, Faris divide o mundo em representantes* ocidentais e apresentadores não ocidentais:

Nunca houve, que eu saiba, um filme deles feito por eles mesmos (ou por nós) para eles próprios [...] As pessoas se apresentam umas às outras – e isso é o que chamamos de cultura – [isto é, sua “apresentação”] e até agora não precisaram de filme ou da antropologia (174-5).

Em outros pontos, ele se contradiz, quando argumenta que, precisamente porque os “outros” habitualmente se representam a si mesmos de qualquer forma, eles não precisam de técnicas e representações ocidentais como o vídeo:

É claro que não é uma questão de pessoas que têm câmeras pela primeira vez. Nem o problema de definir a cultura ou de uma nova e variável autodefinição de cultura. As pessoas fazem isso há séculos; elas sempre se representaram para si mesmas (176).

Isto significa que o “outro” é um “apresentador” ou um “representante”? A resposta, é claro, deveria ser “ambos”, já que virtualmente toda “apresentação” envolve necessariamente inumeráveis representações embutidas – lingüísticas, imagéticas, sociais, conceituais (*isto*, eu pensaria, “é o que chamamos de **cultura**”).

Essas afirmações confusas entram em colapso quando confrontadas com um caso real, como o dos Kaiapó. É claro que os Kaiapó se “apresentam” uns aos outros, mas sua cultura também inclui representações extremamente elaboradas, como as ilustradas nos exemplos de rituais

e oratória apresentados (e representados) nesta apresentação. Os Kaiapó estão interessados no vídeo e suas possibilidades representativas porque eles percebem que as circunstâncias sociais que afetam suas apresentações estão mudando, limitando a capacidade de seus modos tradicionais de representação, tanto na representação em si quanto na sua reprodução. Portanto, *eles* estão interessados em um novo meio de representação e usam este novo meio para afetar e transformar sua cultura e a concepção que têm de si mesmos. Então, sim, é uma “questão de pessoas que têm câmeras pela primeira vez” e as utilizam como um instrumento para “definir a cultura”, em um processo que desenvolve “novas autodefinições” de sua cultura. As arrogantes afirmações de Faris, ao contrário, originam-se de seus próprios princípios teóricos e nenhuma vez, em todo o seu trabalho, ele se detém para considerar como as coisas podem ser diferentes sob o ponto de vista de algum “outro” não ocidental, com quem parece se preocupar. Seu argumento é totalmente etnocêntrico (um vício constante no discurso pós-moderno sobre o “outro”) e, na sua construção condescendente com o ocidente como a única subjetividade viável (“nós, com o poder, somos os sujeitos”, 177), incorpora precisamente o impacto ocidental que retira a capacidade das culturas não ocidentais que ele pretende depreciar.

Esse mesmo etnocentrismo inconsciente e sem autocrítica é evidente na série de afirmações, sem base real, que ele faz sobre os Kaiapó, ao redefinir a realidade deles como uma projeção de seu próprio olhar ideológico, sem sentir a menor obrigação de mostrar alguma evidência para suas alegações. Ele afirma que os Kaiapó não são o público principal de seus próprios vídeos e que, portanto, suas auto-representações nos vídeos, incluindo-se artifícios específicos e técnicas como enquadramento e seqüência, são obviamente determinadas pelos padrões ocidentais de seu público principal, os espectadores ocidentais (175). Eu dediquei boa parte deste trabalho a demonstrar o contrário de cada

uma destas *obiter dicta*, incluindo especificamente o enquadramento e a seqüência Kaiapó. Faris ainda afirma que

os meios de realizar o poder tecnológico, e sua influência, e as motivações para a apresentação a um consumo não Kaiapó não são privilégio dos Kaiapó (176).

Ele também considera que

o uso que eles fazem do vídeo, como é descrito por Turner, de forma bastante desleixada – quase como se, hoje, eles fossem parceiros equivalentes aos fotojornalistas [mas eles não o são porque] eles entram na aldeia global em um lugar já definido pelo ocidente, que lhes dá pouco espaço para ser diferente do que o ocidente lhes permite (176).

Contra esta idéia, tentei descrever como os Kaiapó conseguiram perceber em grande medida o poder da tecnologia do vídeo e sua influência; como, por formas variadas, a apresentação de sua própria cultura com o vídeo e seu uso “para o consumo não Kaiapó” originaram-se de suas próprias motivações conscientes; e como eles conseguiram, em parte pelo uso da tecnologia do vídeo, ganhar um “lugar” significativo e ser algo bem diferente daquilo que o “ocidente” – incorporado no Estado brasileiro, no Banco Mundial, em vários fazendeiros, garimpeiros, madeireiros e especuladores ocidentais – tentou “permitir”. Em termos mais concretos, este “lugar” agora soma uma série de reservas, que totalizam aproximadamente a área da Escócia, para uma população total de cerca de 4 mil Kaiapós, todas conseguidas numa série de lutas políticas nos últimos dez anos. Nada mal para um bando de projeções, sem subjetividade, do olhar ocidental.

Para Faris, é muito importante negar o que os Kaiapó conseguiram de fato, para que ele possa manter seu aspecto mais genérico quanto à futilidade e desilusão dos projetos de meios de comunicação indígenas. Sua hostilidade ao vídeo indígena vem, diretamente, de seu compromisso com um programa teórico pós-moderno voltado para a concepção da representação como um tipo cultural ocidental equiva-

lente ao lixo radioativo, com poder para corromper ou destruir qualquer cultura do terceiro ou quarto mundo com que entre em contato. A representação é uma coisa nossa, “um projeto ocidental”,

e, portanto, versões filmadas disso, independentemente de quem está filmando, serão inevitavelmente projetos ocidentais enquanto nós as consumirmos. O sujeito do filme etnográfico será sempre um objeto, não importa quem faz o filme, enquanto nós formos os espectadores [...] o ocidente, hoje, está em toda parte [...] em estruturas, mentes, tecnologias. O privilégio epistêmico [...] permeia e convence dramaticamente [...] os projetos de outras apresentações deles dirigidas a nós. [Tais projetos] não são construções, mas sim filtros em uma só direção.

A mensagem é que a representação ocidental, de uma forma que Faris parece não precisar explicar, é irresistível e absolutamente dominante onde quer que ela se encontre com os “outros” não ocidentais. Não há esperança para a resistência, pois até a subjetividade dos “outros” é aliciada e transformada em mera projeção do ocidente dominador. Há um sentimento poderoso de pensamento mágico em tudo isso: o poder vampirizante de sugar a subjetividade do “outro” reduzindo-o a mera “projeção” objetivada do desejo do consumidor ocidental. O que Faris atribui à câmera é muito parecido com a crença popularmente associada ao pensamento mágico dos primitivos e selvagens, que achavam que esta roubava as almas daqueles fotografados por ela.

Faris descarta o uso de tecnologias como o vídeo pelos povos indígenas como “pretensões [...] de um capital expansionista”, mas este argumento vem de Foucault e não de Marx. Para Faris, é o consumo de uma platéia ocidental, não a produção de quem realmente fez o vídeo, que determina seu caráter enquanto representação que, neste caso, significa seu caráter de mercadoria. O consumo, diz Faris, é um produto do desejo, e os sujeitos individuais sentem desejos. A produção, com todas as suas relações e condições específicas, não tem consequências. Temos, então, um modelo guiado pelo mercado, no qual os produtos em oferta são determinados, em sua forma e conteúdo, pela

sua utilidade ao satisfazer os desejos subjetivos dos consumidores individuais. O que norteia a revisão do “capitalismo expansionista” de Faris não são as relações sociais de produção, ou as forças políticas econômicas, nem as forças sociais de nenhum tipo, mas sim a utilidade marginal. Na sua aparência pós-moderna de “Império do Mal” da representação, este “capitalismo” é visualizado como algo que se impõe por um processo inexorável, que não é perturbado por contradições internas, nem pela estranha propensão do capitalismo histórico de levar às suas vítimas formas resistentes de subjetividade, representações críticas e atividade política. Portanto, o “capitalismo” de Faris trai sua linhagem, não de Marx, mas da noção de poder em Foucault, como se fosse uma força quase mística e inexoravelmente efetiva, que não se localiza em relações sociais específicas e que, em última instância, reduz-se a um tipo negativo de mana, um tipo de miasma sem matéria e de sordidez generalizada.

Dadas essas suposições, a possibilidade de que o “outro” não ocidental possa se capacitar de fato pela apropriação de tecnologias de “olhar” típicas do ocidente – isto é, a representação, que supostamente os transforma em criaturas passivas diante do capital – acaba como uma condenação epistemológica. Qualquer evidência empírica que mostre o contrário deve ser claramente negada para salvar a teoria. Por isso o surpreendente ataque de Faris aos Kaiapó e, conseqüentemente, sua recusa categórica de todo projeto de meios de comunicação indígenas com uma base teórica. A conseqüência política específica dessa trajetória pós-moderna por meio do espectro político e epistemológico, do vermelho ao ultravioleta, portanto, é a afirmação categórica da falta de capacidade dos povos não ocidentais e sua absoluta subordinação às “representações” do “capital expansionista”.

Concordo totalmente com Faris e outros que afirmam, numa tendência semelhante, que esta é uma posição política. O que me intriga é a representação disso como uma crítica de esquerda radical, quando suas afinidades ideológicas e implicações políticas práticas são clara-

mente de direita. Suas posições aproximam-se da economia liberal neoconservadora de livre mercado, defendendo a inevitável hegemonia do mundo capitalista e negando sistematicamente a possibilidade de resistência ou de autocapacitação de povos não ocidentais. O argumento teórico de Faris incorpora sem críticas os efeitos que ele atribui à “representação” e ao “capital expansionista”.

O ataque de Faris aos meios de comunicação indígenas, portanto, tem a vantagem de evidenciar claramente as implicações políticas e ideológicas do amplo ataque pós-moderno à representação etnográfica, quando voltado para problemas específicos da antropologia visual. O problema fundamental está na limitação desta crítica a questões de representação; em outras palavras, seu textualismo inveterado. Esta “representação” não deveria ser apenas o foco, mas sim o limite do que pretende ser uma crítica política e indicar que a “crise de representação” real não é a “da representação”, mas a da tentativa contraditória de se fazer crítica política com conceitos cujas raízes sociais, e portanto também políticas, foram cortadas. Quando os fenômenos sociais e políticos são estudados apenas por meio do filtro dos textos em que estão representados, portanto, como representações, as relações políticas e sociais se transformam em relações textuais entre representações; e fica-se bem próximo da proposição de que as relações textuais entre representações são relações políticas e sociais. O epítome desta confusão é a afirmação de que a própria representação é uma força política ou um agente, um meio de controle material sobre seus objetos ou referentes.

Nós podemos parafrasear Whitehead e chamar isto de “falácia da política deslocada”. Como no caso de Hegel, a má colocação da política no reino desmaterializado das categorias lógicas e culturais resulta em um programa de retirada da capacidade política prática dos atores sociais materiais; o que começou como uma crítica liberadora se transforma, ainda que de maneira inconsciente, numa declaração conservadora do *status quo* hegemônico. E também resulta em um quietismo passivo. Não há nada a se fazer, salvo criticar as *aporias* políticas e

teóricas do que já foi feito. No que concerne à antropologia visual e ao vídeo indígena, Faris indica diretamente: “Talvez ajudássemos mais deixando-os em paz” (176). Não importa quem segura a câmera, nós ou eles, é melhor não filmar.

O momento positivo (de uma parte) da crítica pós-moderna é sua mudança do foco nas estruturas textuais para o foco na atividade construtiva dos sujeitos. Infelizmente, ela tende a neutralizar as possibilidades etnográficas e analíticas construtivas da ênfase na atividade construtiva, ao empregá-la apenas como um princípio de desconstrução de abordagens anticonstrutivistas, como o empirismo de Malinowski. No entanto, é possível mover-se em uma direção diferente utilizando-se o mesmo ponto de partida e abordar as análises etnográficas, e teóricas, da representação cultural mediante o estudo das atividades que as produzem. Esta é a direção seguida por vários teóricos contemporâneos da comunicação e da antropologia visual, como, por exemplo, Calderola em seu apelo para que se faça do “processo das imagens” a ênfase da pesquisa etnográfica, ou a noção de Ginsburg de mediação a que me referi no começo desta apresentação (Calderola, 1988; Ginsburg, s.d.).

Trabalhar com a produção nos meios de comunicação visuais indígenas, observar as técnicas do trabalho de câmera e de edição, e também as atividades e relações sociais nas quais os vídeos são feitos, usados e controlados, é uma oportunidade para estudar a produção social das representações, que raramente é abordada na etnografia comum (não visual) e que difere das informações proporcionadas pelo filme etnográfico. Considero que abordar o estudo das categorias culturais desta forma pode ser uma maneira de corrigir a tendência histórica da disciplina, herdada tanto de Durkheim como do positivismo anglo-americano, de se levar em conta as categorias apenas na forma estática de classificações ou representações coletivas, e não na forma ativa de esquemas que produzem classes ou representações.

Uma abordagem teórica como esta, como já sugeri, não é inerentemente oposta ou excludente de uma abordagem política que apóie

o vídeo indígena como um meio de capacitação e autoconscientização indígena. Meu envolvimento com o vídeo Kaiapó começou com um esforço político deste tipo, e não a partir de premissas teóricas. Descobri, entretanto, que trabalhar para promover a capacitação política com o uso do vídeo se aproxima, tanto em termos conceituais quanto práticos, dos interesses teóricos de muitos antropólogos visuais na produção de imagens, e no papel dos meios de comunicação (indígenas, especialmente) como mediadores da atividade social e política.

Notas

- 1 Palestra proferida no Festival de Filme e Vídeo RAI, em Manchester, promovida pelo Granada Center for Visual Arts, 1992. Tradução de Heloisa Buarque de Almeida, mestranda em Antropologia, USP.
- 2 Em nome dos meus colegas Kaiapó Mokuka e Tamok e em meu nome, agradeço à RAI pelo convite para mostrarmos e discutirmos nosso trabalho. É uma honra ter sido convidado para apresentar este trabalho.
- * O termo *representantes* tem, aqui, o significado de intérpretes, atores. Mantenho os termos *representante* e *apresentador* para ficar mais próxima dos termos ingleses *representers* e *presenters* e permitir melhor a pouca diferenciação entre um e outro, que o próprio Turner critica em Faris. (N.T.)

Bibliografia

CALDEROLA, Victor J.

1988 "Imaging process as ethnographic inquiry". In: *Visual Anthropology* I:4 (433-51).

FARIS, James C.

1992 "Anthropological transparency: film, representation and politics". In: Peter Ian Crawford and David Turton, eds., *Film as Ethnography*, Manchester University (171-82).

GINSBURG, Faye.

- 1991 "Indigenous media: faustian contract or global village?". In: *Cultural Anthropology*.
- s.d. "Mediating culture: indigenous media, ethnographic film, and the production of identity". In: Leslie Deveraux and Roger Hillman, eds., *Film and the Humanities*.

HALL, Stuart.

- 1990 "Cultural identity and diaspora". In J. Rutherford, ed., *Identity, community, culture, difference*. London, Lawrence and Wishart (222-37).
- 1992 "Cultural studies and its theoretical legacies". In: L. Grossberg, C. Nelson, and P. Treichler, eds., *Cultural Studies*. New York, Routledge.

KUPTANA, Rosemarie.

- 1988 "Inuit broadcasting corporation". *Comission on Visual Anthropology Newsletter*. May 1988 (39-41).

MICHAELS, Eric.

- 1984 "The social organization of an aboriginal video workplace". In: *Australian Aboriginal Studies*. I (26-34).
- 1986 *The Aboriginal invention of television: Central Australia 1982-1986*, Canberra, Institute for Aboriginal Studies.
- 1991a "Aboriginal content: who's got it – who needs it?". In: *Visual Anthropology*. IV:3-4 (277-300).
- 1991b "A model of teleported texts (with reference to Aboriginal television)". In: *Visual Anthropology*. IV:3-4 (301-24).

MURIN, Deborah Lee.

- 1988 *Northern native broadcasting*. Canada, The Runge Press.

PEREIRA, Renato.

s.d. "Como os índios se travestem de índios".

RUBY, Jay.

1991 "Eric Michaels: an appreciation". *Visual Anthropology*. IV:3-4 (325-244).

TYLER, Stephen A.

1986 "Post-Modern Ethnography: from document of the occult to occult document". In James Clifford and George Marcus, eds., *Writing culture: the poetics and politics of Ethnography*. Berkeley, University of California.

WORTH, Sol e ADAIR, John.

1972 *Trough Navajo Eyes*. Bloomington, Indiana University.

ABSTRACT: This paper shows the Kaiapo videomaking as a process of cultural mediation, especially concerning the mediation between Kaiapo and Brazilian societies. The author focuses on the difference between the ethnographic films and the videos made by Indians themselves. The article also discusses the uses of the Kaiapo notion of representation in the videomaking process. It debates with some of the post-modernist anthropologists denying the idea that "representation" is a western project. The author discusses the ideas of cultural hybridization, the Kaiapo objectifying their own culture as ethnic identity in a strategic process of relating to the national society.

KEY-WORDS: Ethnology, visual Anthropology, indigenous video, post-modernist Anthropology, representation, Kaiapo, Gê, Pará southeast.

Recebido para publicação em abril de 1993.

**Inventário sob forma de fichário.
Paixão e compaixão: militância e objetividade
na pesquisa antropológica ***

Heloísa Pontes
Universidade Estadual de Campinas

RESUMO: Propõe-se a pensar sobre a pertinência do debate em torno da objetividade nas ciências sociais, a partir da posição delicada do sujeito cognoscente que é, simultaneamente, sujeito e objeto de sua investigação. Reflete os problemas enfrentados pela autora, que, por breve período, estava inserida num movimento que ela própria começara a estudar. A possível saída para este problema estaria na reflexão meticulosa, por parte do antropólogo e do sociólogo, sobre a construção do objeto de pesquisa em questão.

PALAVRAS-CHAVE: objetividade, construção do objeto de pesquisa, relação sujeito—objeto, sujeito cognoscente.

A razão desse texto deve-se à pesquisa que realizei, entre 1982 e 1985, sobre o movimento feminista brasileiro, a partir de um estudo de caso e de uma etnografia detalhada do grupo SOS-Mulher (SP), criado em outubro de 1980 com o objetivo de prestar ajuda, serviços e solidarie-

dade às mulheres vítimas da violência “masculina”.¹ O fato de ter realizado esta pesquisa, no entanto, não me “habilita” *a priori* a estar aqui hoje. A razão desse texto deve-se, pois, à particularidade da minha situação no período em que desenvolvi a investigação. Por um momento inicial fui ao mesmo tempo pesquisadora e militante do movimento feminista.

Este texto deverá então centrar-se nas questões e problemas decorrentes dessa dupla inserção e dos deslocamentos que realizei, em vários sentidos e direções, entre esses dois universos, regidos por lógicas, expectativas e demandas distintas e muitas vezes antagônicas: o universo acadêmico e o universo próprio da militância política. A questão central que permeou minha experiência pode ser traduzida nos seguintes termos: como enfrentar a objetividade e os problemas éticos subjacentes a uma pesquisa em que a pesquisadora é parte do objeto que pretende analisar?

Gostaria de refletir sobre essas questões a partir de um caminho outro, distinto em muitos sentidos da minha trajetória pessoal. Ou melhor, gostaria de iniciar este texto pela questão mais ampla da objetividade posta para as ciências sociais, para, em um segundo momento, refletir sobre a maneira pela qual uma certa parcela de cientistas sociais, comprometidos ideologicamente com seus objetos de estudo, enfrentou a questão da objetividade em suas pesquisas. A intenção é mostrar que o meu caso pessoal, como pesquisadora e militante, dissolve-se em um contexto mais geral e, simultaneamente, preciso do debate intelectual e político travado na década de 70 e início dos anos 80. Qual seja: o debate sobre a questão da natureza, dos objetivos e da objetividade da pesquisa e da produção científica que, no caso brasileiro, ocorreram junto com a eclosão de uma série de movimentos sociais.

Meu propósito, ao focalizar a atenção na questão da objetividade do conhecimento produzido pelas ciências sociais, não é o de discutir aqui sua viabilidade – discussão infundável e, na maior parte das ve-

zes, decepcionante do ponto de vista intelectual. Pretendo, isto sim, pensar sobre a sua *pertinência*. A questão da objetividade nas ciências sociais implica e conecta-se a uma outra questão: a da *construção do objeto* de estudo. Falar sobre a objetividade é falar também sobre o trabalho intelectual específico que todo cientista social enfrenta – ou deve enfrentar – em algum momento de sua produção. Se a sociologia e a antropologia são ciências (supondo que aqui neste seminário uma parcela de seus integrantes, talvez reduzida nestes tempos de pós-modernidade, ainda compartilhe desta convicção) é porque são, antes de tudo, instrumentos poderosos de *socioanálise*. Mas para garantir-lhes esta dimensão é preciso que os sociólogos e os antropólogos – para além das particularidades de seus campos disciplinares – estejam atentos a duas posturas igualmente insatisfatórias, do ponto de vista científico, que atravessam e rodam seu ofício. Eles não devem se contentar nem com a visão objetivista, na qual o cientista social sobrevoa seu objeto como se fosse um observador absoluto, um espectador soberano e imparcial; nem com a visão perspectivista, que se satisfaz, com alta dose de autocomplacência, em registrar a diversidade das coisas, sem estabelecer uma hierarquia entre elas, como se fossem equivalentes e, portanto, incomensuráveis.

Mas como não incorrer ou ao menos entrever os problemas advindos dessas duas perspectivas, de forma a garantir à sociologia e à antropologia suas dimensões específicas de socioanálise? Para tanto, parece ser absolutamente necessário que os cientistas sociais reflitam sobre a maneira como constroem intelectualmente seus objetos de estudo. Vou me valer aqui do exemplo de Pierre Bourdieu, a partir de sua introdução ao livro *Homo academicus*. Nesta introdução, intitulada *Un "livre à bruler"*, Bourdieu explicita o propósito de seu trabalho: fazer uma sociologia de sistema universitário francês, na linha dos estudos que empreendem uma sociologia do campo intelectual.

Por ser um produto desse sistema (isto é, um agente particular situado em um de seus pólos e sujeito aos imperativos, conscientes e incons-

cientes, de sua lógica e de sua estrutura) e, ao mesmo tempo, um pesquisador interessado em conhecê-lo cientificamente, Bourdieu leva o desafio da análise sociológica às últimas conseqüências. De que maneira? Ao fazer uma reflexão extremamente aguda sobre a construção do objeto de seu livro. Longe de ser um apêndice da análise, esta reflexão aparece como a condição primeira para que ela possa efetivar-se. Como insiste o sociólogo para se “*compreender objetivamente o mundo em que se vive é necessário compreender a lógica desta compreensão*”.²

Diferentemente de Lévi-Strauss que, no arrolamento da série quase ilimitada de objetos da etnografia, inclui “toda sociedade diferente da nossa, todo grupo de nossa própria sociedade, desde que não seja o de que saímos, e todo costume desse mesmo grupo ao qual não aderimos”,³ Bourdieu não só elege como objeto o grupo ou, para dizer nos seus termos, o campo do qual faz parte, como reivindica a importância epistemológica de tal empreitada. A seu ver, “uma ciência social armada do conhecimento científico de suas determinações sociais constitui a arma mais potente contra a ciência normal e contra a confiança positivista, que representa o obstáculo mais perigoso ao progresso da ciência”.⁴

Uma das maneiras de circunscrever analiticamente as determinações sociais que presidem a constituição e o desenvolvimento das ciências sociais é a de situá-las no interior do campo intelectual e universitário. E é nesta direção que a análise de Bourdieu caminha. Mas, como o propósito desta comunicação não é o sistema universitário, quero apenas deixar indicada a maneira pela qual o sociólogo francês problematiza a questão da objetividade (evidentemente de forma bem mais complexa do que a sugerida aqui). Passo, a seguir, a focalizar a discussão sobre a objetividade tal como enfrentada pelos cientistas sociais brasileiros que estudaram temas e objetos dos quais participavam também como militantes. Espero no final desta comunicação estabelecer algumas mediações entre essas duas maneiras de abordar a questão.

Enquanto para Bourdieu a questão de objetivar a objetivação aparece como condição central para que a análise possa se realizar em

moldes científicos, para uma parcela dos cientistas sociais brasileiros que se dedicaram à investigação dos movimentos sociais emergentes na década de 70 a questão da objetividade era problematizada em outros termos. A preocupação central desses cientistas era questionar sua possibilidade, pertinência e viabilidade. Os cientistas sociais que pautavam seu trabalho acadêmico pela perspectiva de “dar voz” às categorias sociais oprimidas e subalternizadas incitavam estas categorias a produzir seus próprios instrumentos de reflexão, com a finalidade de que elas compreendessem e tornassem públicas as condições de discriminação e de exploração diversas a que se encontravam expostas. Pois só assim, suponha-se, elas deixariam de ser “objetos” da ciência e da política tradicional e se transformariam em “sujeitos”.

Pode-se dizer, de maneira bastante simplificadora, que havia uma crença de que todos os males políticos e “epistemológicos” se resolveriam a partir do momento em que, por exemplo, as mulheres, os homossexuais, os negros e os trabalhadores passassem a ser os produtores de suas próprias falas. Não mais uma fala *sobre* e sim uma *enunciação de*. Os adeptos desta concepção pareciam acreditar, não sem uma certa dose de autocomplacência, que se bem praticada ela seria capaz de solucionar, de um só golpe, os problemas das “minorias” e dos “oprimidos” em geral. E os cientistas sociais, ou aspirantes a tal, nesse contexto? Vários deles foram artífices desse discurso e de sua fundamentação. Como se ao trabalho intelectual, uma vez diluída sua especificidade, coubesse apenas o papel de instrumentalizar e acelerar tal transformação. Este foi inicialmente o meu caso.

Comecei a pesquisar o movimento feminista munida desse dispositivo discursivo e da certeza de que não só poderia como deveria fazer uma análise do feminismo sem abrir mão da minha condição de militante feminista. Era uma devota praticante dessa “ética da transparência”. As desventuras, impasses e conseqüências dessa adesão não tardaram, porém, a aparecer. A pretensão inicial de construir como

objeto de estudo um movimento social, do qual não apenas participava como aderira ideologicamente, revelou-se em pouco tempo inexecutável. Em primeiro lugar, me vi presa numa “armadilha positivista”.⁵ Ao propor uma pesquisa orientada pela perspectiva de dar “voz aos oprimidos”, percebi que a identificação subjetiva e política com as integrantes do movimento conduzia-me não à elaboração de uma análise antropológica sobre o feminismo, mas antes à reafirmação, travestida de cientificidade, das categorias e explicações “nativas”, isto é, feministas. E mais: conduzia-me a uma forma de pesquisa mais próxima da “participação observante” do que da observação participante. O que, ao contrário das expectativas e pretensões iniciais, não me levava a uma compreensão mais alargada das práticas feministas e sim à formulação de uma reflexão tautológica.

A adesão ao meu objeto de pesquisa, se mantida, me impediria não só de analisá-lo, como me conduziria a uma situação de “liminaridade”. Como de fato aconteceu. No movimento feminista passei a ser reconhecida, antes de tudo, como uma “acadêmica” e no “circuito antropológico” como uma “pesquisadora pela metade”, fruto do meu “engajamento”. E como estar em lugar algum é ao mesmo tempo estar no pior dos mundos, me afastei do feminismo e da pesquisa que pretendia realizar. Com o risco e o horror de fazer deste texto a exposição dos meus percalços, passo direto ao ponto em que ele pode ter algum interesse para o leitor.

Em 1982, retomei a idéia de estudar o movimento feminista a partir de uma perspectiva e de preocupações distintas das originais, e entrei em contato com as feministas do grupo SOS-Mulher de São Paulo. Expus a elas a minha vontade de fazer uma pesquisa sobre o grupo e suas práticas. Isto provocou uma grande polêmica. Para algumas feministas, a pesquisa, por ser um trabalho acadêmico que seria assinado por uma única pessoa, significava uma apropriação indevida de uma prática coletiva e anônima (e a prevenção à academia era muito grande no SOS, como aliás parece ser em todos os movimentos sociais de

tipo alternativo). Alegaram que determinados assuntos e questões que poderiam vir a ser discutidos em meu trabalho talvez tivessem implicações negativas para o grupo e para o feminismo de uma maneira geral. Por esta razão, alguns dados e informações sobre o SOS-Mulher não deveriam ser expostos publicamente. Frases do tipo “estou me sentindo invadida com a sua pesquisa, me sentindo cobaia”, ou “você pode acabar discutindo coisas que não são interessantes para a gente e para o movimento feminista” foram ditas com a intenção de pôr em questão a legitimidade de minha inserção, como pesquisadora, no grupo. Outras, porém, defenderam a pesquisa por acreditar que ela poderia ser um serviço prestado ao movimento, em função do registro de sua história.

Minha permanência no SOS-Mulher foi motivo de conflitos e desentendimentos para suas integrantes, que não tinham uma posição consensual a respeito da pertinência ou não da pesquisa, que acabei por realizar. O fato de ser, ao mesmo tempo, participante do grupo e pesquisadora foi apreendido pela maioria das feministas como uma ambigüidade que precisava ser desfeita. Na medida em que me diferenciava do restante das militantes, rompia com uma dimensão fundamental do feminismo, qual seja, a tentativa de construir uma igualdade simbólica entre as mulheres, por meio do compartilhar coletivo de experiências comuns de discriminação e opressão.

Durante todo o decorrer do primeiro ano em que estive presente no SOS, fui vista, quase sempre, como observadora, raramente como militante, apesar de participar assiduamente de todas as atividades promovidas pelo grupo. O fato de falar pouco e de escutar muito era entendido como uma manifestação de “poder”, na medida em que não me “expunha” da mesma maneira que o restante das participantes nem tinha a mesma ligação afetiva e subjetiva com o grupo. Além disso, quando por vezes apresentava sugestões e temas para o debate, identificavam essa atitude como uma tentativa de dirigir as discussões de acordo com os interesses de minha pesquisa.

À medida que o tempo passava, no entanto, minha presença e o fato de estar realizando a pesquisa se diluíram, no sentido de que não provocavam mais os problemas e inquietações anteriores. Nunca cheguei a ser reconhecida como alguém de “dentro”, mas também deixei de ser vista como sendo inteiramente de “fora”. Esta percepção das feministas correspondia de fato à minha situação no grupo: nem inteiramente de “dentro”, nem completamente de “fora”. Com a ressalva de que, neste caso, não se tratava mais de uma situação de “liminaridade”, e sim de um recurso deliberadamente construído para que pudesse sair do impasse original e realizar a pesquisa proposta.

A redação de minha dissertação de mestrado, por sua vez, implicou um esforço deliberado de “estranhamento” e de desligamento emocional em relação ao objeto pesquisado. Os problemas que se apresentaram no momento da redação da etnografia sobre o SOS-Mulher, em função do tipo específico de relação que estabeleci com meu objeto de estudo, permitem uma analogia, guardados os diferentes propósitos, com os de Guilherme de Baskerville, frei franciscano, e de Adso de Melk, noviço beneditino. Ao findar do ano de 1327, ambos viram-se envolvidos em uma trama de complicados acontecimentos, ocorridos numa abadia italiana. Guilherme fora designado pelo abade para descobrir o mistério que rondava a morte de cinco religiosos seguidores da ordem beneditina. Tarefa a que se juntou Adso, seu discípulo e escrivão. Com argúcia os dois foram recompondo os fios da trama e descobriram que estes se ligavam aos interstícios da biblioteca: depositária dos saberes mais cobiçados da época e, simultaneamente, guardiã das pistas ainda indecifráveis.

Munidos de grande habilidade e de uma espevitada voracidade intelectual, Guilherme e Adso entraram no templo venerado e certificaram-se de que a biblioteca havia sido construída sob a forma enigmática de uma labirinto. Nesse momento, iniciam um sugestivo diálogo:

“O que é?” – perguntou Adso.

“Pensava num modo de nos orientarmos no labirinto. Não é fácil realizar, mas seria eficaz ... No fundo, a saída é no torreão oriental, e isso nós sabemos. Agora suponha que nós tivéssemos uma máquina que nos dissesse de que lado fica o setentrião. O que aconteceria?” – perguntou Guilherme.

“Que naturalmente bastaria virar à nossa direita e estaríamos voltados para o oriente. Ou então bastaria andar em sentido contrário, e saberíamos estar indo para o torreão meridional [...] Então vamos pegar a pedra de Severino, e um vaso, água, e uma rolha” – disse, excitado, Adso.

“Devagar, devagar” – respondeu Guilherme. “Não sei por que, mas nunca vi uma máquina que, perfeita na descrição dos filósofos, seja depois perfeita em seu funcionamento mecânico [...] Espera, tive uma outra idéia. A máquina marcaria setentrião mesmo se estivéssemos fora do labirinto, não é verdade?”

“Sim. Mas aí não nos serviria, porque teríamos o sol e as estrelas” – argumentou Adso.

“Eu sei, eu sei”, disse – Guilherme. “Mas se a máquina funciona seja dentro, seja fora, por que não deveria ser assim com a nossa cabeça?”

“A nossa cabeça? Claro que ela funciona também, e de fora sabemos muito bem qual é a orientação do edifício! Mas é quando estamos de dentro que não compreendemos mais nada!” – acrescentou Adso.

“Justamente”, disse Guilherme. “Mas esquece a máquina agora. Pensar na máquina induziu-me a pensar nas leis naturais e nas leis do nosso pensamento. Eis o ponto: **precisamos encontrar por fora um modo de descrever o edifício como ele é por dentro.**”⁶

Ao iniciar a redação da etnografia sobre o grupo feminista SOS-Mulher, encontrava-me numa situação parecida com a que foi descrita acima. Tive então de enfrentar o desafio de “encontrar por fora um modo de descrever o grupo como ele era por dentro”. O que exigiu não um movimento de me “colar” ainda mais a sua realidade, mas um movimento inverso, no sentido de proceder a um recuo temporal, analítico e subjetivo em relação ao material recolhido pela pesquisa.

* * *

O que escrevi há cinco anos sobre a relação sujeito–objeto em uma pesquisa antropológica atravessada pela questão da militância me parece hoje um pouco decepcionante do ponto de vista intelectual. Afinal, isto não está muito longe daquilo que Durkheim, em 1895, propunha nas *Regras do método sociológico*, ao insistir na necessidade de tratar os fatos sociais como coisas. De maneira brilhante e polêmica, Durkheim, ao mesmo tempo em que mostrava que o social só se explica pelo social, construía uma representação do sociólogo como uma espécie de espectador soberano e imparcial a sobrevoar seu objeto de estudo. Se já não é mais possível – e muito menos desejável – sustentar a objetividade nos termos propostos pelo fundador da sociologia francesa, como pensá-la hoje?

Evidentemente não tenho, nem posso ter, a pretensão de responder esta questão. Gostaria, no entanto, de encerrar este texto a partir da afirmação inicial que lhe deu origem, com o propósito de contribuir para o debate a respeito da relação entre a objetividade, a ética e a militância na pesquisa antropológica. Acredito ser importante pensarmos sobre a lógica da compreensão que organiza a nossa percepção, apreensão e construção dos nossos objetos de investigação. Ou, dito de outro modo, sobre a maneira como nós, enquanto cientistas sociais, temos enfrentado o trabalho de objetivar a objetivação. No caso, a *nossa* objetividade em relação à objetividade dos *outros*.

Esta reflexão me parece prioritária para entender o tipo de ciências sociais que estamos construindo no Brasil, visto que nos dedicamos sobretudo ao estudo de nossa própria sociedade. Situados em uma posição periférica em relação aos centros de produção científica, tendemos, enquanto antropólogos, a levar ao paroxismo o pressuposto básico do discurso e da prática psicanalítica, qual seja, o de que os outros somos nós – ou, o que vem a dar no mesmo, de que nós somos os outros. A afirmação de Merleau-Ponty – de que a antropologia “não

é uma especialidade definida por um objeto particular – as sociedades ‘primitivas’ – é a maneira de pensar que se impõe quando o objeto é ‘outro’ e que exige a nossa própria transformação”⁷ –, embora brilhante para definir a abrangência da disciplina, parece no entanto insuficiente para circunscrever a antropologia que vem sendo feita no Brasil. As fronteiras entre a sociologia e a antropologia (com exceção da etnologia em sentido estrito) são, no nosso caso, muito menos demarcadas do que nos países centrais, responsáveis pela produção dos paradigmas antropológicos que atualizamos em nossa disciplina.

A necessidade de compreender a lógica da compreensão que preside a nossa compreensão dos objetos que estudamos passa, a meu ver, pela necessidade de compreendermos também a lógica que organiza a nossa compreensão da antropologia, leia-se também sociologia, que fazemos hoje no Brasil. Com a esperança de que esta questão não seja apenas o resultado de uma obsessão pessoal, espero que ela possa contribuir para estimular posteriores debates. Hoje já não estudo mais o feminismo e as mulheres; migrei de área. Mas continuo perseguindo o mesmo problema de fundo que tentei enunciar aqui. Com o intuito de fazer uma análise das transformações que se produziram no campo intelectual paulista, nas décadas de 30, 40 e 50, estou começando uma pesquisa sobre a primeira geração de sociólogos formada pela Universidade de São Paulo, integrada por uma leva de destinos mistos. Isto é: por cientistas sociais que tinham um pé na sociologia e outro na literatura, como Antonio Candido, para citar um dos nomes mais conhecidos dessa geração. Mas isto já é uma outra história, em muitos sentidos a nossa, mas, em outros, exclusivamente a deles.

Notas

- * Comunicação apresentada em 10 de setembro de 1991 na mesa “Ética, Militância e Objetividade”, no seminário temático promovido pelo Departamento de Antropologia da USP sobre Relações Sujeito–Objeto na pesquisa antropológica.

- 1 O resultado dessa pesquisa encontra-se na minha dissertação de mestrado *Do palco aos bastidores: o SOS-Mulher (SP) e as práticas feministas contemporâneas*, defendida em novembro de 1986 no conjunto de Antropologia da Unicamp. No primeiro capítulo da dissertação, procuro situar, por um lado, o movimento feminista no campo político-ideológico definido pelos movimentos sociais (notadamente os de natureza libertária ou alternativa) e no conjunto da produção analítica interessada em pesquisar sua constituição e trajetória específicas. Por outro lado, reconstruo a história do movimento feminista em São Paulo, a partir da segunda metade da década de 70 e início dos anos 80, por meio da exposição e caracterização dos grupos que o integravam e da apresentação dos principais eventos por eles realizados. No segundo capítulo, analiso alguns aspectos da prática, da dinâmica e da ideologia feminista com o objetivo de circunscrever melhor a peculiaridade desse movimento. Procuro mostrar que a análise do feminismo apenas do ponto de vista de sua organização formal (recusa às lideranças, ao profissionalismo, negação do sistema de representação, vivência do coletivismo enquanto forma de organização que fundamenta a ideologia do alternativo) é insuficiente para explicar a dinâmica interna do movimento, uma vez que esta é marcada por um processo ininterrupto de produção de oposição e segmentação entre os grupos que o compõem. Lutam para o reconhecimento da condição específica das mulheres mas, simultaneamente, parecem se organizar para assinalar diferenças internas. Nesse contexto, a identidade política dos grupos ganha sobretudo uma dimensão contrastiva. O terceiro e o quarto capítulos são apresentados sob a forma de uma etnografia dedicada à análise do grupo SOS-Mulher. Descrevo a trajetória do grupo tanto em termos de sua formação, prática, organização, dinâmica e relação com os demais grupos feministas, como em termos do gênero de militância e de militantes criados pelo grupo. Procuro mostrar que o SOS não pode ser analisado apenas em sua dimensão institucional, inscrita na lógica dos movimentos sociais libertários ou alternativos. Ele era também um *locus* de aprendizado de um conjunto de requisitos necessários para a aquisição de uma postura e de um comportamento militantes. A análise tentou mostrar que o SOS-Mulher se constituía, por um lado, como um espaço de aprendizado da militância feminista e, por outro, como um lugar de iniciação e conversão – feitas através de uma pedagogia feminista – das mulheres no universo cultural, simbólico, existencial e comportamental do feminismo. Por fim, analiso a crise vivida pelo grupo, no decorrer dos anos de 1982 e 1983 –

que culminou no fechamento da entidade SOS-Mulher – e faço um balanço do movimento feminista em São Paulo, após dez anos de atuação.

- 2 BOURDIEU, Pierre. 1984. *Homo academicus*. Paris, Les Éditions de Minuit, p. 31, grifos meus.
- 3 LÉVI-STRAUSS. 1974. “Introdução à obra de Marcel Mauss”. Mauss, Marcel, *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, EPU/Edusp, p. 18.
- 4 BOURDIEU, Pierre. Op. cit., p. 47.
- 5 DURHAM, Eunice. 1983. “Antropologia hoje: problemas e perspectivas”. São Paulo, mimeo.
- 6 Trechos extraídos do romance de Umberto Eco. *O nome da rosa*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, pp. 249-51, grifos meus.
- 7 MERLEAU-PONTY. 1980. “De Mauss a Claude Lévi-Strauss”. *Os Pensadores*. São Paulo, Abril Cultural, p. 199.

ABSTRACT: Reflecting on the delicate position of the knowing subject who is, simultaneously, the subject and object of his or her inquiry, this paper proposes to discuss the pertinency of the debate concerning objectivity in the social sciences. It deals with problems which the author encountered as someone who, for a brief period, was involved in a movement which was the object of her study. A possible solution to some of the dilemmas which arise in situations such as this may lie in meticulous reflection by anthropologists and sociologists on the processes of constructing their research objects.

KEY-WORDS: objectivity, construction of the research object, subject-object relation, cognoscent subject.

Recebido para publicação em junho de 1993.

Projeto Operário, Projeto de Operários

Michel Agier

Orstom

Nadya Araújo Castro

Universidade Federal da Bahia

RESUMO: Os autores discutem três questões: (i) como se estruturam trajetórias individuais em um contexto de forte mobilidade social; (ii) qual o fundamento da heterogeneidade das formas de entrada numa nova coletividade industrial; (iii) que disposições diferentes explicam que trabalhadores de uma mesma coletividade elaborem projetos individuais ou projetos coletivos. Essas questões são tratadas à luz do caso dos trabalhadores das novas indústrias de bens intermediários implantadas a partir do eixo petróleo e petroquímica na Bahia. São analisadas trajetórias de trabalhadores situados em posições significativas e diferenciadas tanto na hierarquia profissional das empresas, quanto no grau de engajamento político e sindical.

PALAVRAS-CHAVE: trabalhador, trabalho industrial, trajetórias sociais, família.

Tempo social e tempos individuais

Neste texto procuramos compreender como se estruturam as trajetórias individuais em um contexto de intensa mobilidade social. Qual o princípio da heterogeneidade das formas de ingresso numa nova coletividade industrial? Que disposições distintas explicam que num mesmo grupo social trabalhadores elaborem projetos individuais – projetos operários –, ou coletivos – um projeto operário?

Analisaremos esta questão à luz de uma situação empírica particular, a das modernas indústrias de bens intermediários implantadas no Nordeste brasileiro, focalizadas aqui por meio de seu eixo mais dinâmico, o das indústrias de petróleo e petroquímica na Bahia. A partir de um intenso desenvolvimento industrial induzido, ali tiveram lugar, entre os anos 50 e 80, importantes mudanças no âmbito do mercado de trabalho e das relações profissionais, de um modo mais amplo, nas estruturas e representações sociais (Castro, 1990).

Entre 1955 e 1980, três grandes ondas de investimentos reconfiguraram o cenário sócio-econômico local. Na segunda metade dos anos 50, iniciou-se a exploração e refino de petróleo, atividade que sentou as bases para todo o crescimento posterior. Escala de produção, natureza do processo produtivo e estilo de gestão do trabalho particularizam a tal ponto a estatal do petróleo que seus trabalhadores, embora numericamente pouco significativos, passaram a formar um contingente especialíssimo nos mercados de trabalho e de consumo.

Dez anos depois, na segunda metade dos 60, outras importantes inversões privadas, estimuladas por incentivos fiscais e financeiros do Estado, constituíram uma segunda onda industrializante, na qual grandes capitais nacionais se desconcentraram espacialmente. Em torno da produção de bens intermediários, ampliou-se novamente o contingente operário absorvido, então, nas modernas indústrias metalúrgicas e químicas.

Finalmente, passada mais de uma década, a partir do fim dos anos 70, começaram a entrar em operação as plantas industriais componen-

tes do Complexo Petroquímico de Camaçari, segundo pólo da petroquímica brasileira e principal complexo integrado dentre os três nacionais, por sua capacidade produtiva, sua modernização tecnológica e pelo número de trabalhadores empregados.

Ao fim deste percurso, a rápida industrialização de ponta havia criado cerca de 80 mil novos empregos industriais na região metropolitana de Salvador, cifra que se reduziu sensivelmente no curso dos dois períodos mais recentes de recessão econômica, na primeira metade dos anos 80 e início dos 90.

Nesse movimento, o sistema de valores relativo ao trabalho industrial, ao saber profissional e à mobilidade social foi igualmente transformado. O horizonte de possibilidades abertas a cada percurso individual se redefiniu. O universo dos projetos idealizados passou a incorporar novos elementos produzidos pelas ideologias do “futuro”, do “novo”, da tecnicidade, que se tornaram prevaletentes (Guimarães e Agier, 1989; Guimarães e Castro, 1988 e 1990; Oliveira, 1987).

A importância e a rapidez dessas mudanças nos convidam a refletir sobre a relação entre tempo social e tempo individual na formação de uma identidade operária entre os jovens dessa nova geração de trabalhadores.¹

Nascidos entre meados dos anos 40 e dos 60, os novos assalariados da indústria baiana cresceram e elaboraram seus projetos pessoais num tempo social cujas rápidas e profundas mudanças acabamos de referir. Nele, na medida em que se tornava dominante, na economia local e no mercado de trabalho, o novo sistema industrial (petróleo, petroquímico, químico, químico-têxtil, metalúrgico) passou a estar no centro das representações profissionais, individuais e coletivas. Por sua modernidade tecnológica, pelo nível de renda relativamente alto que permitia alcançar, pela maior estabilidade no emprego de seus trabalhadores, pelo fato de ser um caminho seguro para a obtenção de direitos sociais dificilmente acessíveis aos assalariados de setores mais tradicionais, o novo setor industrial se impôs como o alvo natural dos

projetos pessoais – de trabalho e de vida – construídos nos meios sociais situados entre o pauperismo e a pequena classe média.

Se o tempo social provê os condicionantes elementares que alimentarão os projetos pessoais, ele provê também as condições de possibilidades para transformar projetos em realidade (Jelin, 1974 e 1976). Vários elementos fazem a mediação entre os projetos pessoais e as trajetórias reais. O mais visível dentre eles é o sistema de regras de recrutamento de um setor que não apenas necessita ser fortemente seletivo (em virtude do perfil do trabalhador requerido por seu processo produtivo), mas que pode sê-lo dada a ampla oferta de força de trabalho disponível no mercado do local. O nível escolar geralmente exigido para os empregos operários especializados (2º grau) torna difícil o acesso dos indivíduos situados nos estratos inferiores da sociedade a uma condição social e profissional por eles valorizada (Barros, 1984; Almeida, 1988).

Por outro lado, os caminhos que levam à nova “coletividade industrial” das indústrias de processo são, por isso mesmo, os mais variados. Há caminhos rápidos e diretos, para quem cumpre com os requisitos. Mas há também caminhos paralelos e indiretos, que permitem chegar nessas indústrias, ou mesmo conseguir um posto de trabalho valorizado, sem os requisitos formais necessários (Agier, 1990). Em que medida esses percursos levam não só ao emprego nas empresas dinâmicas, mas também à formação de uma nova identidade operária?

Para recompor os diferentes percursos individuais e evidenciar seus variados desfechos no que se refere à construção de identidades sociais, procuramos analisar trajetórias de trabalhadores situados em posições distintas e significativas. Diferenciadas tanto do ponto de vista da hierarquia profissional no contexto fabril quanto do ponto de vista do grau de engajamento político e sindical.

Inicialmente, apresentamos e analisamos três trajetórias de trabalhadores comuns e, em seguida, três outras de assalariados que se tornaram líderes sindicais. A partir delas, procuramos comparar estes dois

grupos, distintos pela natureza de seu engajamento político em torno de uma "identidade operária".

A ordem de representação desses seis estudos de caso pretende evidenciar uma sucessão significativa de situações-tipo. Esta progressão se refere à amplitude das *disposições* adquiridas e mobilizadas pelos indivíduos na construção de suas atitudes e projetos atuais, estejam eles centrados sobre o universo pessoal (ego e seu fundo familiar), sobre a identidade coletiva (a classe operária e sua intervenção política), ou ainda sobre a relação prática entre esses dois sistemas de referência.

Para melhor diferenciar os casos apresentados, pode-se decompor o conjunto dessas disposições em duas grandes categorias: aquelas relativas à elaboração mental de *horizontes* sociais e profissionais possíveis, e aquelas relativas aos *meios* de toda ordem e a sua distância em face dos horizontes que eles pretendem forjar e transformar (meios financeiros; formação escolar e técnica; experiência política e outras formas de capital cultural; inserção social e vida relacional etc.).

O salário e a profissão: dilema de identidade

Os trabalhadores que chegaram à indústria de ponta por meio de trajetórias mais ou menos complexas e rápidas ingressaram numa coletividade industrial que desenvolve, *para todos*, uma cultura de valorização (simbólica e financeira) do saber especializado, do diploma, e da "profissão" (Guimarães e Agier, 1989). Entretanto, a lógica dos percursos familiares e individuais nem sempre se define por uma identificação com a profissão.

Quando se apresentam no novo mercado do trabalho industrial, os indivíduos são dotados de valores (em relação ao trabalho, ao saber profissional e ao dinheiro) e de meios de barganha (formação escolar, diplomas, capital cultural etc.), construídos no âmbito e pela atuação dos grupos familiares de origem. Pessoas oriundas de famílias pobres, ou em processo de saída da pobreza, e outras oriundas de famílias já

estabilizadas na pequena classe média, ou em processo de ascensão social, adaptaram-se de modos diferenciados aos requisitos e à vivência do novo trabalho industrial, visto disporem de capitais – escolar, social e cultural – também diferentes.

A variedade e a complexidade desses percursos profissionais remetem à diversidade das trajetórias sociais dos grupos familiares, das quais os caminhos individuais atuais são apenas os últimos momentos.

A socialização dos trabalhadores que estudamos aqui se fez, em geral, em famílias que apresentavam uma relativa estabilidade. Geralmente compostas por um casal e seus filhos, completaram sem ruptura um ciclo familiar, apesar de vários casos de pessoas criadas na família de um irmão ou de uma irmã, após morte ou separação dos pais. Por outro lado, os empregos dos pais e responsáveis eram geralmente estáveis: freqüentemente assalariados eram, via de regra, funcionários de nível médio ou inferior dos serviços públicos (prefeitura, correios, serviço de água, polícia), ou operários, às vezes qualificados, das indústrias tradicionais (construção civil, têxtil, alimentícia, mecânica, elétrica).

Trata-se, então, de trabalhadores que nem são provenientes da mais profunda miséria urbana, nem tampouco se socializaram “na rua” e entre seus “perigos”. Contudo, o nível pouco elevado da renda dos pais e o grande tamanho das famílias de origem cultivaram a consciência de pertencer ao “povo”, à base da pirâmide social.

Apesar da relativa homogeneidade das condições sociais das famílias de origem, que oscilam entre a pobreza e a pequena classe média, há nuances importantes. A possibilidade, ou não, de uma escolarização completa (2º grau), preliminar à entrada no mercado de trabalho, depende da regularidade da renda dos pais e do valor por eles atribuído à escola. A inculcação, pelos meios familiares, de valores referidos ao trabalho varia em função da trajetória profissional do pai (ou responsável) e de outros membros da família (irmãos mais velhos, por exemplo) e suas eventuais profissionalizações. Dessa maneira, o horizonte

dos projetos profissionais ambicionados pelos indivíduos se forma a partir de outros projetos já pensados e/ou experimentados tanto no ambiente de socialização (sair da pobreza, manter-se na pequena classe média, ascender etc.), quanto a partir de representações nascidas nas relações sociais verticais, vividas pelos membros da família, no trabalho ou fora dele.

Nos três casos apresentados em seguida, buscamos compreender a forma *global* sob a qual se expressam as problemáticas individuais relativas ao trabalho. As histórias de vida que servem de base à análise abordam os vários componentes da história e do status de cada pessoa focalizada: estrutura familiar de integração e posição do sujeito nas relações familiares, condições de socialização e herança socio-cultural recebida, experiência profissional e saber (profissional e social) adquiridos, representações do sujeito relativas a sua posição social e profissional atual.

Além da diversidade das histórias familiares, os três casos se referem a pessoas com níveis de inserção na coletividade industrial. Por inserção entendemos tanto as maneiras mais ou menos conformes de entrada no ramo, a estabilidade e o nível de qualificação (atual e admissional), quanto o modo pelo qual o próprio sujeito elabora a relação entre seu status social e sua posição profissional.

Enfim, pode-se interpretar essas trajetórias em função de dois eixos que as diferenciam de modo mais evidente. Um primeiro as organiza em torno do salário; um segundo as estrutura (ou reestrutura) em torno da profissão.

Edilson: as ambições limitadas de um percurso trabalhoso

Edilson nasceu em 1954. Seu pai começou a vida profissional como saveirista, fazendo o transporte de pequenas cargas entre Salvador e

a vizinha ilha de Itaparica, onde nasceu. Instalou-se na cidade depois de conhecer sua mulher. O casal teve oito filhos. Depois de saveirista, o pai veio a trabalhar numa fábrica de beneficiamento de cacau, na antiga área industrial da cidade. Esse período é relembrado por Edilson:

Na época, ele dizia, ele tinha mania de dizer muito assim: “Ah! Vocês têm mania de escolher comida, mas vocês não vêem o que eu passo por lá. Eu carrego é saco de seis quilos na cabeça, o cara aí vai, joga lá no caminhão”. Eu me lembro bem que ele dizia muito isso. Ele trabalhava muito de turno. Era dois turnos. Era um de manhã e outro de tarde. Eu me lembro que ele dizia muito: “Ah! Chega cansado, querendo descansar, vocês não deixam, ficam fazendo zoada”. Era coisa de menino. Na época, oito filhos dentro de uma casa, tinha dois quartos, cozinha, banheiro, sala e corredor. Não é graça um negócio desse, você criar oito filhos aí dentro?

Ao aposentar-se, o pai de Edilson era despachante na mesma fábrica. Sua mãe nunca teve emprego fora de casa.

Edilson começou a trabalhar aos 19 anos, tão logo acabou o ginásio. Um vizinho, com quem ele já trabalhara de “biscate” enquanto estudava, lhe “arranjou” um emprego de office-boy no escritório de uma empresa de construção civil. Pouco a pouco, ele se qualifica; no fim de três anos, torna-se auxiliar de serviço financeiro. Terminado o contrato, volta a estar sem emprego. Trabalha, então, algumas semanas como ajudante de almoxarifado na empresa onde seu pai estava empregado.

Sai de lá aos 23 anos, quando um outro conhecido (o marido de uma assistente social do bairro), chefe de divisão de uma empresa do Pólo, o leva para fazer vários testes para admissão. Não tendo o nível secundário completo, ele é admitido como auxiliar de serviço geral. Após nove meses ele vai para o serviço de manutenção. Depois de quatro anos, pede demissão dessa empresa.

Dois motivos o levam a se demitir: 1) por várias vezes se aborrecera com seu supervisor hierárquico imediato; 2) recebera uma propos-

ta de um amigo do bairro (um “engenheiro”) para ser seu sócio num pequeno negócio de construção civil (prestação de serviços para a empresa pública de telefone). O dinheiro de indenização de sua demissão lhe permitiria entrar no negócio.

Ele trabalha quase dois anos nessa empresa. Mas não recebe os lucros que esperava e se desentende com o sócio. Recorre, então, a sua experiência de trabalho no Pólo e “espalha” seu curriculum vitae por várias empresas de Camaçari. Tem então 28 anos de idade.

Recebe resposta de uma dessas empresas (químico-têxtil), passa nos testes de admissão e consegue o apoio de um conhecido, que o ajuda a ser selecionado. É, então, recrutado como operador de processo auxiliar. Um ano mais tarde, tenta um concurso interno e, apesar de não ter o nível secundário completo, ascende para operador de processo I. Há seis anos neste cargo, ganha atualmente oito salários mínimos. Casou-se três anos depois de ser admitido nesta última empresa e tem agora dois filhos.

A visão que Edilson tem hoje de sua trajetória e de suas possibilidades futuras não valoriza sua posição de trabalhador no Pólo, mas antes o padrão de consumo e o estilo de vida que essa condição profissional veio a lhe possibilitar. No seu horizonte está a preocupação em maximizar o capital (social e cultural) acumulado pela família, investindo na melhoria da vida dos filhos:

Para eu ter uma promoção, precisa sair alguém [...] Até hoje, não pinteou uma oportunidade ainda [...] Mas na função que você está, você passa a ganhar mais [...] [ele se refere aos aumentos devidos à “equiparação salarial” obtida pelos trabalhadores do Pólo, tanto quanto aos “aumentos do governo”, aos “aumentos do sindicato” e aos adicionais de turno e periculosidade]. Minha ambição não pára aí não. Eu tenho vontade de trabalhar numa empresa maior, você tem mais. O padrão de vida seu sobe mais, melhora... Porque se você não pensar em ganhar mais, não é ambicioso, não vai dar educação boa a a seus filhos. Você não vai dar também uma alimentação adequada, não posso dar conforto, não vai dar nada.

No bairro onde reside, Edilson está cercado por amigos e familiares (pais, sogros, irmãs e cunhados). Essa rede de relações interferiu em todos os seus projetos profissionais, como se se repetisse sempre o mesmo procedimento básico: do bairro à empresa. Por outro lado, ele demonstra pouco apego a seu universo de trabalho, ao ambiente social da fábrica, à empresa ou ao sindicato. Por isso mesmo, Edilson pensa insistentemente em deixar sua condição de operário e planeja:

Daqui a mais uns cinco anos, estourando dez anos, dar o meu grito de liberdade. Viver independente, talvez nem voltar a trabalhar mais para ninguém, porque já [no Pólo] não é coisa boa, a gente ganha bem, mas não é boa coisa.

Pouco importa que já tenha tentado (em vão) dar esse “grito de liberdade” sete anos antes. Naquela oportunidade, saíra do Pólo para arriscar-se num negócio para o qual não tinha a capacidade de barganha para fazer face a um sócio mais competente. Essa experiência da independência “não deu certo” e ele se viu forçado a procurar novamente um emprego no Pólo.

O salário que Edilson recebe hoje é maior e mais regular que o de seus irmãos e irmãs. Ele é o único a trabalhar na indústria: um irmão é escriturário numa agência imobiliária; outro é bancário desempregado; dois, mais novos, estudam; uma irmã é recepcionista numa clínica, e outra, casada, não trabalha fora. Nessas condições, é seu o status do mais bem-sucedido da família.

Edilson mora a alguns metros da casa paterna, que reformou quando saiu dali para casar. A imagem do pai – “cansado de carregar sacos na cabeça”, ou saindo do trabalho braçal para um cargo comercial, sem requisito de formação, na mesma empresa – circunscreve a própria ambição de Edilson. Sua referência ao trabalho se baseia, por isso mesmo, no esforço físico e no desgaste a ele associados. Essa referência legitima *a posteriori* seu nível escolar insuficiente. Pode também explicar a falta de estímulo do ambiente familiar para que fosse mais longe na escolarização.

Sua representação do trabalho não coincide com a que se valoriza no Pólo, fundada no conhecimento técnico sancionado por um diploma; sua experiência (pessoal e familiar) o levou a relevar o esforço e a aprendizagem no trabalho. Por isso mesmo, sua trajetória e posição atual têm no salário a fonte de legitimação. Daí porque sua ambição se resume a transferir-se de empresa, em busca de alguma outra que lhe pague melhor pelo mesmo tipo de trabalho. Além, é claro, de sonhar com um futuro desligado da condição de assalariado.

Percursos laboriosos, projetos limitados, centrados no universo familiar e residencial, a trajetória de Edilson tem como eixo a questão da "sobrevivência", carecendo de referentes positivos em seu universo de trabalho. É por relação a seu status familiar e a suas relações comunitárias que ele elabora para si a identidade de assalariado.

Paulo: ganhos e perdas de um filho de criação

O caso de Paulo permite observar como a mudança do eixo norteador da trajetória (do salário à profissão) pode se apresentar no contexto de uma mesma história de vida. No seu caso, é necessário levar em conta as desigualdades internas ao universo familiar, de modo a compreender uma certa inadequação expressa entre o horizonte e os meios que definem sua trajetória profissional.

Depois da separação dos pais, Paulo (nascido em 1959) passou a viver na casa da irmã, fruto de uma união anterior de seu pai; tinha, então, apenas 3 anos. Sua irmã era casada com um funcionário do Exército, a quem Paulo ainda hoje chama de "pai" ou "cunhado". Foi ele quem o iniciou na vida profissional, aos 18 anos, logo depois de Paulo completar o 1º grau. Começou trabalhando como auxiliar de escritório na Cooperativa Habitacional do Exército.

Paulo inicia então um percurso profissional na função não especializada de auxiliar de escritório, passando por quatro empresas ao longo de quatro anos. Tendo trabalhado primeiramente na cooperativa do

Exército, deixa esse emprego quando um amigo o convida para se empregar numa corretora de imóveis. Ali, passa a receber quase o dobro do salário anterior; entretanto, é transferido para uma outra empresa do grupo, uma revendedora de carros, da qual pede demissão por não obter um salário correspondente ao trabalho mais diversificado que passa a desempenhar.

Nesse ínterim, freqüentara os dois primeiros anos do 2º grau, com especialização em eletricidade, curso que abandona quando, após o pedido de demissão, se vê sem trabalho.

Permanece, então, um ano desempregado, sustentado por sua irmã e cunhado (sua “família de adoção”). Eles exercem forte pressão para que procure um novo emprego (“quando chegava em casa, era aquela zoada: ‘Não quer nada, não sei o quê, vai procurar emprego’”). Entretanto, só encontra trabalho de auxiliar de escritório, desta vez numa empresa de transporte e, ainda assim, sujeitando-se a um salário menor que o precedente.

Paulo trabalha apenas quatro meses nesse escritório, saindo ao receber chamado de uma empresa do Centro Industrial de Aratu (movimentação de produtos químicos), onde tinha feito um teste usando os conhecimentos que adquirira no curso de 2º grau inacabado de eletricitista.

Os quatro anos subseqüentes serão decisivos: acontecem simultaneamente várias mudanças em sua trajetória, dando-lhe um “sentido”. Ao ingressar como ajudante de operação nessa empresa, com 22 anos incompletos, ele já era noivo; um ano depois, se casa; três meses depois, ascende a operador I (após curso de especialização na empresa); logo em seguida sai da casa de sua família de criação; nascem dois filhos. Com 26 anos ele passa para operador II, função na qual está agora, com 29 anos.

Na descrição de sua rápida trajetória profissional na indústria, Paulo lança mão de formas discursivas que ordenam suas lembranças numa escala de representações das funções por ele desempenhadas que o leva

da referência à condição social para a referência à posição social, indo do trabalho mais braçal (ajudante de operação) ao mais próximo da polivalência dos qualificados (operador II). Assim, enquanto o ajudante de operação “só trabalha nas carretas, carrega, descarrega e carrega”, o operador I faz um pouco de tudo (“transferências de tanque”, “cálculos”, “limpeza de linha”, “leituras de compressores”, “e uma outra série de coisinhas”); já o operador II está situado mais perto da coordenação polivalente e qualificada, entre a execução e o controle:

Operador II é mais para coordenar o serviço [...] organizar, mandar o pessoal fazer; sempre coordenando o operador I. Mas, de vez em quando, quando o negócio tá mesmo pegando, o operador I mete a mão. O operador II já fica com dois cargos de igual responsabilidade: da área, e também na sala, para ajudar o operador-chefe.

Paulo vê no horizonte poucas possibilidades de ascensão; só lhe resta agora o cargo de operador-chefe. Por isso mesmo, dá importância à reorganização da carreira, que seria possível pela inclusão da empresa em que trabalha no ramo das indústrias químicas, o que, ademais, levaria a que seus trabalhadores fossem representados pelo forte Sindicato dos Químicos e Petroquímicos (atualmente, são filiados ao Sindicato dos Arrumadores). Paulo participou de várias ações sindicais com esse objetivo. Vista sua posição social atual e seus investimentos profissionais na carreira de operador, pode-se dizer que Paulo “perdeu” quatro anos em seus sucessivos empregos como auxiliar de escritório. Esses anos de trabalho deixaram inalterados o volume e a composição do capital (social, cultural e simbólico) de que dispunha no momento de seu ingresso no mercado de trabalho. Frente a eles, os primeiros meses no Pólo foram de uma eficácia incomparável, maximizando os investimentos de sua trajetória.

Mas eles foram igualmente proveitosos para que Paulo constituísse meios suplementares (como formação escolar e profissional), malgrado os horizontes oferecidos por seu universo familiar, que o queria tornar um trabalhador assalariado, o mais rápido possível. Esses meios,

pessoalmente adquiridos, seriam maximizados no curso de sua trajetória industrial. Mas é na consideração de sua peculiar posição no grupo familiar que podemos encontrar a chave para decifrar essa relação particular entre a perspectiva familiarmente almejada para sua trajetória e o desvio produzido por Paulo ao criar novos meios.

A posição de “filho de criação” propiciou a Paulo o meio familiar estável, que ele não encontraria em seus genitores; seu pai biológico teve três uniões, das quais nasceram onze filhos, sem jamais haver assumido o papel de chefe de família permanente em nenhuma delas; ao contrário, chegou mesmo a viver alguns anos como dependente da mesma casa que Paulo.

Entretanto, essa posição de filho de criação conferiu a Paulo um status que o diferenciou de um filho legal, biológico ou não. Sim, porque ele foi filho de criação e não filho adotivo, o que manteve uma posição familiar sempre frágil. Isto porque a criação de filhos nascidos fora da família nuclear é considerada, nos meios populares, como uma “ajuda”, um “socorro” ou uma “caridade”, seja ela dirigida a parentes, afilhados ou vizinhos. Trata-se de dar um teto e um ambiente familiar a quem não os tem; não se trata de investir num descendente – que carrega o nome e o status da família.

Por este caminho, Paulo seguramente escapou de uma possível marginalização; todavia, não chegou a vivenciar todas as vantagens da socialização numa família de pequena classe média. Isto explica por que o empenho da família de adoção lhe permitiu alguma escolarização, conquanto isto não a impedisse de retirá-lo da escola (logo ao fim do 1º grau) para encaminhá-lo no mercado de trabalho. Note-se, ademais, o significativo retardo escolar de Paulo: ele conclui o 1º grau com quatro anos de atraso, quando já completara 18 anos.

Por outro lado, se é certo que a família de adoção o iniciou na vida profissional, é igualmente verdadeiro que todo o percurso subsequente resultou de seus próprios esforços e contatos, dos investimentos que ele próprio fez na constituição de uma rede de relações que, ao modo

de um escasso mas eficiente capital social, o realocizava no mundo do trabalho, na busca de melhor posição. Por outro lado, ao tempo em que trabalhava, elegendo a profissionalização em eletricidade, esta, conquanto inconclusa, foi seu passaporte para o acesso ao Pólo Petroquímico.

No momento em que, noivo, projeta formar sua própria família, Paulo vê-se diante da oportunidade de alcançar um dos empregos valorizados na cidade; faltavam-lhe, porém, alguns dos requisitos necessários ao emprego qualificado. Sua estratégia de profissionalização orienta-se, então, por três objetivos principais: 1) manter-se na empresa; 2) minimizar o risco, sempre presente, de perder seu emprego (ele alude a isso várias vezes em suas falas); e 3) buscar a progressão funcional individual, empenhando-se na luta pela classificação da empresa como pertencente ao ramo químico, o que lhe permitiria dar andamento à sua carreira, já agora como trabalhador do Pólo, mesmo partindo de uma qualificação apenas parcialmente alcançada.

Toda a estratégia de Paulo parece consistir, assim, em tentar reduzir o hiato existente entre um horizonte social, concebido numa família de pequena classe média, e os meios para atingi-lo, limitados por seu status inferior no grupo familiar. Isto se traduz na luta individual, limitada, conquanto direcionada, que é um elemento imprescindível ao entendimento do curso da trajetória e da problemática pessoal de Paulo. Sua participação nas lutas sindicais da empresa constitui, sob esse ponto de vista, um meio adicional pelo qual procura aproximar-se do horizonte social correspondente às representações modernas da mobilidade social na Bahia. Participação instrumental, diretamente ligada aos projetos e dificuldades de sua trajetória pessoal, esse seu engajamento não se traduz numa militância exacerbada nem, tampouco, numa adesão ao discurso político-ideológico do sindicato. Tudo é virtual, em latência, e na expectativa de uma presença sindical mais importante, como ele próprio formula ao se lastimar da fragilidade do sindicato de sua empresa. Esse caráter se torna ainda mais visível por

contraste com uma outra trajetória que veremos adiante, a de Francisco (líder sindical de empresa), em muitos pontos comparável à problemática de horizonte e meios vivida por Paulo.

Enquanto no caso precedente Edilson circunscrevia suas ambições às de seu progenitor, limitando-se a garantir as condições materiais de suas realizações futuras, Paulo reorienta o curso de sua trajetória. Centrada no salário, pela intervenção de sua família de origem, ele lhe dá novo rumo em direção à profissionalização, sem que isso se torne em nenhum momento inconsistente com os valores que lhe haviam sido inculcados por esta mesma família de origem.

Carlos: do pai operário-padrão ao filho operário-padrão

Carlos tem a mesma idade que Edilson (nasceu em 1954). A análise de sua trajetória nos permite abordar uma terceira situação-tipo: a de um “técnico”, completamente “formado” e consciente do valor dessa condição. Em suas primeiras palavras, logo no contato inicial, falando de seu emprego atual, enfatizou: “sou um técnico”, “tenho oito anos de formado”, “meu forte ultimamente está sendo instrumentação”.

Aos 33 anos já tinha uma carreira, iniciada oito anos antes: primeiro, como instrumentista numa empresa química (um ano e meio); logo, como desenhista de instrumentação numa petroquímica (seis anos, dois em empreiteiras e quatro contratado); e, por fim, como projetista de instrumentação numa empresa de engenharia, prestando serviço a uma importante indústria química (sete meses).

Nascido e criado numa família de nove filhos, matrimonial e residencialmente estável, Carlos cresceu num contexto familiar em que a mobilidade ascendente estava ligada aos ganhos da qualificação operária.

O pai de Carlos trabalhou como eletromecânico em várias empresas de manutenção de elevadores, mantendo ainda laços estreitos com

seu último patrão (vive, agora, numa casa alugada a esse ex-patrão, em que pese ser proprietário de uma casa alugada num outro local do bairro). Com base na experiência pessoal como trabalhador especializado, o pai de Carlos montou sua própria empresa de manutenção de elevadores; empresa pequena, na qual Carlos (enquanto estudava o 2º grau) “deu uma força”, aprendendo dessa forma datilografia. Dois irmãos de Carlos são “sócios” do pai: um é eletromecânico e o outro (que tem também um emprego de segurança industrial) trabalha na parte administrativa.

Quando completa o 2º grau (com 21 anos), Carlos tenta o vestibular, mas não passa. Emprega-se, então (porque “eu não tava a fim de ficar em casa parado”), durante pouco menos de dois anos, como auxiliar de escritório numa empresa de transporte de cargas: arquivo, estatística, datilografia, “essa coisa toda, serviço burocrático, que abusa o juízo da gente”.

Nesse ínterim, passa no exame de ingresso à Escola Técnica Federal; deixa, então, seu primeiro emprego e volta a estudar, morando na casa paterna. Segue o curso de Instrumentação Industrial, “porque eu achei que era um troço novo”.

Enquanto faz esse curso (dois anos), tem um filho com sua namorada (“a gente morava praticamente defronte um do outro”). Isso faz com que Carlos procure logo um emprego, ainda sem concluir o curso, o que consegue, antes mesmo de fazer o estágio da escola técnica.

Passa a trabalhar, então, como instrumentista I numa indústria química. Durante os oito anos seguintes, ele ficaria desempregado só por três meses. Isto não significa, entretanto, que não tenha mudado de emprego várias vezes. Carlos trabalhou em três empresas; em duas delas, ingressou por meio de prestadoras de serviços. Na penúltima, depois de período de trabalho como subcontratado, foi efetivado como desenhista. Após quatro anos, desligou-se da empresa para ingressar numa firma de prestação de serviços no Pólo, que lhe dava o título de

“projetista de instrumentação”. Agora, nessa função, ele examina outras propostas profissionais:

Eu ainda não tomei a minha decisão, porque eu não contatei com o chefe lá. Sei lá, depois de bater um papo com ele, talvez ele me leve a alguém que tenha um cargo além do dele. É uma proposta para trabalhar no Pólo Petroquímico, quem sabe até de autônomo, mas é uma proposta que vale a pena se pensar.

Entre os sete irmãos empregados, há dois operadores de processo no Pólo, um outro que trabalha na área de Segurança Industrial (que também ajuda na empresa familiar), um eletromecânico, como o pai (e que também trabalha com este), além de dois professores (um homem e uma mulher) e um enfermeiro. Somente uma oitava irmã, casada, não tem emprego.

Esse caso nos parece característico de um percurso familiar adequado às mudanças da economia local. A trajetória da família de Carlos deu-lhe ao mesmo tempo as referências da qualificação e da ascensão social – o horizonte e os meios. Passando de assalariado a pequeno patrão, a partir de uma valorização da qualificação, a trajetória de seu pai ensejou um processo familiar de mobilidade social que Carlos, de certa forma, prolonga, partindo de um nível de formação e de estatuto profissional um pouco mais alto.

Essa mobilidade profissional se desenvolve sem rupturas no contexto de vida pessoal, familiar e urbana. Sendo assim, trabalhar como qualificado na indústria passa, então, a ser como um traço da família que, para Carlos, apenas assume várias formas, de acordo com as circunstâncias do mercado de trabalho.

Entretanto, por ter recebido (da família e da escola) a consciência da relação moderna entre o saber, a profissão e a carreira, sua estratégia profissional se concentra na conquista dos “bons” títulos (passando de “instrumentista” a “desenhista de instrumentação” e, depois, a “projetista de instrumentação”). Desse modo, ampliou significativamente seu capital simbólico, em comparação com seu meio social de origem.

Curiosamente, essa mobilidade profissional se dá numa situação de pouca mudança em seu quadro profissional de vida. Ele reside no mesmo bairro de sua infância e a alguns metros da casa de seus pais, onde morou (da adolescência até os 24 anos) e conheceu sua esposa. Enfim, seu sonho de autonomia profissional (discretamente expresso em meio a uma reflexão sobre uma nova proposta de trabalho) se sustenta ainda em sua história familiar.

Comparada aos dois casos precedentes, a trajetória de Carlos sobressai por ter na profissão, e não no salário, o seu eixo ordenador. Essa distinção entre o salário e a profissão permite caracterizar a articulação entre os percursos individuais e a história social das famílias de origem.

Com efeito, os três casos analisados até aqui parecem sugerir que, quanto mais pobre e frágil o meio de socialização – seja em termos de posição da família no mercado de trabalho, seja do ponto de vista da preparação subjetiva para o trabalho industrial moderno –, mais as escolhas individuais parecem privilegiar a busca do salário sem que, na organização da trajetória, o sujeito possa exercer maior controle sobre a natureza das oportunidades ocupacionais assumidas (é o caso evidenciado por Edilson).

Vemos, ao contrário, que os indivíduos chegam logo (caso de Carlos) ou mais rapidamente (caso de Paulo) a centrar sua trajetória na busca ou na valorização de uma profissão quando (por sua própria experiência ou pela história da família de origem): 1) a produção da sobrevivência imediata parece razoavelmente assegurada, e 2) adquiriram uma familiarização pessoal com o trabalho qualificado. Essa familiarização, somada aos valores do saber como necessidade e da ascensão social como possibilidade (tal como aparecem no caso de Carlos), adapta o indivíduo à principal característica da divisão do trabalho e da identificação dos trabalhadores nas novas indústrias de processo: a necessidade do saber teórico no trabalho operacional. É a partir dessa relação forte, que faz o saber (socialmente reconhecido)

um elemento constitutivo do próprio trabalho, que se define a identidade profissional desses trabalhadores.

Duas questões se colocam a partir daí. Em primeiro lugar, a identidade profissional, construída no curso dessas trajetórias individuais, é condição necessária para que se possa legitimamente “falar em nome de” um coletivo de trabalhadores? Em segundo lugar, que relação existirá entre o sonho individual de autonomia, de saída da condição operária – de realização pouco provável (conquanto freqüente nas falas de numerosos trabalhadores, como Edilson e Carlos) – e o discurso político-sindical, que formula um projeto de saída da condição operária?

Líderes sindicais: o coletivo e o individual na organização dos destinos pessoais

Analisando trajetórias de vida de trabalhadores não engajados politicamente, vimos como a construção de uma identidade operária parece supor pelo menos duas precondições: a ultrapassagem de níveis mínimos de sobrevivência e a exigência de uma estratégia profissional, que se desenvolve com facilidade uma vez alcançada alguma estabilidade. Na ausência desses fundamentos, parece mais difícil consolidar uma identidade operária que se expresse na militância e na passagem a uma lógica de percurso que privilegia a ação coletiva.

As trajetórias de militantes e dirigentes sindicais remetem aos mesmos determinantes. Mas, aqui, a determinação assume conotação diversa. Três trajetórias de líderes apontam em mais detalhe para essas especificidades.

Essas trajetórias serão analisadas segundo dois pontos de vista. Inicialmente, procuramos identificar seus fundamentos e refletir sobre a diferença entre o percurso que valoriza a profissão, a carreira e o êxito, por um lado, e outro em que a precedência cabe à ação, à luta pelo que se entende como direito coletivo. Serão eles alternativos? Que fatores, passados e presentes, fundamentam as disposições para esco-

lhas conducentes ao segundo tipo de disposições? Como o componente individual penetra trajetórias que se auto-representam como coletivamente orientadas?

Isso posto, discutiremos os horizontes que transparecem nas representações do presente e do futuro formuladas por esses trabalhadores. Elas apontam para a consecução de um projeto operário? Qual o conteúdo deste? Em que se diferencia do projeto de futuro dos trabalhadores não militantes? Quais as tensões internas eventualmente existentes entre as aspirações políticas e os efeitos resultantes das expectativas de comportamento, associadas às diferentes posições e papéis pessoais imiscuídos no curso da vida dos que formulam estes projetos?

As trajetórias selecionadas buscam, tanto quanto nos casos anteriores, caracterizar situações-tipo. Reunimos casos que nos permitem acompanhar percursos de lideranças que guardam entre si similitudes e diferenças. Em comum, têm principalmente o fato de se tratar de jovens operários, num momento significativo de sua experiência de trabalho fabril, no mais moderno complexo industrial local. Mas, a juventude não os diferencia da média; ao contrário, os aproxima dos demais trabalhadores da petroquímica.

Vários traços, entretanto, especificam seus percursos, diferenciando-os. Buscamos representar situações em que variasse a abrangência da liderança: desde o dirigente que está se profissionalizando na atividade sindical (e que exerce sua atividade política tendo a categoria como referente) até as lideranças de fábrica cuja atividade política se exercita em escala bem mais modesta. Buscamos, também, recolher situações em que diferentes vivências ocupacionais pudessem ter sido experimentadas: operador de processo, analista de laboratório, trabalhador na manutenção. Finalmente, procuramos representar, entre os casos selecionados, os efeitos da diferença de gênero. A análise da trajetória e das representações de uma mulher militante pode evidenciar com maior nitidez as tensões entre representações e expectativas associadas a papéis e relações sociais do gênero. Essas expectativas são tão impor-

tantes quanto as representações políticas para formar a base sobre a qual se constroem as trajetórias.

Assim concebido, o estudo comparativo das lideranças permite reconstruir trajetórias que não apenas levaram a uma nova e valorizada condição ocupacional (o emprego na indústria dinâmica), mas que forjaram o discurso de uma nova identidade social (a identidade operária).

Com efeito, o discurso dos líderes torna mais visível a construção de um projeto operário. Mas, nosso interesse está também em revelar o líder como sujeito de um percurso e de um discurso *pessoais*, fazendo dele uma fonte de informações sobre si mesmo, e não tanto sobre os outros. Mesmo quando ele próprio se posiciona como sujeito que fala “em nome de” ou “sobre” os trabalhadores que “representa” e “dirige”, a singularidade de seu percurso, desviante do ordinário, nos permitirá concentrar a análise sobre as diferentes modalidades de elaboração de um projeto operário.

Maria: uma estratégia profissional gestada desde o berço?

Maria nasceu em 1955 e é analista de laboratório no Pólo Petroquímico de Camaçari. Tem curso técnico completo e chegou a iniciar um curso superior de Química, abandonado em virtude da dificuldade de conciliá-lo com o horário de trabalho, além de nesse mesmo ano ter nascido sua única filha. Seu pai aposentou-se como coronel do Corpo de Bombeiros; ele chegou a iniciar um curso universitário de jornalismo, que abandonou. A mãe, doméstica, tem primeiro grau incompleto. Maria tem cinco irmãos, dos quais quatro ingressaram na universidade, tendo três deles logrado diplomar-se; o mais moço cursa medicina.

Durante seus vinte primeiros anos, a família de origem residiu num antigo bairro de classe média, em companhia de tios-avós maternos, em casa herdada do avô, ferroviário. O padrão de vida era bom até o início dos anos 70, quando as coisas se tornaram difíceis e a família

experimentou uma mobilidade residencial descendente, passando a morar em área de invasores pauperizados.

Entre 1962 e 1974, Maria cursa diferentes escolas públicas, muitas das quais, entretanto, socialmente reconhecidas, especialmente aquela em que obteve sua formação técnica.

Seus onze anos de experiência profissional se desenvolveram em empresas petroquímicas, nove dos quais numa mesma fábrica. Casou-se, pela primeira vez, ao concluir o curso técnico e iniciar o estágio no Pólo. Com o primeiro casamento e a contratação, após o estágio, ocorreu importante mobilidade residencial ascensional.

Entre 1977 e 1979 dois fatos foram marcantes: ingressou na empresa em que trabalharia por nove anos e onde se destacaria como ativista, e descasou-se. Em 1983 voltou a se casar, desta vez com um operador petroquímico, também ativista, casado anteriormente e pai de um filho; nessa época experimentou outra importante mobilidade residencial, que deslocou a nova família para um bairro de classe média ascendente.

Maria parece figurar um caso típico de proveniência de uma família estabilizada, que lhe garantiu uma escolarização regular. O trabalho somente aparece como uma necessidade quando a formação escolar básica (2º grau) já se completou. Dois elementos balizam as possibilidades de seu percurso. Em primeiro lugar, um patamar de renda que permite isentar membros da família do ingresso precoce no mercado de trabalho. De fato, para segmentos da antiga classe média local, como é o caso do meio social de origem de Maria, o resquício da estabilidade financeira ainda existente, se não coloca a escola privada ou o estudo universitário como alternativas plausíveis, ainda permite complementar a escolarização em instituições valorizadas pelo mercado dos técnicos da moderna indústria.

O segundo elemento a embasar a trajetória de Maria advém dos valores vigentes em seu meio social. O valor conferido à educação como um passaporte necessário à ascensão leva a que as famílias almejem garantir a máxima permanência do indivíduo na escola, possibilitando o

posterior ingresso num mercado competitivo em melhores condições, por já estar tecnicamente formado. Isto requer uma estabilidade financeira do grupo doméstico que lhe permita postergar a obtenção dos rendimentos complementares do trabalho precoce dos filhos.

Por outro lado, a condição de mulher propiciou a Maria manter-se na escola por um tempo maior que seus irmãos. De modo geral, na Bahia e no Brasil, os níveis de escolarização são mais elevados entre mulheres que entre homens. O papel destas na divisão sexual do trabalho lhes permite desde cedo contribuir para a organização da vida e da reprodução familiar; sua contribuição consiste no trabalho doméstico, o que as dispensa de uma inserção precoce no mercado, obstáculo usual à escolarização mais prolongada.

Maria apresentava, desde cedo, uma atitude participativa: como estudante, no grêmio da escola; como adolescente num grande centro urbano, na associação de bairro da qual participavam ativamente seus tios-avós. Dos pais, aprendeu o discurso “antiamericanista”. No trabalho, sua veia rebelde já se revela desde o primeiro emprego: ainda estudante e sequiosa por terminar a faculdade, lança um movimento na empresa pelo direito das mulheres ao trabalho em regime de turno, o que não era formalmente admitido. Começava, assim, a construir a imagem de uma mulher que, como ela mesma diz, “reclamava de tudo”. Pouco depois, assume a liderança de um movimento de pressão junto à gerência contra certos aspectos do fardamento de trabalho:

Ora, as mulheres não tinham necessidade de usar umas botas tão pesadas [...] Fomos, então, falar com o médico da empresa, fizemos com que pesasse as botas, lhe falamos dos nossos problemas de varizes, e coisas assim.

Anos mais tarde, os analistas de laboratório obtiveram o direito de utilizar um outro tipo de calçado, contanto que eles próprios os comprassem. Mas a gerência já havia sido vencida, pois as botas pouco a pouco cediam lugar a sapatos mais leves e adequados ao ideal de feminilidade das analistas.

Logo este seu perfil de rebeldia atrairia a atenção dos dirigentes do sindicato. Desde 1979, contatada por um ativista sindical, ela decidiu, sem hesitar, aderir à militância. Entretanto, sua participação se limitava à freqüência às reuniões e atividades do sindicato. Nessas reuniões forma seu grupo de amigos; ali conhece seu segundo companheiro.

Para Maria, a militância sindical fê-la amadurecer, mudando sua forma de perceber as relações familiares e de se engajar na vida comunitária.

A trajetória de Maria revela duas fortes determinações para sua posição atual. Por um lado, as atitudes políticas de sua família – a propensão de seus tios-avós a participar, e a dos próprios pais a um discurso de oposição – e sua experiência do ativismo estudantil estruturaram um comportamento determinado e rebelde. Por outro, sua condição feminina lhe abriu possibilidades (um percurso escolar mais estável), mas estabeleceu limites à trajetória de militante. Casamento, filho e vida doméstica levam-na a se restringir a uma atitude de militante, permeável ao discurso e práticas sindicais e dos partidos de esquerda, mas impossibilitada de profissionalizar-se como uma dirigente sindical.

Francisco: uma família sólida num mercado de trabalho instável

Francisco nasceu no interior da Bahia, em 1956, mas desde os 7 anos migrou para Salvador. Sua família era formada pelo pai (motorista profissional), mãe (dona de casa) e cinco irmãos (dentre oito nascidos). A família, humilde, morava na casa de taipa num bairro popular. Pai e mãe sequer lograram completar estudos primários.

Desde cedo, Francisco precisou trabalhar. A família sempre desempenhou papel decisivo em sua inserção no trabalho por meio de contatos do pai (diretos ou via seus chefes), ou de outros parentes. Até ingressar no Pólo, em 1977, experimentou dez anos de trabalho instável, convivendo com diferentes situações ocupacionais (ajudante de mecânico, jornaleiro, porteiro, auxiliar de escritório). Nesse período conse-

guiu cursar até o 2º grau, que concluiu em 1976, num percurso escolar que, embora continuado, foi bastante irregular e em escolas deficientes. Em 1977, ingressou por concurso numa empresa petroquímica como operador, após treinamento específico na Petrobrás. Passou então a experimentar sensível mobilidade residencial, deslocando-se de bairros caracteristicamente populares para áreas de classe média.

Entre 1977 e 1984, avançou na carreira de operador, passando de estagiário até operador II. Em 1981 iniciou sua militância política na fábrica, o que deixava apreensiva sua família de origem (para a qual ele era imprescindível), tanto quanto sua primeira esposa. Demitido em 1984 por participar em uma greve de fábrica, teve sua recontração negociada pelo movimento sindical e viabilizada em outra empresa petroquímica. Em 1985, foi demitido do novo emprego, na esteira da repressão à greve geral do Pólo.

Casou-se duas vezes, a última das quais, em 1983, com uma trabalhadora petroquímica que conheceu na militância sindical. Tem um filho do seu primeiro casamento. Contribui para a manutenção da família atual, da família constituída quando da primeira união conjugal e da família paterna.

Após duas demissões, encontrava-se trabalhando como autônomo (taxista) no momento da entrevista.

Francisco provém de um meio social menos estável do que o de Maria. A maior facilidade para sua inserção no mercado de trabalho não advém de uma longa ou bem cuidada formação educacional. Ao contrário, sua vida escolar é bastante instável; são freqüentes as transferências, quase sempre entre estabelecimentos de duvidosa qualidade; há, inclusive, breves períodos de ausência da escola.

Isto significa que a família deixa de ter um papel decisivo na mediação de sua entrada e permanência no mundo do trabalho? De modo algum. Na busca de condições mínimas de sobrevivência, Francisco não tem que começar pelos patamares mais baixos. A família de origem, impossibilitada de legar-lhe um capital cultural que legitimasse

sua posição de ingresso no mercado, intervém por meio de uma rede de contatos e relações previamente construída por outros da mesma geração, ou por gerações anteriores. Particularmente a atividade profissional paterna e sua credibilidade num mercado restrito de relações viabilizam a inserção de Francisco no trabalho.

Seu primeiro emprego mais importante (como auxiliar de mecânico) é obtido por recomendação do chefe de seu pai; trabalhara antes numa banca de revistas, também por intermediação paterna; sua contratação como funcionário administrativo num hospital de porte deveu-se aos contatos de um tio. Todas essas funções foram desempenhadas na adolescência, complementando o orçamento familiar, ao tempo em que cumpria sua formação escolar. Ao ingressar no 2º grau num curso de técnico em contabilidade, tinha emprego mais regular como auxiliar de escritório num hospital. Diplomado como contabilista, iniciou o curso de formação de operadores, que reorientou definitivamente sua trajetória.

Desse modo, a rede de relações familiares tornaria mais fácil o percurso até alcançar o equilíbrio salarial requerido por uma trajetória profissionalmente orientada. Conquanto pouco estável financeiramente, a família persegue o valor da educação como eixo na socialização de seus descendentes. Francisco, apesar de todas as intempéries, busca, na maior parte do tempo, combinar a instabilidade dos vínculos de trabalho com a formação educacional continuada, malgrado o percurso escolar tortuoso.

Essas características aproximam a trajetória de Francisco das de Edilson e Paulo, apresentadas na primeira parte do texto. Contudo, que experiências o fazem um militante, uma liderança na fábrica?

Francisco refere que, em sua família de origem, socializou-se num clima difusamente oposicionista; nos tempos duros da ditadura era comum que seus parentes votassem em candidatos contrários ao regime. Contudo, sua própria experiência organizativa não foi além da participação em grupos de jovens criados pela paróquia, de natureza progressista.

Foi a vivência do cotidiano fabril que o despertou para o ativismo. Um indicativo disso é a forma como, em seu discurso, representa as

razões para a participação num primeiro movimento, ocorrido na fábrica em 1981. Ainda como operador de campo, no início de sua carreira profissional, sensibilizou-se com a política de substituição de pessoal fundada em critérios de apadrinhamento das chefias. Essa política, em nome da crise recessiva, privava do emprego profissionais reconhecidos e sub-repticiamente protegia afilhados, graciosamente contratados. Sua participação no movimento o destaca entre os trabalhadores, atraindo para si a atenção do pessoal do sindicato. Participa, então, da campanha eleitoral de 1982 e, já freqüentando o sindicato, conhece sua segunda mulher. Esta, mais experiente – na petroquímica e no movimento, lhe dá ainda maior estímulo para o exercício da liderança no contexto fabril.

Esse percurso ilustra como múltiplos determinantes contextualizam as escolhas de Francisco: estabilidade salarial, credibilidade profissional numa carreira em processo, mas também experiência de socialização política e contribuição do ambiente familiar ou dos grupos de convivência. Não podemos, entretanto, perder a perspectiva de que escolhas subjetivas têm lugar nesse espaço estruturado; assim sendo, esses determinantes foram, a um só tempo, meios que ele seletivamente mobiliza para, pouco a pouco, configurar o curso de sua trajetória, reorientando-a. Ao fazê-lo, desloca-se o eixo do percurso: o horizonte individual de mobilidade social cede lugar a um projeto coletivo de luta por direitos operários. No caso específico de Francisco, este deslocamento tem um efeito perverso, na medida em que tem por resultado a interrupção do processo individual de mobilidade ascensional e a perda, pela demissão, de uma posição ocupacional socialmente valorizada. O mesmo não se verá no caso seguinte.

Júlio: a socialização na convivência com o risco

Júlio não é baiano; provém de um estado vizinho, onde nasceu em 1954. Mais velho dentre dezesseis irmãos, seu pai era filho de um rico fazendeiro, mas perdeu no jogo toda a herança recebida. Como co-

merciante, motorista de caminhão ou trabalhador metalúrgico seu pai procurara fazer face à incerteza que provocava na vida doméstica a cada vez que voltava a perder no jogo as economias familiares.

Sucessivas mudanças de residência, nessa vida instável, levaram Júlio a freqüentar nove diferentes escolas até os 13 anos. A partir dos 14, inicia um percurso regular de formação técnica. Sua experiência de trabalho restringe-se a ajudar a sobrevivência familiar nos momentos críticos vendendo doces e bolos preparados pela mãe, até os 18 anos, quando inicia sua vida profissional como estagiário na mesma indústria metalúrgica onde trabalha seu pai; a partir de então, emprega-se como trabalhador qualificado em diferentes indústrias: metalúrgica, celulose, petroquímica e química. Em todas elas, mantém intensa atividade político-sindical.

Em sua trajetória, destaca, ainda, a militância em grupo cultural de jovens, que valoriza como decisiva para sua formação político-intelectual e aspirações pessoais.

No momento da entrevista, Júlio era dirigente do sindicato e cursava a universidade. Tinha dois filhos e estava recém-divorciado de uma profissional liberal.

Sua trajetória ilustra uma outra forma pela qual o meio familiar pode mediatizar a inserção no mundo do trabalho. Aqui não se trata, como no caso de Maria, do esforço para garantir os padrões de escolarização prévios que tornam competitiva a entrada no mercado. Nem, como no caso de Francisco, de minimizar as dificuldades desse ingresso, pondo-lhe à disposição a rede de contatos tecida pela família ao longo das várias gerações.

O caso de Júlio sugere que o elemento decisivo a partir do qual se constrói sua trajetória são as relações de autoridade, reciprocidade e comando, que dão sentido particular a seu cotidiano familiar. Isso nos permite entender sua trajetória não apenas como resultante de uma estabilização financeira do grupo doméstico, ou da prevalência de valores familiares que enfatizem a preparação técnico-profissional para a competição; uma e outros são certamente necessários. Havia, entretan-

to, no cotidiano de Júlio, uma ambiência paradoxalmente estimulante em sua instabilidade. Esta ambiência é repensada por Júlio em seu esforço por conferir *a posteriori* um sentido a sua própria trajetória.

Então ele [referindo-se ao pai] vivia quase como cigano, de galho em galho. Era realmente um exímio vendedor. Coisa assim que em parte a gente aprendeu muito com ele. Mas tinha um viciozinho, que era jogar. Jogar baralho [...] Dos irmãos todos, ele foi o que mais ganhou dinheiro e o que menos teve [...] porque enquanto ele trabalhava, ele não jogava; agora, quando ele começava a jogar, ele jogava até perder o último centavo. E aí ele sumia; ficava três, quatro meses fora de casa trabalhando. Só quando ele juntasse o outro dinheiro, que desse condição dele comprar um carro, um estabelecimento para trabalhar, aí ele partia daí para frente. E nesses espaços, era a gente que segurava a barra, né?

Júlio teve uma escolarização que, conquanto instável, foi regular. Ademais, sua militância estudantil e sindical deu-lhe acesso ao cotidiano da vida cultural da classe média. Esses são, sem dúvida, fatores decisivos na constituição do percurso de um dirigente, que requer a posse de recursos ideológicos capazes de construir um discurso político plausível e de grande penetração. Excepcionalmente, estes atributos se manifestam num trabalhador sem elevada escolaridade e vivência política e cultural diversificada. Todavia, a credibilidade do discurso da liderança demanda requisitos especiais, notadamente quando se trata de dirigir uma categoria jovem, com padrões de escolarização, de ganhos e de consumo muito superiores à média dos operários locais.

A recriação feita por Júlio acerca de sua própria trajetória destaca como ele desenvolveu, nesse ambiente doméstico, a atração que o jogo exercia sobre seu pai.

Por ser o mais velho, eu era o mais responsável: tinha que trabalhar para cuidar dos irmãos [...] Então isso foi ruim para minha formação escolar. Mas, por outro lado, contribuiu a nível de vivência com pessoas diferentes.

Papai, ainda dentro daquela mentalidade de fazendeiro muito rico [...], era aquele rico tradicional, né, que filho tinha que trabalhar.

À convivência reiterada com a perda da estabilidade financeira do grupo doméstico aliava-se a vivência da reconstrução e soerguimento da família, da qual participava, na condição de filho mais velho. Enfrentar o risco passou a ser, assim, para Júlio, um dado “da vida normal”, fazendo-o minimizar sua dramaticidade.

Esta convivência é hoje interpretada por Júlio como fundamental para sua trajetória, entremeada por freqüentes desafios: o desafio da mobilidade espacial e dos projetos culturais e profissionais sempre referidos a locais mais e mais longínquos (Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul e outros); o desafio de enfrentar as novas situações de vida impostas pela própria mobilidade, nas quais se modificavam e combinavam papéis diversos (animação cultural, estudo, trabalho fabril). Dando sentido a todos esses desafios estava a militância política: no mundo da cultura, no universo estudantil ou no cotidiano da fábrica.

O contexto familiar construíra as bases para a trajetória futura. Primeiramente, dando-lhe o substrato material do acesso regular à escola. Mas, certamente, predispondo-o ao gosto pelo risco, graças à experiência de uma socialização instável, que Júlio hoje reinterpreta de modo positivo, apresentando-a como uma capacidade de fazer face à insegurança.

Trabalhadores e líderes: os mecanismos da passagem e da diferença

As situações vividas por Maria, Francisco e Júlio, tanto quanto as trajetórias de Edilson, Paulo e Carlos, mostram como a experiência e as disposições adquiridas na família de origem mediatizam o curso dos destinos pessoais. Esta base familiar das experiências individuais supõe bem mais que a mera estabilidade financeira do grupo doméstico. Ela inclui o mundo cultural em que se movem esses trabalhadores, isto é, as crenças e valores partilhados e transmitidos às novas gerações,

além das formas particulares pelas quais eles são vivenciados nos ambientes familiares.

Vivência escolar e cultura da militância

No caso dos líderes, suas trajetórias ressaltam, ainda, o papel importante desempenhado pelo meio escolar. Para Maria e Júlio, a escola importa não apenas por seus efeitos na transmissão de conhecimentos técnicos e de atitudes ou comportamentos requeridos pela disciplina fabril. Ela importa, especialmente, pela convivência que possibilita entre indivíduos e tendências partidárias; por seu papel de caixa de ressonância dos conflitos e insatisfações sociais, notadamente numa conjuntura de forte repressão como a vivida pelos entrevistados durante sua formação escolar.

Entre 1964 e 1975, o movimento estudantil representou um dos principais condutos de expressão de insatisfações sociais. O discurso estudantil parecia, então, falar por e para toda a sociedade. O ativismo direto ou a convivência num ambiente em que o militante era fortemente valorizado por uma aura de representatividade e de heroísmo expunham os indivíduos a uma outra ordem de valores, distinta daquelas que haviam levado a família de origem a mantê-los na escola. Essas novas atitudes nutriam as disposições para a ação coletiva dos futuros trabalhadores, numa forma de socialização antecipada para o ativismo político.

Essa vivência torna-se particularmente importante para aqueles que, como Maria ou Júlio, puderam ter acesso a escolas nas quais a força do movimento estudantil punha na ordem do dia a contestação ao autoritarismo do regime militar.

A mediação da experiência escolar aparece de maneira ainda mais clara no percurso daqueles que se tornariam lideranças sindicais profissionais. Para Júlio, por exemplo, vimos que a opção por um proje-

to operário tem suas raízes não apenas no contexto familiar mas, igualmente, na militância estudantil e nas representações ali formadas. Se para a sociedade o militante estudantil era um “herói”, para o militante estudantil o verdadeiro herói era o operário. E não por acaso muitos estudantes decidiram vivenciar esse mito.

Já no caso dos três operários não militantes, pelo contrário, a experiência da escola secundária técnica ou é nula (caso de Edilson), ou inacabada e vivida em paralelo à carreira profissional (caso de Paulo), ou instrumentalmente concebida tendo a profissionalização como alvo (Carlos). Em qualquer instância, pouco espaço é deixado ao meio escolar como caldo de cultura dos valores da militância.

Novas famílias, novos universos

Um traço inerente à organização do mundo das lideranças é o efeito sobredeterminante da lógica da ação política, organizadora dos percursos. Ela condiciona tanto a vida no trabalho quanto a vida extra-fábrica e extra-sindical, particularmente a vida familiar e os contextos *presentes* de convivência.

Os casos estudados parecem sugerir que ativistas e dirigentes sindicais redefinem seu mercado matrimonial em virtude da redefinição de seus grupos de preferência, tornando-o muito mais amplo que o do trabalhador comum. Enquanto Carlos, Edilson e Paulo conheceram suas esposas no bairro em que residiam, Maria e Francisco, militantes, conheceram-se no sindicato. Neste último caso, se expressa o alargamento do raio de recrutamento dos parceiros. Já não é mais o bairro nem mesmo a fábrica, é no ativismo sindical que se constituiu o novo mercado matrimonial, abrindo novos espaços.

Normalmente a gente vem de uma família de gente com menos recursos. Então, *para você conhecer alguém que tenha mais ou menos o mesmo nível, só em sindicato, ou numa atividade assim [...]* Quando

eu morava na Fazenda Grande [bairro popular], no lugar que eu morava a rua era asfaltada e tudo o mais; mas, a maioria das pessoas em volta tinha uma renda que eu calculo abaixo de três salários mínimos. Então, no meu caso, eu era privilegiado: tinha carro, trabalhava no Pólo. Então, normalmente, se você arranjar uma garota num bairro desses, [...] então *you run the risk of marrying not only the woman, but the family too*. Eu tenho assim o exemplo de uma namorada que eu namorei por muito tempo. [Francisco; grifos nossos.]

No caso de Júlio, um militante cuja ação política o levou a se profissionalizar como dirigente, o mercado matrimonial é ainda mais amplo que o dos militantes sindicais de fábrica como Francisco e Maria. Ele formou novos grupos de referência – companheiros de outros sindicatos, colegas da universidade, dirigentes de partidos políticos, membros de grupos culturais etc., o que ampliou ainda mais seu mercado matrimonial. Sua primeira esposa não era nem operária, nem sequer sindicalista. Estudante, pós-graduanda, freqüentava a mesma universidade e circulava nos ambientes culturais comuns à esquerda intelectualizada. Sua segunda companheira é professora universitária.

Isto remete a uma outra característica do universo doméstico dos líderes. Suas companheiras são, em maior ou menor medida (por serem operárias e ativistas do sindicato, ou militantes em círculos mais amplos), mulheres com formação escolar elevada e, por vezes, bastante intelectualizadas. Os papéis femininos, nesses casos, passam a ser vistos, tanto pela mulher quanto por seu companheiro, de forma bastante diferente da que ambos experimentaram anteriormente. Isso se traduz na idealização do cotidiano familiar, fundada na equânime divisão das tarefas domésticas.

É especialmente elucidativo o contraponto entre o modelo de relações domésticas cultivado pelos assalariados sem acesso às representações e os discursos militantes. Os militantes sindicais se debatem, e se diferenciam, entre duas atitudes. Por um lado, uma lógica da honra (pela qual a esposa não deve trabalhar “na rua” quando não se faz necessário); nesta, por sua vez, se reproduz o receio (comum nos meios

populares) do estigma da pobreza associada ao insucesso masculino. Por outro lado, um discurso de solidariedade intrafamiliar (pelo qual à mulher cabe complementar a formação da renda familiar); este encontra sua razão de ser em projetos familiares centrados no êxito profissional do homem (Agier, 1992).

Por tudo isso, parece claro que entre os militantes sindicais, sejam eles meros ativistas de fábrica ou dirigentes, desenvolvem-se novos modelos de família. Estes se tornam mais contrastantes quando comparados com os que haviam caracterizado as famílias de socialização: contrariamente a seus pais, entre os militantes as proles são menos numerosas, cresce a inserção feminina no mercado de trabalho, além de serem nítidos os ganhos de escolaridade (especialmente entre as mulheres, mas também muito evidentes entre os descendentes), seja em termos de anos de estudo, seja, especialmente, em termos de qualidade da educação recebida. Mas, esses tipos de família mostram-se igualmente diferentes quando comparados com as famílias dos trabalhadores não engajados: a qualidade da formação escolar oferecida aos filhos e a natureza da ocupação das esposas são indicadores do novo universo cultural em que se desenvolve o cotidiano familiar dos líderes, resultando em expectativas de vida que diferenciam bastante seus padrões de consumo e gostos dos demais trabalhadores industriais, tendendo a aproximá-los dos padrões da classe média urbana.

Nesse contexto de modificação de sua identidade social, os líderes vivem tensões familiares e pessoais. Elas se apresentam sob a forma da competição entre uma pluralidade de papéis a desempenhar (papel de dirigente sindical, de estudante, de pai, de companheiro). Eles transparecem na fala seguinte, em que também se verbaliza uma vivência cotidiana que evidencia, no fundo e na forma, uma problemática existencial que dista bastante daquela de um simples operário petroquímico:

Você trabalhando três turnos, militando em sindicato e, no meu caso particular, ainda fazendo faculdade, você, por mais que se esforce, a parte mais sacrificada é a parte da família nuclear. Que às vezes você não vai

abrir mão de fazer uma prova para levar um filho que está doente no médico; e aí acaba sobrecarregando a mulher [...] E isso gerou sérios descontentamentos em casa. Eu tinha consciência do que isso tava causando [...] Mas, por outro lado, ficava difícil abdicar de uma parte do processo sindical. Até mesmo a racionalização disso era muito difícil; que para racionalizar isso eu tinha que abdicar: ou abdicar do trabalho sindical, né? Porque já no turno a questão da sobrevivência era impossível.

Quando eu fui refletir todo esse projeto que eu tanto tinha idealizado e que estava dançando, eu simplesmente, mais uma vez, racionalizei [...] Eu simplesmente somatizei e fiquei catorze dias com uma febre de 39° a 40,5°. Febre e dor de cabeça intermitente [Júlio].

Subordinada à lógica e às necessidades de uma trajetória politicamente orientada, a organização familiar e, nela, a divisão das tarefas e os papéis femininos estabelecem pontos de tensão e conflito que acabam por contrapor a vida doméstica – com sua rotina e demandas peculiares – à vida do ativismo político. A ordem familiar parece enfrentar o risco da desestabilização e da reprodução de padrões convencionais de divisão sexual das tarefas e de subordinação feminina.

Sonhos, projetos e práticas

Imersos nessas mudanças e conflitos de papéis, os dirigentes sindicais, paradoxalmente, parecem realizar – no plano individual e de um modo particular – o sonho de saída da condição operária, que perpassa todas as trajetórias que apresentamos.

No caso dos trabalhadores em geral, este sonho se apresenta de duas maneiras. Por um lado, a progressão na carreira e o sucesso profissional são as vias para alcançar a autonomia. Trata-se, então, de aprofundar a identificação profissional para ter a possibilidade de se liberar da sujeição típica da condição operária, encerrada no jogo de oposição entre a imagem do técnico e a do “peão” (trabalhador manual e dominado).

Por outro lado, o sonho é construído em torno do trabalho autônomo, que resultaria de uma possível acumulação salarial. Depois de mais

alguns anos, “dar o grito de liberdade”, sonho tanto mais presente nos discursos quanto menor sua chance de realização. De fato, os trabalhadores assalariados das novas indústrias de processo alcançaram um estilo de vida que dificilmente conseguiriam reproduzir enquanto trabalhadores independentes (seja como free-lancers da indústria, seja como autônomos em ocupações urbanas), mergulhados nas dificuldades e incertezas das relações não assalariadas em mercados locais instáveis.

No caso dos líderes sindicais, a reorganização política de sua trajetória torna, paradoxalmente, essa utopia de saída da condição operária um pouco mais verdadeira. Seus novos círculos sociais, familiares e culturais, tanto quanto suas modalidades de trabalho, consumo, lazer e vida intelectual, afastam-se progressivamente da vida operária. A militância profissional acaba por reorganizar seu espaço social e suas ambições pessoais de vida. E, ao fazê-lo, os líderes do sindicalismo operário se encontram numa posição ambígua: são eles, no momento presente de sua trajetória, os operários que almejam representar? O que prevalece entre eles: uma identidade social ou uma identidade política?

Para alguns desses líderes, a identidade política fundada num projeto socialista parece ser prioritária. Sendo a militância política o princípio definidor de sua identidade, ela pode materializar-se nas mais diferentes posições de classe ou situações ocupacionais: como operários, estudantes etc. A condição operária e a identificação com esta condição tornam-se o meio pelo qual é exercida uma identidade mais forte, que se projeta para o futuro – a identidade política.

Todavia, se todos alimentam a utopia de superar a condição operária – seja como trabalhador autônomo, como profissional exitoso na hierarquia fabril ou mesmo como dirigente da transformação das estruturas sociais –, esta utopia é tornada real entre os militantes pelo alargamento de seu universo sociocultural e pela referência a um discurso político que explica o mundo presente e acena para um projeto do futuro.

Nesse caso, a diferença e o poder dos líderes, em face do conjunto dos trabalhadores, não resultarão antes de seu exemplo que de seu discurso? Seu modelo de trajetória, aqui reconstruído, é o da formação (pelas mediações familiares, escolares e políticas) de sujeitos que intervêm em seu destino pessoal tanto quanto no de outros. É a partir de trajetórias valorizadas na nova coletividade industrial que nascem esses líderes. Para compreender a capacidade desse conjunto de trabalhadores de existir como uma nova classe social – com um papel político e ideológico localmente reconhecido – cabe, então, restabelecer o significado explicativo dos saberes, histórias e mutações pessoais daqueles que falam em seu nome e os orientam.

Nota

- 1 De fato, a curta experiência de trabalho e de convivência fabril é uma das principais características desses trabalhadores. Isso se espelha nas trajetórias, igualmente curtas, que figuram como inacabadas. São trajetórias “em processo”, projetadas para o futuro. Sobre as diferenças generacionais e a importância dessa nova geração de assalariados, ver Agier, 1990.

Bibliografia

AGIER, Michel.

- 1989 “Lógica da diferenciação social. Nota sobre as trajetórias profissionais no novo operariado baiano”. In *Caderno CRH*, 12, Salvador, CRH/UFBa e Editora Fator, pp. 97-109.

AGIER, Michel.

- 1992 “L’emprise urbaine – Famille, familialisme et modernité à Bahia (Brésil)”. In *Cahiers des Sciences Humaines*, Orstom, XXVIII, nº 2-3.

ALMEIDA, Jessy.

1988 *Industrialização e educação – o caso de Camaçari*. Dissertação de mestrado de Educação da UFBA, Salvador, UFBA.

BARROS, Maria Leda.

1984 *Escolaridade e emprego na Bahia*. Dissertação de Mestrado de Educação da UFBA, Salvador, UFBA.

CASTRO, Nadya Araújo.

1990 “Operários em construção: a formação da classe operária na fronteira do moderno capitalismo industrial brasileiro”. In LARANJEIRA, Sonia (org.): *Classes e Movimentos Sociais*, São Paulo, Hucitec, pp. 128-57.

1991 “Sindicalismo metalúrgico: mesmas cenas em outros cenários”. In *Caderno CRH*, 14, Salvador, CRH/UFBA e Editora Fator, pp. 73-95.

FONSECA, Claudia.

1985 “Valeur marchande, amour maternel et survie: aspects de la circulation des enfants dans un bidonville brésilien”. In *Annales E.S.C.*, pp. 991-1022.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio e AGIER, Michel.

1989 “Identidades em conflito: técnicos e peões na petroquímica da Bahia”. In *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, Anpocs, v. 5, nº 13, pp. 51-68.

_____ e CASTRO, Nadya Araújo.

1988 “Espaços regionais de construção da identidade: a classe trabalhadora no Brasil pós-77”. In *Ciências Sociais Hoje: 1988*, São Paulo, Anpocs/Vértice, pp. 13-49.

1990 “Classes, regimes fabris e mudança social no Nordeste”. In VALADARES, Lícia; PRETECEILLE, Edmond (orgs.): *Re-*

estruturação urbana: tendências e desafios, Rio de Janeiro, IUPERJ/Ed. Nobel.

JELIN, Elisabeth.

- 1974 “Secuencias ocupacionales y cambio estructural: historias de trabajadores por cuenta propia”. In BALAN, Jorge (org.): *Las historias de vida en ciencias sociales*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- 1976 “El tiempo biografico y el cambio historico: reflexiones sobre el uso de historias de vida a partir de la experiencia de Monterrey”. In *Estudios Sociales*, nº 1, Buenos Aires, CEDES.

OLIVEIRA, Francisco de.

- 1987 *O elo perdido – classe e identidade de classe*, São Paulo, Brasiliense.

ABSTRACT: The authors discuss the life histories of some petroleum and petrochemical workers in Bahia, Brazil. They selected workers with different professional status and with different relation to the labor movement, and reconstructed their family, professional and residential trajectories. The analysis is focused on three main questions: (i) how personal trajectories evolve in contexts of intense social mobility; (ii) which are the different ways of entering the industrial world; and (iii) which of their personal dispositions can explain their choice of an individual or a collective project as they organize their life trajectories.

KEY-WORDS: worker, industrial labour, social trajectories, family.

Recebido para publicação em junho de 1993.

Homens, Animais e Inimigos: Simetrias entre Mito e Rito nos Cinta Larga

João Dal Poz

Universidade Federal de Mato Grosso

RESUMO: Este artigo discute a rotação do eixo cosmológico Tupi – comumente centrado nas relações verticais entre homens e espíritos – tal como pode ser percebido no estudo de mitos e ritos dos Cinta Larga, onde a relação entre homem e animal assume papel proeminente. As relações sociais entre os Cinta Larga são pensadas por intermédio de um “código da animalidade”, que pode ser melhor compreendido quando se observa o modo como as festas, que são eventos de importante significado para estes, articulam a unidade e coesão do grupo.

PALAVRAS-CHAVE: natureza e cultura, cosmologia Tupi, etnologia indígena, mito e ritual, relações de parentesco, Cinta Larga, Tupi-Mondé, Sudoeste da Amazônia.

“Antigamente os homens só se preocupavam em caçada, mostrar coragem na guerra e cantar”

Nacoça Pio Cinta Larga

Para inúmeras sociedades sul-americanas os animais figuram um domínio privilegiado, no qual inscrevem-se significados, valores e interesses. Caso particular, evidentemente, da relação mais geral entre cultura e natureza. Neste artigo¹ procuro mostrar que as relações entre homens e animais para os Cinta Larga, que falam uma língua da família Tupi-Mondé, balizam temas e categorias essenciais para pensar esta sociedade.

Os estudos consagrados às cosmologias Tupi – entre os quais basta citar os trabalhos exemplares sobre os Apapocuva (Nimuendaju, 1978 [1914]) e, mais recentemente, sobre os Araweté (Viveiros de Castro, 1986), ambos povos de língua Tupi-Guarani – têm, reiteradamente, enfatizado as “determinações” da sobrenatureza nestas sociedades, ou seja, as relações cruciais dos homens com espíritos e deuses (eixo vertical). E que nesta configuração o xamanismo desempenha, na maior parte dos casos, uma função relevante (p. ex. Müller, 1990; Gallois, 1984/1985; Andrade, 1984/1985).

A questão etnográfica que os Cinta Larga trazem ao debate, diversamente, diz respeito à especificidade da relação homens/animais (eixo horizontal): portanto, rotação do eixo cosmológico e maior significação à função caça. Da leitura e comparação de mitos e rituais, como aqui se propõe, emerge um certo “código da animalidade”, com o qual o pensamento Cinta Larga parece exercitar uma reflexão peculiar acerca das relações sociais.

É o sacrifício de vítimas animais executado por ocasião das festas e funerais que, de maneira dramática, melhor evidencia esta questão. No caso dos rituais funerários, todos os animais domésticos² da aldeia são abatidos e comidos, e os pertences do morto destruídos, visando afastar sua lembrança, apagar sua imagem terrestre.

Mas são as festas, enquanto paradigma para a vida social, como argumentei alhures (Dal Poz, 1991), o evento social mais relevante nesta sociedade, o único capaz de mobilizar um grande contingente de pessoas e de recursos. E, nestas, o sacrifício da vítima animal é seu clímax.

Apresento abaixo, sucintamente, certos dados sobre a sociologia e o ritual, de maneira a situar o campo etnográfico para os argumentos que se seguem.

As partes e o todo

Os Cinta Larga ocupavam um extenso território no sudoeste da Amazônia brasileira, entre Rondônia e Mato Grosso; para eles foram demarcadas oficialmente as áreas Roosevelt, Serra Morena, Aripuanã, num total de 2,4 milhões de hectares. Sua população está reduzida a pouco mais de seiscentos indivíduos, parte aglutinada nos postos da Funai, parte disseminada em aldeias menores.

O baixo rendimento de princípios sociológicos inscreve os Cinta Larga, tipicamente, no panorama das sociedades das terras baixas sul-americanas (cf. Kaplan, 1977; Seeger et alii, 1979), aproximando-os neste sentido a outros Tupi e aos Caribe. Especialmente, sua população divide-se em três grandes agrupamentos, denominados segundo a declividade dos rios Aripuanã e Roosevelt – *Paábiey* [os de cima], *Pabirey* [os do meio], e *Paépiey* [os de baixo] –, cada um deles abrangendo várias aldeias. Até os primeiros anos da década de 70, quando alguns grupos Cinta Larga começaram a visitar acampamentos de garimpeiros e vilarejos próximos e os primeiros postos da Funai foram instalados no seu território, mais de três dezenas de aldeias espalhavam-se pela região, à beira dos igarapés secundários. Predominava então, de acordo com os dados disponíveis, a dispersão territorial em unidades sociais de pequeno porte – aldeias com uma ou duas malocas oblongas, comportando de cinquenta a cem pessoas. Este ce-

nário veio a se alterar com o advento dos postos da Funai. Mesmo assim, freqüentes migrações, deslocamentos e nomadismo agitam, ainda hoje, a vida dos Cinta Larga. Uma aldeia se mantinha, via de regra, enquanto perduravam as condições ecológicas e políticas necessárias: abundância de caça, faixas de terras férteis nas proximidades, boas relações com as aldeias vizinhas.

Os Cinta Larga, por sua vez, insistem que, antigamente, eles eram numerosos, as aldeias grandes, com muitas mulheres. Mas brigavam e matavam-se amiúde, dizem alguns, e assim teriam quase acabado. Afora o exagero desta conclusão, tais afirmações apenas generalizam os motivos que proliferam em todos os seus relatos históricos, ou seja, homicídios, conflitos e guerras não apenas contra povos estrangeiros (Zoró, Suruí, Nambikwara, Enawenw-Nawe, Rikbaktsa, seringueiros etc.), mas opondo seguidamente grupos Cinta Larga entre si. Em parte, são estes eventos que explicam os constantes deslocamentos e reordenamentos de indivíduos, famílias e aldeias.

Transitoriedade espacial por um lado, mobilidade social por outro. Fundada por um homem disposto a ter sua própria casa (*záp*), a aldeia congrega, na maioria dos casos, um grupo de agnatos reunidos em torno do *zápiway* – literalmente, o “dono da casa”. A liderança que este homem exerce decorre, em boa medida, de sua capacidade para tomar iniciativas, como construir uma nova casa, abrir uma roça, promover arranjos matrimoniais e comandar expedições guerreiras. Sendo a escolha residencial francamente patrilocal, os filhos homens, com suas esposas e filhos, ficam morando juntos, mas somente até o falecimento do pai, quando então se separam e cada um constrói sua própria aldeia, mantendo, porém, uma relativa proximidade geográfica.

Este conjunto de aldeias, lideradas por irmãos genealógicos ou classificatórios e ocupando uma região extensa e contínua, vem facultar uma certa territorialidade ao grupo de agnatos. E, desta maneira, pode fornecer um suporte para o modelo indígena das “divisões patrilineares”: ao relatar acontecimentos passados, indicar localizações es-

paciais ou situar indivíduos pouco conhecidos, os Cinta Larga normalmente se expressam nos termos de um sistema de designação que é transmitido patrilinearmente.³

A existência de três divisões principais e suas subdivisões é justificada pelo mito de origem dos primeiros homens, segundo o qual os *Kabân*, *Mân* e *Kabin* nasceram das relações sexuais entre a divindade *Gorá* e os frutos das espécies vegetais epônimas – uma árvore, a castanheira, e um tipo de cipó, respectivamente (cf. Pichuvy, 1988:18-9). Todavia, a partir deste “sistema totêmico”, não são definidos quaisquer grupos corporados (“descent Groups”) ou semelhantes. Como também as divisões patrilineares não operam as alianças matrimoniais – a maior incidência de casamentos interdivisões deve ser creditada, antes, à escolha preferencial, e não a limites exogâmicos proibitivos.

Entre os Cinta Larga a aliança formula-se mediante a regra avuncular, mecanismo primário do sistema matrimonial. O casamento oblíquo, como se sabe, pautado por uma expectativa, contribui para a consolidação de unidades maiores e mais permanentes (Dumont, 1975: 134). No caso Cinta Larga, o avunculato conjuga-se ainda com outras variáveis matrimoniais, todas convergentes: o recurso à neta, os arranjos poligâmicos e poliândricos, a tolerância ao incesto etc. – o que submete a estratégia matrimonial a uma endogamia complexa, porém descontínua e localizada.

O anfitrião e os outros

Os fatos acima mencionados demonstram, neste nível, todos a mesma coisa: dispersão, fragmentação, transitoriedade, isolamento. Quais operações, então, produzem aqui uma totalidade social? Em outras palavras, o problema de fundo concerne ao estatuto de uma tal “sociedade”. No trabalho já citado (Dal Poz, 1991), sustentei que o ritual festivo constitui um momento singular de integração social, uma vez que conjuga diligentemente ordens e atividades diversas e articula in-

divíduos, grupos e categorias. Portanto, na perspectiva maussiana, um legítimo fato social total.

Não há uma denominação genérica para este ritual: os Cinta Larga dizem *íwa* [tomar chicha], *ibará* [dançar] ou, mais raramente, *bébé aka* [matar porco]. Tais referências resumem, de certo modo, o programa ritual: beber chicha, dançar e matar a vítima animal. E, desde logo, exprimem um convite. A construção de uma nova casa (maloca) ou uma expedição guerreira eram os motivos principais que levavam, tradicionalmente, um *zápiway* [dono da casa] a planejar uma festa. Para a guerra, o ritual arregimenta os aliados, organizando o ataque e, em seguida, comemorando os feitos dos guerreiros. Para a casa, representa uma “homenagem” ao *zápiway* de uma outra aldeia, que assume o papel de “convidado de honra”. Num caso, a festa inaugura um espaço social, no outro, ao contrário, marca sua ruptura.

Embora uma mesma estrutura sirva, a rigor, para contextos opostos, o programa ritual apresenta variações que são significativas. Mas, para ser breve, tomarei como modelo as festas que, conferindo reconhecimento social, vão rematar simbolicamente a construção arquitetônica; a este modelo, aduzirei algumas notas sobre os ritos guerreiros.

As festas são acontecimentos da estação seca. Sua preparação demanda um ano, ou pouco menos, e sua execução, em torno de um mês. Para celebrá-la é preciso que o dono da casa, isto é, o anfitrião (*íiway* [dono da chicha], ou *mêiway* [dono do pátio]), tenha plantado uma grande roça de milho, mandioca ou cará – a escolha da matéria-prima para a produção da bebida é feita pelo convidado de honra. E mais, deve capturar um filhote de animal para ser sacrificado, de preferência um queixada. Caitetu, macaco, arara, cutia, quati, mutum, jacamim e outros – modernamente mesmo galinhas e bois – servem igualmente para o papel de vítima. O animal recebe um nome e é criado pela esposa do *íiway* ou por sua filha.

A festa pode ser entendida, desta forma, como um convite para matar esse animal, cujo nome é anunciado aos convidados pelo emis-

sário do anfitrião. Com isso, a casa, a roça e o animal domesticado somam as principais condições materiais necessárias para o ritual. Mas são os convidados sua condição social, são eles que “fazem” a festa. Premissa sociológica do ritual Cinta Larga, a reciprocidade entre anfitrião e convidados vai ordenar relações entre pessoas e aldeias, já que uma festa desdobra-se para além de si mesma: ao aceitar o convite, o convidado compromete-se idealmente a, num próximo ano, promover uma nova festa em sua casa. Nas palavras de Taterezinho:

É outro que dá. Depois outro, outra aldeia vai dar [festa] outro ano. Aquele que deu [este] ano não vai fazer outro ano. Tem que ter outro, outro grupo faz festa. Aí convida ele [assim] como ele também convidou.

Estruturalmente, os convidados assumem a posição do “outro”, termo para uma relação virtual de afinidade. Para uma festa semelhante, os Suruí (Tupi-Mondé) explicitam, com nitidez, as relações em jogo e descrevem os convidados como “não-parentes” ou “cunhados” (Mindlin, 1985:48-9), que são associados ao *metare* (acampamento próximo à aldeia onde os homens trabalham em suas flechas e arcos).⁴ Neste ponto, os Cinta Larga parecem fixar de forma mais “simbólica” tal relação: dizem *mâmarey* (*má*, 3ª pes.), “os outros”, para designar os visitantes; enquanto *pãmarey* (*pa*: 1ª pes. pl. inclusiva), “os nossos”, os membros do próprio grupo.

Desta oposição central deriva a própria seqüência ritual, que, a todo momento e sob diversas formas, dramatiza o encontro de grupos inicialmente tidos como *antagônicos*. São ritualmente “inimigos”, portanto, que vêm à festa a convite do anfitrião. Os convidados chegam na época previamente marcada e entram na aldeia, à noite, encenando um ataque guerreiro. Porém ali são recepcionados com chicha aguada, e não a chicha doce consumida habitualmente, e dançam no centro da casa.

A intervalos de dois ou três dias, repetem-se os bailes noturnos, num crescendo de intensidade e animação. Frente a frente, duas fileiras de

homens dançam, rivalizando-se.⁵ Atrás destas fileiras dançam também algumas mulheres, com as mãos na cintura ou no ombro de seu marido, namorado ou irmão. Um conjunto de flautas-de-palheta (*tokó-tokóáp* ou *wa'áp*) faz o acompanhamento musical para as evoluções coreográficas. De tempos em tempos os músicos silenciam e um cantor improvisa versos, que são repetidos em coro.⁶ Estes cantos, denominados *bérewá*, tematizam o próprio contexto social da festa, sublinhando as relações entre os grupos envolvidos. Nas festas comuns não mencionam brigas ou caçadas, mas afirmam que “está tudo bem”, que “é bom beber chicha”, ou descrevem a viagem até ali, o local onde moram e o crescimento do grupo, ou então relatam visitas e outros eventos pacíficos.

Já nas festas que preparam a guerra, os cantos antecipam a tática dos guerreiros, mas sob a condição de não enunciar o etnônimo dos inimigos ou que vão “atacar gente”.⁷ Os cantores dizem então que vão “matar porco”, vão “matar macaco” ou que saíram para uma “caçada” (cf. Ermel, 1988:141). Ou, então, rememoram os animais “bravos” que já mataram: gavião, onça etc. Outras vezes, o guerreiro fala de si próprio como um animal predador, uma onça, por exemplo. Regra do discurso guerreiro, esta evitação lingüística, que se estende igualmente às festas que comemoram as batalhas e perdura por um longo tempo, situa os inimigos no domínio da animalidade e faz da caça uma metáfora para a guerra. Retornarei a este ponto adiante.

O *script* ritual traça nitidamente contrastes com as práticas cotidianas: individualizadas no dia-a-dia, na festa, porém, as atividades (cozher, fazer chicha, caçar, comer, tocar flauta, cantar etc.) são cumpridas coletivamente, tendo sempre alguém a liderá-las ou coordená-las. Assim, por exemplo, a bebida ocupa nas festas um lugar importante, porém é deslocada do mecanismo de inversão de seu modo de produção, distribuição e consumo. Se na vida diária cada mulher prepara a chicha para seu marido, na festa é o conjunto de mulheres que assume a tarefa. E o anfitrião, que não dança nem canta, deve servi-la pes-

soalmente a cada dançarino – o que destoa da conduta diária, quando os demais homens são simplesmente chamados pelo marido para, juntos, servirem-se na panela. E consumida ritualmente em excesso, a chicha é vomitada propositalmente no meio do salão pelos dançarinos. Enquanto bebida ritual, portanto, a chicha aparece como um anti-alimento, subvertendo a função vital a ela atribuída pelos Cinta Larga (engordar, fortalecer o corpo).

O programa ritual também coloca em destaque as obrigações alimentares do anfitrião. Por ocasião da visita do emissário, os convidados formulam pedidos de comida, chamados *méémã* – em geral carnes de caça ou peixe; e, para atendê-los, o anfitrião organiza caçadas coletivas. Em dias comuns, os Cinta Larga preferem caçar sós ou com apenas um companheiro. Mas este aspecto, que não é o único, aparece ritualmente invertido. A carne cozida será dividida pelo *íiway* em duas partes: a primeira, servida aos convidados, que *avançam* sobre a comida na cesta, comportamento que afronta as boas maneiras; a outra, que é entregue cerimonialmente ao convidado que solicitou a iguaria.

Em relação à comida, as atitudes imoderadas e a voracidade dos convidados são a norma. Se estão com fome, não hesitam em abater galinhas e porcos domésticos ou em tomar os alimentos que desejam, ainda que retribuam com uma ou duas flechas. Certas noites, chegam a promover verdadeiros “assaltos” aos estoques alimentares: *Akoy té ma wirá* [onde está a comida?], repetem eles, enquanto vasculham todos os cantos da maloca, recolhendo e comendo os alimentos que encontram.

No plano interno do próprio ritual, por sua vez, registram-se rupturas curiosas: parte quase obrigatória dos bailes noturnos, rapazes com disfarces grotescos interrompem abruptamente os dançarinos e encenam pequenas comédias (*gôji*), vazadas num humor obsceno ou repugnante. Com efeito, as expressões de oposição, pinçadas no cotidiano ou de cunho estritamente cerimonial, multiplicam-se a cada passo: dono da chicha/bebedores, cozinheiras/caçadores, doador de co-

mida/“devoradores”, mulheres/homens, músicos/cantores, dançarinos/palhaços, e repetem-se em vários outros elementos.

Uma equação ritual básica poderia ser formulada, num certo sentido, estabelecendo-se a equivalência entre os alimentos oferecidos pelo anfitrião (chicha e carne) e os presentes trazidos pelos convidados (flechas e colares). Deste modo, ao atribuir a uns e outros a produção de bens que são destinados ao grupo oposto, o ritual operaria a distinção entre anfitrião e convidados (alimentos *versus* artesanato), ao mesmo tempo em que articularia a reciprocidade entre eles. Nestes termos, é a vítima animal (*gôm, xerimbabo*), especialmente capturada e criada para este fim pelo anfitrião, o objeto por excelência da troca ritual.

Um último baile noturno, o mais concorrido, precede o sacrifício da vítima animal e engendra inúmeras operações simbólicas, particularmente inversões de gênero e outras metamorfoses. Naquele dia são os homens, e não as mulheres, que vão arrancar mandioca ou cará na roça. À noite, outra inversão: as mulheres abrem o salão, dançando em duas fileiras, à semelhança dos dançarinos homens. Algum tempo depois entram os convidados, com muita disposição, e o espaço é novamente ocupado pelos homens, que dançam e bebem abusivamente.

Ao amanhecer, excitados pela bebida e pela vigília, os dançarinos remanescentes ritualizam uma “vingança” contra o anfitrião, revidando assim, dizem os Cinta Larga, tudo o que “sofreram” com danças e bebedeiras ao longo da festa. Num gesto revelador, o anfitrião é simbolicamente animalizado pelos convidados: seguem seu “rastro” e, ao encontrá-lo dormindo, jogam água fria em seu ouvido; obrigam-no então a beber chicha, enquanto simulam, abanando chumaços de palha, acender fogo para assá-lo.

Um dos anfitriões no posto Roosevelt, em seguida, jogou-se ao chão, correndo e resfolegando como um porco; foi cercado pelos convidados, os quais amarraram sua mão e conduziram-no ao reservatório de chicha; por fim, ele arrebitou as amarras de palha e fugiu para sua casa.

Identificado a um bicho domesticado (já que tratado à base de chicha), o anfitrião sofre assim um extremo deslocamento simbólico, convertido em “comida” dos convidados. Em outras palavras, o anfitrião não apenas alimenta os convidados, ele é o próprio alimento ritual – e o gesto insistente de abanar o fogo não deixa dúvidas: estamos cozinhando, “depois nós comemos”! Nexo crítico do esquema ritual Cinta Larga, esta passagem desvenda portanto a lógica canibal que o preside – embora o canibalismo não exclua a noção de reciprocidade; ao contrário.

No contexto da festa Cinta Larga – e também Suruí e Zoró, ambos de língua Tupi-Mondé – o sacrifício ocupa um lugar central; todos os atos rituais conduzem a este clímax e nele encontram seu significado. Boa parte da atenção dos homens, antes e no decorrer da festa, concentra-se na morte da vítima animal. Como disse, já os convites assinalam esta motivação:

Para isso ele [o anfitrião] fez a festa. Para matar o bicho. Para isso que ele convidou todo mundo, para comer, juntar tudo. Para juntar amigo para comer aquele bicho [Taterezinho].

Em torno do sacrifício, então, reúnem-se os convidados – finalidade eminentemente social. Significa contratar uma aliança na qual a vítima faz o papel de intermediário. Não um termo, mas relação: a morte ritual da vítima animal comparece aqui enquanto sacrifício simbólico do próprio anfitrião. Ao *gôm*, animal domesticado pelo grupo do anfitrião, cabe substituí-lo no ato sacrificial. A função vicária do animal, mesmo não explicitada pelos informantes, é logicamente dedutível. Numa frase: um “anfitrião animalizado” pelos convidados vai, em seguida, ofertar um “animal socializado” para ser morto e comido. Com efeito, anfitrião e vítima colocam-se numa relação de identidade: metafórica, já que o primeiro encenou um animal pouco antes; metonímica, pois ambos “pertencem” a um mesmo grupo social.

Na madrugada seguinte ao último baile, os convidados irrompem aos gritos da maloca e dançam e bebem até clarear. De manhã o anfitrião amarra o animal pelos pés, diante da maloca. O detalhe denotaria, outra vez, a associação entre a vítima e o anfitrião, o qual também foi amarrado de modo análogo. O anfitrião, a seguir, conduz os homens pela mão, a começar pelo convidado de honra, e posiciona-os lado a lado, voltados para o animal amarrado (portanto, de costas para a maloca), e afasta-se. Com seus arcos e flechas na mão, os homens dançam, avançando e recuando diante da vítima. Em versos improvisados que serão repetidos pelos demais, o convidado de honra elogia a hospitalidade do anfitrião e anuncia a morte do animal, e, quando termina seu canto, ordena que o matem: *kaben sakirára* [vamos matá-lo!]. Num átimo, todos os arqueiros disparam suas flechas. Ao mesmo tempo, gritam que já mataram muitos bichos, nomeando-os: “Vou matar, como matei aquele veado”, por exemplo.

Desta maneira, no ato mesmo em que sacrificam o *gôm*, os convidados recordam da caça. Numa frase, o sacrifício seria *memória da caça*. Quando referi acima aos cantos dos guerreiros Cinta Larga, disse que caça e guerra estavam dispostos numa relação metafórica, sendo a primeira uma linguagem para a outra; sabemos agora que também o sacrifício toca-se nesta mesma clave.

Neste momento do ritual, os participantes promovem uma verdadeira algazarra. Difícil reproduzir a empáfia do fraseado, os gritos de júbilo, ou descrever o porte altaneiro e os gestos enérgicos da performance ritual. Diria apenas, mesmo sob o risco do paradoxo, que parecem estar num alegre combate. Portanto, memória da caça, mas uma guerra ritual.⁸

Abatida a vítima, os homens dirigem-se ao anfitrião, que, a pouca distância apenas, observa o espetáculo, e comunicam que já mataram o animal: *Amoya, enaeyá sakirá* [meu parente, já matei para você!]. O clima de excitação, formalismo e tensão que antecede o sacrifício dissolve-se. Os convidados agora presenteiam com flechas o anfitrião.

O animal morto é disposto sobre folhas ou palhas no mesmo local onde estava amarrado e, um a um, começando pelo convidado de honra, os participantes do sacrifício jogam suas flechas, mirando na vítima ou em coisas próximas. Estas não são as flechas que foram usadas para matar a vítima, são outras, bem acabadas e adornadas, e são atiradas com algum comentário jocoso ou depreciativo formulado pelo próprio arqueiro. O anfitrião então aproxima-se para ouvir e, depois, recolher a flecha para si.

Sobre o corpo do animal, desta maneira, as flechas são dadas e recebidas, o que faz dele o penhor da aliança. Mas ao mesmo tempo em que suscita a troca, a vítima sacrificial é também trocada: findo o ato de presentear, o anfitrião retira-se para casa levando os maços de flecha, e o convidado de honra comanda o esquartejamento do animal. Disseram-me que há, a seguir, uma dança ao redor da maloca, na qual os homens elevam os despojos acima da cabeça. A carne – às vezes crua, outras cozida – é depois repartida entre todos os participantes, que avançam para receber seu pedaço – exceto o anfitrião e sua família. O sentido deste impedimento não poderia ser mais evidente, uma vez que a vítima simboliza o próprio anfitrião, e sua carne é a contrapartida das flechas que recebeu. Findo o repasto, os convidados retiraram-se apressadamente rumo às suas aldeias; ou o anfitrião à noite oferece chicha doce, e eles partem na manhã seguinte.

Nas festas que comemoravam a vitória guerreira, os Cinta Larga costumavam banquetear-se com a carne do inimigo morto, do qual traziam as pernas, os braços e a pele da barriga moqueados. A carne do inimigo era, à maneira culinária, tratada como a carne de caça: “gostosa”, “macia” e “gorda” foram os adjetivos que ouvi para qualificá-la. No entanto, seu consumo estava cercado de vários cuidados. Os pedaços moqueados eram cozidos e servidos por quem cozinhou, e não pelo matador. A refeição acontecia obrigatoriamente no final da tarde, e dela somente participavam aqueles adultos que não tivessem filhos pequenos. E mais, ponto fundamental do canibalismo Cinta Lar-

ga, os comensais estavam associados à animalidade: antes de comer, eles sentavam-se em cima de paus e arremedavam urubus, animais tipicamente “comedores do podre”. Tais cuidados rituais, realizados para evitar que sucedessem doenças ou outras desgraças, inscrevem o inimigo e os canibais numa ordem necessariamente simbólica, porque, como salientou um informante, “não é bicho, é gente mesmo!”.

Penso que, num certo sentido, esta vítima humana remete indubitavelmente a uma outra vítima, o *gôm* destinado ao sacrifício ritual. É verdade que homem e animal entram diferentemente na festa: o primeiro, inimigo morto; o segundo, xerimbabo a ser morto. Mas isto apenas denota o sacrifício, no interior da festa, enquanto guerra ritual, como afirmei acima. Importa que, para um e para outro, as festas eram organizadas com o objetivo precípua de comê-los!

Enfim, inimigos e animais participam de vários momentos da festa. Não só o rito de animalizar o anfitrião, imposto a ele pelos convidados a pretexto de “vingança” (portanto, guerra), ou a função “urubu” dos comensais no banquete canibal, mas principalmente os cantos guerreiros, que, omitindo o etnônimo dos inimigos e atribuindo-lhes nomes de espécies animais, equacionam simbolicamente a caça e a guerra. Posta em questão pelo ritual, cabe interrogar portanto esta relação íntima entre animais e inimigos, entre caça e guerra, a rigor uma relação entre *comestibilidade e hostilidade*.

Uma gênese animal

Ora, os Cinta Larga contam um mito em que não só a guerra converteu-se em caça, mas no qual os homens são transformados em porcos. Não por acaso, decerto, a seqüência mitológica dispõe-se simetricamente ao ritual. Não havendo na mitologia Cinta Larga uma narrativa que justifique abertamente a festa, este mito em particular, ao focar uma mesma temática, talvez traduza melhor as categorias que o ritual atualiza (cf. Hugh-Jones, 1979:254-5). Como se sabe, mitos e ritos são

objetos comparáveis, não mecanicamente, é claro, porém reduzidos a seus elementos estruturais (Lévi-Strauss, 1975[1956]).

O mito em pauta é uma variante da “origem dos porcos selvagens”, motivo bastante difundido nas mitologias sul-americanas. Embora tenha recolhido uma boa versão do mesmo, tomarei como texto básico o publicado por Pichuvy Cinta Larga (1988:44-5), aqui resumido:

Quando foram fazer a “primeira guerra” os índios encontraram porcos-do-mato (queixada) e mataram todos. Um dos homens não matou nenhum. Ele estava triste, com ciúme da mulher, e por isso não lhe deram carne. Enquanto os outros assavam a carne no acampamento, ele foi andar no mato, caçar cutia. Encontrou o “dono de porco” [classificado como *Pawó*], que perguntou-lhe se comeu porco. Negou, dizendo que estava triste porque seu pessoal não lhe deu nenhum pedaço de carne. O dono dos porcos examinou seus dentes, encontrando apenas pêlos de cutia, e prometeu arrumar caça para ele. Deu-lhe então nambu para matar, dizendo:

– Agora teu pessoal vai virar porco lugar meu porco. Você não. Você não comeu nada. Você não vai virar porco. Você comeu cutia, não tem problema.

E perguntou:

– Qual a mulher do seu pessoal que você ficou com ciúme?

– Minha mulher – falou.

– Eu vou marcar branco, cabelo branco no rosto da sua mulher – disse o dono dos porcos.

O homem voltou para o acampamento, onde cozinhou o nambu. E convidou seu irmão para comer, mas este recusou:

– Nambu não é para homem. Nambu é para mulher comer.

Ele então contou sobre o encontro com o dono dos porcos, mas o irmão não acreditou.

Enquanto dormiam, o dono dos porcos foi ao acampamento e colocou nas pessoas coco de babaçu como dente. E falou para o homem que não tinha comido porco:

– Eu já coloquei dente no seu pessoal. Agora você pode ir embora para casa. Quando porco chegar, você sobe em cima da travessa da maloca. Quando estiver no mato e ouvir barulho de porco, corta cipó e fica lá em cima. Não é para comer você. Você não pode correr, ele vai comer você.

Quando passaram os porcos, ele reconheceu a marca branca no rosto e matou a “mulher dele que tinha virado porco”. Em agosto ou setembro, os porcos vinham na sua roça, para comer macaxeira.

– Assim que índio queria fazer sua primeira guerra. Depois que foi virar porco!... Aí não deu pra fazer guerra.

Como se vê, para os Cinta Larga não se trataria propriamente da “origem” dos porcos, senão de sua recriação. Pois os homens, segundo Pichuvy, teriam matado *todos* os porcos, e a ação do dono dos porcos, transformando-os nestes animais, tem o fim de preencher este vazio: “Agora teu pessoal vai virar porco lugar meu porco”. Pichuvy situa os eventos no tempo mítico de uma “primeira guerra”, enquanto na versão que recolhi os Cinta Larga estariam procurando os “civilizados” – numa e noutra, portanto, trata-se de um conflito com estrangeiros. E, como já notei para o ritual, aqui também guerra e caça permutam-se: a guerra virou caça para, se assim posso dizer, acabar em canibalismo. *Bébéti* (*bébé*, porco; *-ti*, sufixo que conota seres mitológicos), como na versão em anexo, é a designação para o dono dos porcos; sua classificação como *Pawó*, categoria dos sobrenaturais malévolos, no texto publicado, contudo, parece coerente com a função “dono do mato” atribuída a estes por *Gorá*, a divindade principal do panteão Cinta Larga (cf. Pichuvy, op. cit.:41).

Na versão anexa estão ausentes o tema do ciúme e a mulher marcada de branco no rosto. Ao invés, nesta, surpreendentemente, enfatiza-se o laço consagüíneo entre os caçadores: “Só *meus irmãos* que comeram muito porco, esses mataram muito, muito mesmo”, respondeu o caçador infeliz a *Bébéti*. Mas, para este “irmão de verdade”, nenhum pedaço de carne foi dado. De fato, em ambas as versões não se adequam as atitudes dos personagens à relação de gramalidade tal qual vivenciada pelos Cinta Larga. Assim, o irmão não deu ou aceitou carne, desacreditou e, inclusive, ridicularizou o outro (“Nambu é para mulher comer”).

Lévi-straussianamente, o exercício de segmentar o mito em unidades menores faz surgir simetrias surpreendentes entre a seqüência ritual (R) e a narrativa mítica (M), aqui enumeradas:

R - Os convidados vão à festa e simulam um ataque guerreiro.

M - Os homens vão à guerra, mas ficam caçando.

R - O anfitrião cria um animal (porco, de preferência).

M - Os homens matam porcos, mas um deles (com ciúmes) não mata.

R - O anfitrião distribui chicha (antialimento) aos convidados, mas não bebe.

M - Os homens comem carne, mas a negam ao irmão (que não matou porco).

R - O anfitrião ordena caçadas coletivas, para alimentar os convidados.

M - O caçador infeliz vai caçar cutia sozinho, para se alimentar.

R - Os convidados exigem comida, reclamando que passam fome.

M - O dono dos porcos reclama que os homens comeram demais.

R - Os convidados saqueiam a comida do anfitrião.

M - O dono dos porcos examina a flecha e os dentes do caçador infeliz e só encontra pêlos de cutia.

R - Os convidados avançam na cesta de carne dos "pedidos" (dádiva do anfitrião).

M - O irmão recusa nambu cozido pelo caçador infeliz (dádiva do dono dos porcos).

R - Os convidados jogam água no ouvido do "dono da chicha" (anfitrião).

M - O dono dos porcos coloca coco de babaçu (ou pedras) na boca dos homens (dentes).

R - O anfitrião é transformado em "animal" (que não vai comer), pelos convidados, que se vingam.

M - Os homens são transformados em porcos (exceto quem não comeu) pelo dono dos porcos, que se "vinga".

R - Um animal a ser morto substitui o anfitrião.

M - Os homens ocupam o lugar dos porcos mortos.

R - Os convidados matam no terreiro o animal substituto do anfitrião (sacrifício).

M - O caçador infeliz mata na roça os irmãos (e sua mulher), transformados em porcos (caça).

R - Os convidados presenteiam o anfitrião com flechas.

M - O dono dos porcos ensina ao caçador técnicas de caça.

A partir dessas evidências, consolida-se a hipótese de uma estrutura comum a governar o mito e a festa. Examinados um ao lado do outro, percebe-se que caminham em direções contrárias. O primeiro, partindo de um antagonismo inicial entre convidados e anfitrião, ao final resolve-se como uma relação de troca mediada pela vítima sacrificial: flechas ornamentadas para o anfitrião, e repartem entre si a carne da vítima. Já o mito, denunciando justamente a falta de reciprocidade, descreve o processo de cisão de uma unidade de germanos, no qual os oponentes passam a interagir como caça e caçador. Esta inversão cultural, rigorosamente, mobiliza cada uma das assertivas acima elencadas. Por conseguinte, se a série mítica expõe o estatuto da animalidade (homens mesquinhos são transformados em porcos), a seqüência ritual conduz à ordem social (anfitrião animalizado é “domesticado”). A primeira instituiria, por assim dizer, o reino animal; a outra, a sociedade.

Da parte do mito, a animalização resulta de um abuso alimentar, pois os caçadores comem excessivamente e não repartem – sequer com o irmão que nada caçou. E no rito, é antes a carência que desencadeia um processo análogo: insaciáveis, os convidados estão sempre atrás de comida (pedem, tomam, vasculham tudo). Mas é apenas no mito que as operações lógicas se esclarecem, no sentido de precisar as determinações do regime alimentar: por um lado as relações de hostilidade (guerra, caça, canibalismo), por outro, o parentesco (consanguinidade, afinidade).

Afins, inimigos

Em sua análise de mitos similares, uma das passagens estratégicas em *Le cru et le cuit*, Lévi-Strauss (1964: 96) chama a atenção para as relações de parentesco, dizendo tratar-se do conflito entre aliados. Assim, a transformação em porcos resultaria da recusa dos tomadores de mulheres em cumprir as prestações alimentícias. Ao invés de colaborar com seus cunhados (em troca das esposas recebidas), entregam-se a atividades sexuais desordenadas, como diz o mito Mundurucu. Segundo Lévi-Strauss (op. cit.:102), estão a “tomar segundo a natureza, em lugar de dar segundo a cultura”.

Se é assim, a solução não parece, à primeira vista, ajustar-se plenamente ao mito Cinta Larga, pois aqui a “linha de ruptura” cortaria a relação fraterna, antes que a afim. Ou seja, a versão Cinta Larga desloca para o campo da consangüinidade as exigências de reciprocidade. Certamente, deve-se considerar a possibilidade analítica que a versão de Pichuvy oferece, ao ressaltar que o caçador infeliz sentia ciúmes de sua mulher. Qual outra razão para este zelo, senão uma mulher infiel? Pivô da má sorte do caçador, ela recebeu a marca branca no rosto quando virou porco, sendo reconhecida e morta pelo marido. Assinalar a infidelidade ou, melhor dizendo, a dispersão sexual significaria denunciar fissuras nas relações de aliança. Não obstante, são os pontos que, visivelmente, provocam os maiores dissabores. Um outro mito contado pelos Cinta Larga, tratando do mesmo problema, vem apoiar este ponto de vista.

Um homem namorava a mulher de seu primo (paralelo = irmão classificatório), mas sentia ciúmes e, por isso, convidou-o para tirar filhotes de gavião. Lá, soltou as árvores que serviam de escada e deixou o primo preso no alto da castanheira. Ele foi acolhido pela gavião-mãe, a qual lhe ofereceu a filha para casar. O gavião-pai defecou sobre ele, transformando-o em gavião, e ensinou-o a voar. O homem-gavião, então, com a ajuda de seu pai, foi vingar-se daquele que o traiu. Agarrou seu primo quando este saía da maloca e foi comê-lo no ninho dos

gaviões. Depois, atirou a cabeça do primo no terreiro da maloca (durante uma festa). A cabeça virou o nambu-preto, que canta à meia-noite (Pichuvy, op. cit.:88-90).

A infidelidade e o ciúme, temas que o mito de origem dos porcos apenas anuncia, colocam aqui a mulher, diretamente, no centro de uma disputa entre consangüíneos. Como explicar então este insólito deslocamento de sentido na mitologia Cinta Larga, que obscurece as trocas matrimoniais e problematiza as relações agnáticas, quando comparada às versões ortogonais analisadas por Lévi-Strauss? Examinando a etnografia, algumas respostas podem ser sugeridas.

Primeiro, como disse acima, as aldeias Cinta Larga usualmente organizam-se com base nas relações pai-filho (filiação) e irmão-irmão (germanidade), características da patrilocalidade. Segundo, o conceito de patrilinearidade cumpre uma importante função classificatória, identificando unidades sociais por meio das quais a sociedade é percebida (divisões *Kabân*, *Mân* e *Kabin*). Terceiro, todas as relações locais são permeadas seja por uma ideologia, seja por uma terminologia de parentesco consangüinizante. Por último, o viés oblíquo que a preferência avuncular produz e a larga tolerância ao incesto endogamizam fortemente a estratégia matrimonial. Todos estes fatores, complementados uns pelos outros, operam de maneira ostensiva para valorizar as relações agnáticas como definidoras do social e obliteram deste modo a função da troca de mulheres. Nestes termos, ao que parece, os mitos estariam tão-somente reverberando uma sociologia de índole consangüínea – e, ao mesmo tempo, problematizando-a.

Uma tal ênfase em desmarcar a afinidade neste nível próximo leva, por imperático lógico, a supô-la num âmbito global enquanto modelo de relação, assimetria crucial da qual a própria reciprocidade seria subsidiária. Em outras palavras, a consangüinidade, entendida como relação entre “mesmos”, constituir-se-ia num caso particular de uma relação mais geral. Enfim, trata-se de pensar a “afinidade” enquanto

estrutura, conforme sugere Viveiros de Castro (no prelo). Esta hipótese, construída para responder ao atual horizonte etnológico, presta-se a explicar o estatuto precário da consangüinidade na sociedade Cinta Larga, que mesmo em seu reduto estaria determinada pela necessidade da troca recíproca e intensa. Pois é esta a moral do mito: mesmo entre irmãos, a generosidade é obrigatória...

A noção de afinidade pressupõe, como se sabe, diferença, um diferencial, uma determinação do exterior. Fundamentalmente assimétrica, obriga à reciprocidade, à reiteração infinita das trocas (alimentos, presentes, serviços, mensagens, mulheres), sob o risco sempre insanável de cumprir seu desígnio "canibal" (Lévi-Strauss, 1986 [1984]).

O tema da animalização, por sua vez, como uma conseqüência da não-reciprocidade ou de sua impossibilidade (por escassez, eventualmente), é recorrente na mitologia Cinta Larga. Contam, por exemplo, que nos primórdios não havia ainda animais ("naquele tempo não tinha carne"), apenas pequenos macacos. Mas uma criança manifestou o desejo de "comer carne", e a divindade *Gorá* fez então dos homens os primeiros animais:

Aí Gorá pegou gente, os índios mesmo pegou gente, juntou povo assim: "Ah, vou tirar esse aqui, tirar esse...". Aí fez anta, onça, porco, jacu, mutum, jacamim, capivara, aí fez bicho. Fez peixe, capivara, jacaré, pato, socó, garça.

A caça é a atividade cotidiana que, dentre todas as outras, declaradamente mais interessa aos Cinta Larga: a ela os homens se dedicam assiduamente e é um de seus assuntos preferidos. Por sua vez, no pensamento mítico, como se viu, os animais foram criados para abastecer de carne os humanos. Distingue-os a princípio, portanto, uma relação alimentar, a comestibilidade. De homens desprovidos de alimentos fizeram-se animais para alimentá-los. Contudo, esta "dádiva" alimentar, ao tomar os animais ("homens transformados", segundo os mitos) como comida, parece postular um crédito imediato a favor dos demais homens, na forma de uma obrigação em repartir a carne dos

animais caçados: no mito, uma “dívida” ontológica (pois os irmãos *deveriam* partilhar a carne com aquele que não matou nenhum porco); no cotidiano, uma etiqueta que suscita a distribuição entre todos os homens presentes na aldeia. Menos que um gesto de solicitude, parece sempre derivar de um saldo a pagar ou a cobrar, que nunca é quitado. Repartir ou ser devorado, parece ser o enigma aqui enunciado pelo pensamento mítico.

Com efeito, a recusa em dar mobiliza as forças da animalização, ou melhor, da predação. No mito de *Mépoxi* (um “outro de *Gorá*”, seu avatar), narrado com maiores pormenores por Pichuvy (op. cit.:25-6), este aborreceu-se sucessivamente: um caçador não generoso (que não lhe deu carne, mas apenas o fígado da anta), um genro mesquinho (que lhe deu pena preta de mutum em vez da pena branca do gavião) e uma filha não hospitaleira (que apontou a rede velha para ele deitar). Fez então chover em profusão, até inundar tudo, transformando os homens em peixes: “Eu vou comer peixe!”, vaticinou irado. Na versão sucinta que recolhi, *Mépoxi*, o “dono do rio”, jogando pedras nos homens, vira-os em animais aquáticos. Mas se dos homens ingratos *Mépoxi* criou a fauna aquática, abriu uma exceção significativa: salvou sua filha solteira do dilúvio, justamente aquela que gentilmente presenteou-o com penas brancas de gavião para fazer flechas.

Sem me alongar, fica agora claro que o processo de animalização, pensado como relação, exprime um diferencial análogo à afinidade, ou antes à hostilidade, opera uma metamorfose animalizante, que reduz os adversários a presas alimentares. E desta maneira, portanto, pode-se dizer que a relação com o Outro está regulada, no pensamento Cinta Larga, por um crédito essencialmente canibal. Circunscrita ao nível local, a troca recíproca corresponderia a um limite inferior da predação, enquanto, para além desta, toda relação é imediatamente de comestibilidade.

Porém, se para os Cinta Larga a relação de predação articula os diferentes domínios (homens, animais, inimigos), ela surge sempre deslocada simbolicamente, desfocando a ação humana. Pois tudo acon-

tece como se a violência estivesse *fora* da sociedade ou, mais especificamente, no domínio da animalidade. E os animais seriam, neste sentido, os mediadores simbólicos de toda predação.

Na caça, a estratégia é a de similitude do caçador Cinta Larga, que se identifica metonimicamente à sua presa. Para isso, concorrem elementos de diversas ordens, a saber: técnicos, como imitar a “fala” do animal; mágicos, com o uso de remédios vegetais (simpaticamente relacionados a um animal); psíquicos, mediante transferências oníricas (o caçador sonha que é a caça); de conduta, por meio de restrições alimentares (não come certas partes do animal); e mesmo sexuais, a se considerar eventuais relações bestiais com os animais abatidos. Metamorfose do homem em animal, como bem disse Priscilla Ermel (1988: 140), dissolução do sujeito no objeto, a caça enquanto relação de predação realiza um movimento extremo de exterioridade – recurso paradoxal, na medida em que esta é uma atividade cotidiana, necessária à reprodução da sociedade.

Também na guerra, não só os inimigos são assimilados aos animais (evitando falar etnônimos; nos cantos e nas falas os Cinta Larga aludem a eles como animais a caçar), mas também os próprios guerreiros se pensam como onças ou harpias, posicionando-se desta maneira no terreno da animalidade.

Por fim, tanto o ritual festivo quanto o banquete canibal implicam em animalização – dos comensais neste, do anfitrião naquele. Para o repasto antropofágico, os comedores de carne humana ritualmente associavam-se à animalidade, imitando urubus (comedores do podre). Na festa, o anfitrião animalizado é propriamente a “comida dos convidados”, embora substituído no sacrifício por uma vítima animal.

Ritual e sociedade

Caçadores e guerreiros utilizam-se, portanto, de um ardil: a passagem simbólica para o outro lado – para o reino animal –, inscrevendo aí a

predação, a violência. Estas seriam, então, tipicamente caracterizadas como *relações entre animais*. Em termos claros, o esforço simbólico tenta mascarar a hostilidade, remetendo-a à animalidade. Este afastamento permite definir ideologicamente (e ritualmente) a troca recíproca enquanto “condição” da vida social. Numa fórmula algébrica:

troca : sociedade :: predação : animalidade

A máquina ritual está toda aqui: por meio de movimentos repetidos à exaustão, sob formas variadas, a festa buscaria compulsivamente congraçar dois grupos opostos, numa tentativa de unir o que está separado, apaziguar o que é hostil. Neste sentido trabalham as trocas complementares, em particular a reciprocidade entre alimentos e objetos artesanais. E aqui devo concordar com Mauss (1974:129): “porque o doador *se dá* ao dar, e, se ele *se dá*, é porque ele *se deve* – ele e seu bem – aos outros” (grifos no original). Há sempre algo de si no que se dá (e por isso os Cinta Larga destroem, ao lado dos pertences do morto, também os presentes que ele havia dado). E assim, de alguma maneira, trocando os grupos trocam a si, em aliança.

Um último ponto a observar diz respeito à posição dos inimigos, ou antes, dos estrangeiros, visto que o esquema ritual se desenvolve sob uma lógica canibalística que opõe os convidados ao anfitrião e seu grupo. O mecanismo canibal, que faz do ato antropofágico o traço diacrítico da guerra contra os não-Cinta Larga, força a pensar num modelo concêntrico, organizado pela relação de predação – um modelo analítico semelhante foi proposto por Viveiros de Castro (no prelo). À distância maior estão os inimigos. Hostilidade maximizada, são percebidos como exteriores ao sistema, e assim determinados pelo canibalismo: “fora come”, declaram então os Cinta Larga. A animalidade, como vimos, é seu paradigma; os animais, mediadores simbólicos da relação. Na parte central do círculo, raio mínimo, domina a

ideologia consangüinizante, endogâmica, incorporadora, testemunhada pelas trocas recíprocas. Na zona média, entre uma e outra, situam-se os “potencialmente afins”, aqueles que podem eventualmente estar incluídos na rede de trocas (e por isso fora do circuito canibal: apenas “mata e joga fora”, é o modo de os homicidas procederem).

Evidentemente as posições não são fixas, porém permutáveis, contextuais. Porque os “civilizados” tornaram-se, de alguma maneira, “parceiros comerciais” (de início, fornecedores de ferramentas), os ritos antropofágicos tiveram de cessar. Nada mais lógico, pois não eram mais inimigos para comer; se posso dizer, são agora “inimigos para trocar”. E nesta condição vão suscitar outros ritos, os mesmos que articulam grupos locais Cinta Larga: danças, presentes, visitas, casamentos...

As atitudes rituais, enquanto esforço de síntese ou mecanismo de integração de contrários, vão prestar-se justamente aos primeiros contatos dos grupos Cinta Larga com os *Zarey* (como são chamados os “civilizados” ou “brancos”) em quase todas as ocasiões. Se o mito discutido acima indica o caminho da animalização, por ausência de reciprocidade, aqui a direção será invertida. Descrevi em outro lugar (Dal Poz, 1991) as diversas tentativas de “participação” desses inimigos e destaquei os aspectos rituais desses eventos: desarmados, brincalhões, trocando cocares e colares por comida e ferramentas, beliscando garimpeiros para fazê-los dançar ou mesmo dando mulheres aos ex-inimigos. Não são estes os gestos da festa?

Entre mito e rito, simetrias e inversões levam de um a outro. Seu estudo em conjunto permitiu balizar algumas categorias que o ritual opera, mas que são melhor discriminadas no pensamento mítico. E a forma ritual, mais que uma expressão ou apenas dramatização dos principais temas dessa sociedade, pode ser vista como um mecanismo de sua totalização, configurando a possibilidade de sua existência social e asseverando seus significados culturais. Dialeticamente, contra a predação!

Notas

- 1 Os dados sobre os Cinta Larga provêm de inúmeros períodos de campo, distribuídos entre os anos de 1980 e 1988. De início, como participante de um projeto indigenista da OPAN na área Aripuanã (Aripuanã - MT) e, depois, para fins de pesquisa acadêmica. Realizei também levantamentos bibliográficos e documentais exaustivos. Este artigo é, com muitas correções e acréscimos, o tópico I do capítulo V da dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de Antropologia/USP. Agradeço efusivamente os comentários, críticas e sugestões da banca examinadora – formada por prof. dr^a. Manuela Carneiro da Cunha (orientadora), prof. dr. José Guilherme Magnani e prof. dr. Eduardo Viveiros de Castro –, que aproveitei no que foi possível. Agradeço ainda aos colegas que participaram do grupo de trabalho “Pesquisas em andamento em etnologia brasileira”, coordenado por Marco Antonio Gonçalves e Márnio Teixeira Pinto, na XVIII Reunião da ABA (abril/92), em Belo Horizonte-MG, no qual uma versão mais sintética foi discutida.
- 2 Antes da aquisição de cachorros, galinhas, porcos e bois, os animais domésticos eram, na verdade, animais domesticados: queixadas, caitetus, macacos, araras, harpias, quatis, jabutis etc. Capturados pelos caçadores e postos sob os cuidados das mulheres, eram destinados, particularmente os queixadas, caitetus e jabutis, ao sacrifício ritual. A harpia é uma exceção, pois seu aprisionamento garantia o suprimento regular de penas para flechas. Se a domesticação, de certa maneira, promovia uma identificação do xerimbabo com o grupo social, sua morte ritual nas festas e funerais, porém, reintroduz distinções e, através desta operação, produz novos significados simbólicos. Assim, nos funerais, é como se, para efetivar a morte do membro do grupo social, fosse necessário duplicá-la, e matando os animais vivos matariam simbolicamente o morto, isto é, aniquilariam a “memória” do morto associada aos animais domésticos) (cf. Dal Poz, 1991:300-5).
- 3 C. Junqueira (1981:56-7) adverte que a classificação das designações patrilineares como “clãs” poderia ser um equívoco, e prefere tratá-las como subgrupos — o que é, talvez, um outro equívoco. Ainda que haja definições mais permissivas para o termo “clã” (cf. Fox, 1986:107), procurei evitar o uso deste conceito que, de um modo ou outro, sempre esteve associado a grupos exogâmicos ou com algum tipo de vida corporada — e os dados Cinta Larga oferecem várias dúvidas de que este seja o caso.

- 4 B. Mindlin (1985:46-9) afirma que, para participar da festa, “um homem deve ter um cunhado” na “metade” oposta (*metare*, “os do mato”; *íwai*, “os da comida”). Ou seja, a festa seria função da troca de mulheres. A regra proposta e a sociologia de metades e linhagens na qual a autora se apóia, contudo, parecem pouco verossímeis. Na verdade, as equações da festa Suruí muito se aproximam do ritual Cinta Larga. Comparando-os, creio que se possa chegar a uma interpretação dos rituais que dividem a aldeia Suruí, sem a necessidade de postular uma organização dualista, teoria linhageira ou regras de afinidade para sua realização. Há que pensar, tão-somente, no estatuto simbólico da troca ritual (alimento/artesanato) que, este sim, se veicula através de categorias apropriadas de domínios diversos (afins, inimigos, animais). Não um “resultado” da aliança matrimonial, como parece averiguar Mindlin, mas, ao contrário, o ritual dramatizaria o próprio princípio da troca nesta sociedade, numa generalização que toma a noção de afinidade enquanto esquema lógico.
- 5 Em algumas festas observei que uma das fileiras era formada exclusivamente pelos convidados, enquanto a outra por moradores e outros convidados.
- 6 Priscilla Ermel (1988) estudou a musicologia Cinta Larga, na área Roosevelt, descrevendo as formas e instrumentos musicais e analisando os significados e contextos dos cantos e a música das flautas. A importância desse estudo corresponde, com efeito, à dimensão que a expressão musical ocupa nessa sociedade, enquanto linguagem das partições da sociedade (indivíduos, gêneros, idades, grupos).
- 7 Os Gavião e Zoró, quando caminham para a guerra, temem ser traídos pelos próprios joelhos, e por isso evitam falar o nome do inimigo: seu joelho poderia denunciá-lo ao joelho do outro (Márcio Silva, 1987: *infs. pessoais*). Tenho que, de maneira análoga, os Suruí se impõem silêncio acerca dos inimigos, alegando que se “falar alto” eles escutariam (Catarino Sebirop: entrevista a Inês Hargreaves, 1986).
- 8 Neste aspecto, os Suruí afirmam, sem rodeios, o significado simbólico do comportamento ritual: xingam e brigam com a vítima animal, “como se fosse inimigo” (Henrique Suruí, *infs. pessoais*).

Bibliografia

ANDRADE, Lucia M. M. de.

1984/1985 "Xamanismo e cosmologia Assurini". *Revista de Antropologia*, vols. 27/28:115-25.

DAL POZ, João.

1991 *No país dos Cinta Larga: uma etnografia do ritual*. Dissertação de mestrado, Depto. de Antropologia, FFLCH/USP. São Paulo.

DUMONT, Louis.

1975 *Introducción a dos teorías de la antropologia social*. Barcelona, Ed. Anagrama.

ERMEL, Priscilla B.

1988 *O sentido mítico do som: ressonâncias estéticas da música tribal dos índios Cinta Larga*. Dissertação de mestrado, PUC-SP. São Paulo.

FOX, Robin.

1986 *Parentesco e casamento: uma perspectiva antropológica*. Lisboa, Vega.

GALLOIS, Dominique.

1984/1985 "O pajé waiãpi e seus espelhos". *Revista de Antropologia*, vols. 27/28:179-95.

HUGH-JONES, Stephen.

1979 *The palm and the pleiades: initiation and cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge, Cambridge University Press.

JUNQUEIRA, Carmem.

- 1981 Os Cinta Larga de Serra Morena (Relatório de pesquisa, Fapesp). São Paulo, datilogr., 76 pp.

KAPLAN, Joanna Overing.

- 1977 "Orientation for paper topics" "Comments". Simpósio "Social time and social space in lowland South American societies". *Actes du XLII Congrès International des Americanistes* (Paris, 1976), 2: 9-10, 387-94.

LÉVI-STRAUSS, Claude.

- 1964 *Le cru et le cuit* (Mythologiques 1). Paris, Plon.
1975 "Estrutura e dialética". In: *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, [1956], pp. 267-76.
1982 *As estruturas elementares do parentesco*. 2ª edição. Petrópolis, Vozes (Antropologia, 9), [1949].
1986 "Canibalismo e disfarce ritual". In: *Minhas palavras*. São Paulo, Brasiliense, [1984], pp. 140-8.

MAUSS, Marcel.

- 1974 "Ensaio sobre a dádiva". In: *Sociologia e Antropologia*, II. São Paulo, Edusp, pp. 37-184.

MINDLIN, Betty.

- 1985 *Nós Paiter: Os Suruí de Rondônia*. Petrópolis, Vozes.

MÜLLER, Regina Polo.

- 1990 *Os Asurini do Xingu*. Campinas, Unicamp.

NIMUENDAJU, Curt.

- 1978 *Los mitos de creación y de destrucción del mundo como fundamentos de la religion de los Apapokuva-Guarani*. Lima: CAAAP (Serie Antropológica I), [1914].

PICHUVY, Cinta Larga.

1988 *Mantere ma kwé tinhim: Histórias de maloca antigamente*. Belo Horizonte, Segrac/Cimi.

SEEGER, A. et alii.

1979 "A construção da pessoa nas sociedades indígenas". *Boletim do Museu Nacional*, n. s., 32:2-19.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo.

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

s.d. "Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico". In V. de CASTRO e C. da CUNHA (orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo, Núcleo de História Indígena e do Indigenismo - USP, pp. 149:210.

ABSTRACT: This paper discusses the Tupi-Mondé Cinta Larga cosmological axis which is centered on human-animal relationships contrasting it with other Tupian cosmological conceptions which are usually focused on human-spirit relations. In this particular society, social ties are thought of through a code based on animal qualities which can be best understood when ritual ceremonies ensuring group cohesion are observed.

KEY-WORDS: Nature and Culture, Tupian cosmology, myth and ritual, kinship, Cinta Larga, Tupi-Mondé, Southwestern Brazilian Amazonia.

Recebido para publicação em julho de 1992.

A Política Indigenista Governamental e os Waimiri-Atroari: Administrações Indigenistas, Mineração de Estanho e a Construção da “Autodeterminação Indígena” Dirigida *

Stephen G. Baines
Universidade de Brasília

RESUMO: O autor mostra, no caso particular dos Waimiri-Atroari, como a idéia de autodeterminação indígena tem sido utilizada, de modo retórico, pela política indigenista oficial como instrumento de dominação, onde o afastamento de pesquisadores é apenas parte de uma estratégia mais ampla. Esta “autodeterminação dirigida” revela a maneira pela qual a política indigenista governamental, com relação aos Waimiri-Atroari, subordina-se aos interesses empresariais privados e estatais, principalmente no caso do Projeto Calha Norte. Desde 1980, esta política indigenista manipulatória ocorre dentro dos interesses da Paranapanema e da Eletronorte.

PALAVRAS-CHAVE: autodeterminação indígena, política indigenista, expulsão de pesquisadores, Waimiri-Atroari, Karib, Roraima.

Introdução

Os Waimiri-Atroari, população indígena da família lingüística Caribe, habitam uma parte do norte do Estado do Amazonas e sul de Roraima, nas bacias dos rios Alalaú, Camanaú, Curiuaú e do igarapé Santo Antônio do Abonari. Até o início deste século o território ocupado por esta população indígena era muito mais extenso, incluindo também os vales dos rios Jauaperi e Uatumã. Após uma longa história de invasões violentas,¹ estreitamente relacionadas às flutuações dos preços de produtos florestais no mercado internacional, como castanha-do-pará, batata, peles de ariranha e jacaré, e madeiras de lei, os Waimiri-Atroari foram encurralados no território em que se encontravam na década de 70.

Estimativas da população Waimiri-Atroari no passado são muito contraditórias. Hübner e Koch-Grünberg (1907:232) mencionam que havia “6 mil índios no rio Jauaperi, segundo os brasileiros”. Entretanto, a população regional à qual eles se referem estava em guerra com os indígenas nessa época e havia acabado de incentivar o governo local a realizar uma expedição punitiva contra os indígenas (ibid.:229), tendo interesse em representar uma estimativa elevada da população indígena. Segundo o Censo Indígena de agosto de 1959, do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), havia 957 Waimiri-Atroari em contato com os Postos Indígenas de Camanaú e Alalaú, porém, não há estimativa da população indígena que não estava em contato com estes postos. Em 1973, o sertanista da Funai Gilberto Pinto Figueiredo Costa admitiu que “a Frente de Atração não possui dados reais sobre o número de indígenas [...] Contudo, estimativas do signatário do presente relatório dão como de seiscentos a mil o número de índios”.² Em 1983, após mais de uma década de ondas de epidemias letais, sobreviveram apenas cerca de 332 Waimiri-Atroari (Baines, 1988:109), embora, a partir desse ano, a população venha se recuperando rapidamente, sobretudo no período de 1983-1987.³

A partir do final da década de 60, o governo federal iniciou uma ocupação maciça do território dos Waimiri-Atroari mediante grandes pro-

jetos de desenvolvimento. A estrada BR-174, que liga Manaus a Boa Vista, cortou o território dos Waimiri-Atroari, sendo construído o trecho que atravessa sua área nos anos 1972-1977. A partir do início de 1979, empresas mineradoras do Grupo Paranapanema invadiram a reserva indígena, que fora delimitada havia vários anos pelo decreto nº 68.907, de 13/7/71. Em 1979, iniciou-se também a construção da usina hidrelétrica de Balbina pela Eletronorte. O Decreto Presidencial nº 85.898, de 13/4/81, declarou de utilidade pública, para fins de desapropriação, uma área de aproximadamente 10.344,90 km², encravada na área delimitada para a reserva indígena. A área desapropriada abrange o lago e a região de influência da usina hidrelétrica. Os limites da área indígena foram ocupados por projetos pecuários e de colonização.

As empresas mineradoras do Grupo Paranapanema, após terem invadido e ocupado uma parte da Reserva Indígena Waimiri-Atroari, recorreram a manipulações cartográficas para “legalizar” o desmembramento de aproximadamente 526.800 hectares (vide Baines, 1991). O desmembramento da área de interesse imediato da Paranapanema foi efetivado pelo Decreto Presidencial nº 86.630, de 23/11/81, onde atualmente há uma das maiores minas de cassiterita do mundo.

Os Waimiri-Atroari foram submetidos a uma “Frente de Atração”⁴ da Funai, que acompanhou as obras da estrada BR-174 no território indígena a partir de 1970, e com um grande contingente de funcionários a Funai impôs um plano de “integração acelerada”, agrupando os sobreviventes Waimiri-Atroari em aldeamentos próximos aos postos indígenas, onde foram incorporados num regime disciplinar de trabalho agrícola dirigido pelos servidores. A partir de 1987, o programa Waimiri-Atroari (Convênio Funai/Eletronorte)⁵ passou a dirigir a política indigenista na área.

Depois disso, um novo megaprojeto – o Calha Norte – foi implantado. Diferente dos anteriores pelo fato de que “não possui a estrutura rígida e sistemática de um programa ou de um plano [...] Trata-se da formulação de um conjunto de orientações e metas com as quais devem

viracompatibilizar-setodasasiniciativas governamentais voltadas para aquela região” (Oliveira, 1990:18). A maior parte do território dos Waimiri-Atroari foi incorporada ao espaço designado “núcleo regional ou ‘interiorano’ ” por este projeto (p.2), situado entre os espaços denominados “faixa de fronteiras” e “zonas ribeirinhas”. O Calha Norte, elaborado em sigilo pelo Conselho de Segurança Nacional a partir de 1985, é um projeto militar que tem como objetivo ostensível a ocupação militar da fronteira norte do Brasil, apresentado numa retórica de segurança nacional, a chamada ameaça de regimes socialistas na região do Caribe, guerrilheiros colombianos e narcotráfico. Considerando que os interesses militares/estratégicos são apenas uma parte das intenções do Projeto Calha Norte, e que entre as “necessidades fundamentais e imediatas, julgadas prioritárias” pelo secretário-geral do Conselho de Segurança Nacional para a região, estão a “ampliação da infra-estrutura viária; aceleração da produção de energia hidrelétrica; interiorização de pólos de desenvolvimento econômico; e ampliação da oferta de recursos sociais básicos”,⁶ o território dos Waimiri-Atroari serviu como um precursor do novo modelo militar/empresarial de ocupação do norte amazônico. E, nessa ocupação, a política indigenista foi constantemente subordinada a interesses econômicos que envolvem grandes empresas privadas e estatais. Ramos (1990) ressalta que entre os problemas que o Projeto Calha Norte trará para os índios está a redução drástica de seus territórios tradicionais (vide também Albert, 1991; Buchillet, 1990; e Oliveira, 1990).

Nos últimos anos, a ocupação do território dos Waimiri-Atroari revela uma estreita articulação entre a Funai, militares e empresas mineradoras privadas, para redirecionar a vida dos indígenas conforme interesses empresariais. A partir do início da década de 80, a política indigenista para esta área configura-se dentro dos interesses de duas grandes empresas – a Paranapanema e a Eletronorte –, que exercem poderes econômicos que sobrepujam os da Funai, criando uma situação única de ação empresarial sobre a população indígena que se en-

caixa bem com os objetivos do Projeto Calha Norte. Esta política é caracterizada pela ampliação da infra-estrutura na área indígena, o aumento de controle sobre os índios, a promoção de lideranças indígenas – os chamados “capitães”⁷ –, que servem como porta-vozes da Funai e das empresas que estão avançando sobre seus territórios, incorporados em cargos criados pela administração indigenista como cumpridores e transmissores de ordens, com o dever de obedecer a seus superiores e de calar sobre assuntos considerados inconvenientes à administração. A nova política indigenista é também caracterizada pela proibição de acesso ao território indígena por etnólogos e missionários (vide Oliveira, 1990:30). Como ressalta Oliveira, “os que trabalham com grupos indígenas desta região sem pertencerem aos quadros da Funai são caracterizados como inimigos do país, pois praticam ações contrárias aos chamados “interesses nacionais” (1990:20).

Apesar das especificidades desta área indígena, sua política indigenista compartilha muitas semelhanças com o indigenismo governamental para outras áreas indígenas. Esse é o caso, por exemplo, em relação à pesquisa com populações indígenas no Brasil, que compartilha uma característica particular pelo fato de o ingresso na maioria das áreas indígenas ser controlado pela Funai. Esse controle sobre o ingresso e as atividades do pesquisador torna-se mais patente em territórios onde se encontram riquezas naturais, sobretudo minérios cobijados por grandes empresas, e/ou onde haja a construção de grandes projetos infra-estruturais, como estradas e usinas hidrelétricas. A partir do início da década de 70, a atuação da Funai, subordinada à política desenvolvimentista do governo federal, que está articulada aos interesses de grandes empresas, tem sido no sentido de consistentemente apoiar a implantação de grandes projetos, em detrimento das populações indígenas e da pesquisa.

Como em outros territórios indígenas, sobretudo naqueles incorporados no Projeto Calha Norte, a administração governamental na área dos Waimiri-Atroari vem seguindo uma política de hostilizar e

proibir sistematicamente a presença de etnólogos independentes que não sejam subordinados aos interesses das administrações indigenistas que atuam nessas áreas. Com o monopólio do controle sobre a população indígena tanto sobre seus movimentos quanto sobre seu acesso a informações, a administração divulga entre os indígenas a ideologia que atende aos interesses das empresas que atuam na área, recorrendo, inclusive, aos argumentos e denúncias expressos no Projeto Calha Norte.

Neste novo quadro do indigenismo governamental, desde o momento de dar entrada à solicitação de autorização para ingresso em área indígena, o pesquisador passa por um controle exercido por funcionários em vários níveis da hierarquia burocrática da Funai: da sede, da administração regional, da coordenação de área e de chefes de posto indígena, e das opiniões destes funcionários sobre os índios subordinados às estruturas administrativas locais. Em qualquer nível o andamento do processo de solicitação pode ser interrompido quando a presença do pesquisador é vista como inconveniente à administração.

Em 1987, o antropólogo Márcio Silva, da Unicamp, foi sumariamente expulso da área Waimiri-Atroari sem a apresentação, por parte da Funai, de qualquer justificativa convincente. Os pesquisadores Bruce Albert (Orstom/UnB) e Alcida Ramos (UnB) tiveram suas autorizações para realizar pesquisas com os Yanomami suspensas durante longo período, como aconteceu também com Dominique Buchillet (Orstom/UnB) no alto rio Negro. A autorização de Gilio Brunelli (Universidade de Montreal) não foi renovada para voltar aos Zoró.

Minha própria experiência de ser “expulso” da área dos Waimiri-Atroari foi articulada por certos funcionários da administração indigenista com um discurso permeado por referências à autodeterminação indígena, de modo a fazer parecer que a decisão partiu dos próprios Waimiri-Atroari. Entretanto, a “expulsão” foi definida e dirigida pela administração indigenista, como parte de uma versão oficial da realidade, transmitida como uma ordem de funcionários da coordenação

do programa Waimiri-Atroari pelos capitães aos demais Waimiri-Atroari. Como afirma Oliveira, tais “aparelhos de poder” utilizados sobre os índios “operam com um dinamismo próprio que não pode de maneira alguma ser confundido com as razões e motivações das populações tribais, que legalmente pretendem proteger ou representar” (1989a: 5).

A Frente de Atração Waimiri-Atroari: o censor

Durante os dezessete meses de pesquisa de campo realizada em várias etapas entre 1982 e 1985 no território Waimiri-Atroari, presenciei a expulsão de diversos servidores da Funai, em consequência do clima de intrigas estabelecido pela própria política indigenista (vide Baines, 1988:424s. e 518-21). Nessa época, um modelo de expulsão já estava sendo formulado por alguns funcionários da Funai com sua própria retórica, que incluía frases como “mentiroso!”, “ladrão!”, “não presta!”, “só enganando índio!”. Após a última etapa de pesquisa de campo com os Waimiri-Atroari, que realizei em 1985, um missionário e sua família, que estavam desenvolvendo um projeto de alfabetização, e um etnólogo, que realizava pesquisa de campo para o doutorado, foram expulsos desta área indígena, no final de 1986 e em 1987, respectivamente.

Durante os períodos em que estive na área, a equipe da Funai era constituída principalmente de funcionários que se identificavam como índios⁸ de outros grupos étnicos. Ao seguir uma política de colocar uma minoria de funcionários não índios em cargos de chefia de postos indígenas aos quais estava subordinado um grande contingente de servidores índios aculturados como braçais, a Funai criou uma situação que acirrava a oposição índio/branco. Havia uma tensão constante entre chefes de posto “brancos” e servidores auxiliares “índios”, muitos destes agindo em conjunto para tentar expulsar aqueles, com o objetivo de ganhar os cargos de chefia. Apelavam, freqüentemente, para a identidade genérica de índio, valorizada num discurso de contra-

cultura indianizado de “índio” para “índio” contra “branco”, travando intimidade com os Waimiri-Atroari para instigá-los a rejeitar os chefes brancos e solicitar ao coordenador da Frente de Atração sua própria nomeação.

A luta pelo poder na Frente de Atração se expressou numa retórica indigenista que mascarava o fato de que os funcionários que se identificavam como “índios” ou “índios civilizados” tratavam os Waimiri-Atroari com os mesmos preconceitos pejorativos dos funcionários brancos quanto ao “índio” e ao “caboclo”. Identificavam-se, em primeiro lugar, como funcionários da Funai, apresentando-se para os brancos como mais adequados para trabalhar junto aos Waimiri-Atroari por serem “índios também”, enquanto sua atuação como funcionários da Funai diferia pouco daquela dos brancos. Muitos dos servidores índios, colocados como subdominadores entre os servidores brancos e os Waimiri-Atroari, utilizavam um discurso de “índio” para “índio” contra o “branco” junto aos Waimiri-Atroari também como estratégia para exercer controle sobre as informações que os Waimiri-Atroari lhes forneciam.

A retórica indigenista utilizada por muitos funcionários da FAWA, ao exigir que os Waimiri-Atroari adotassem uma postura de “índio conscientizado”, pensado genericamente, que se posicionasse e atuasse em oposição ao “branco”, apresentava uma contradição no contexto desta Frente de Atração. Propunha uma redefinição do “índio” como unido contra o “branco”, quando as relações sociais assimétricas, impostas aos Waimiri-Atroari pela equipe de funcionários (índios e brancos) da Funai, eram contraditórias e de sujeição/dominação (Cardoso de Oliveira, 1976:55). Neste contexto, além de tramar intrigas com os Waimiri-Atroari contra funcionários brancos, alguns desses servidores indígenas tentaram monopolizar o comércio de artesanato local (controlado oficialmente pela direção administrativa da FAWA, constituída de “brancos”), entrando em acordos particulares com os capitães para vender os produtos dos Waimiri-Atroari em Manaus e tra-

zer bens industrializados. Avisaram também os Waimiri-Atroari que, como funcionários “índios”, estavam autorizados pela Funai a ter acesso sexual às mulheres Waimiri-Atroari⁹ e, em troca, a levar alguns Waimiri-Atroari a prostíbulos quando hospedados na “Casa do Índio” da Funai, em Manaus. Finalmente, faziam acordos com os capitães para encobrir dos chefes de posto e coordenadores brancos o consumo de bebida alcoólica nos postos indígenas da FAWA.

Nestas tramas, a identidade de índio foi estendida para incluir todos os funcionários que delas participavam, independentemente de critérios étnicos: foi igualmente manipulada para excluir funcionários índios que delas não tomavam parte. Para reconciliar estas contradições no uso de identidades étnicas, os funcionários envolvidos muitas vezes redefiniam a oposição índio/branco para a de “Funai”/“branco mesmo”. Usavam também a oposição “peão” (braçal)/“branco” (funcionário em cargo de chefia). Assim, a situação do posto indígena reproduzia em nível local a estrutura de poder da Funai e da sociedade nacional: o estabelecimento de relações de sujeição/dominação entre índios e brancos genéricos, e também entre “índios” Waimiri-Atroari, de um lado, e funcionários brancos e índios de outras etnias, de outro.

Muitos dos servidores indígenas da Funai apelavam para a identidade contraditória de “índio civilizado” para envolver os Waimiri-Atroari na luta pelo poder entre os funcionários da FAWA. A administração indigenista agia como uma instituição total, e muitos servidores (índios e brancos) transmitiam aos Waimiri-Atroari um modelo desenvolvimentista – que defendia os interesses de empresas mineradoras do Grupo Paranapanema em avançar mais sobre o território indígena –, apresentado numa retórica de autodeterminação indígena. O próprio conceito de “autodeterminação” foi subordinado a um contexto de dominação, imposto por funcionários na forma de uma “autodeterminação dirigida”, transmitida como ordem da administração indigenista pelos “capitães” Waimiri-Atroari, incorporados em cargos subalternos na sua hierarquia burocrática. Isso ficou evidente para mim no

controle sobre meu acesso a informações exercido pela administração indigenista por intermédio dos capitães Waimiri-Atroari. Cito, como exemplo, uma visita à área indígena pelo general Euclides Figueiredo, ex-comandante militar da Amazônia, junto com uma comitiva de dezesseis representantes da Funai, da Mineração Taboca S.A. (Paranapanema) e do Exército, em 1984, para inaugurar uma escola construída pela Paranapanema. Tanto os funcionários da Funai quanto os Waimiri-Atroari mantiveram um clima de sigilo absoluto sobre o assunto. Nos dias anteriores à inauguração da escola, ouvi comentários sobre uma futura visita à área, porém, ao perguntar aos Waimiri-Atroari e aos funcionários sobre o assunto, eles se recusaram a dar informações. O capitão principal delegou a dois Waimiri-Atroari a tarefa de me levar numa visita a aldeias abandonadas e, no dia em que cheguei de volta ao posto indígena Terraplenagem, fui informado de que a comitiva visitara a área, e o capitão principal fizera uma palestra de agradecimento ao general do Exército e aos representantes da Paranapanema.¹⁰ Qualquer tentativa minha de abordar, direta ou indiretamente, a questão da presença da mineradora na área indígena foi rebatida com atitudes censórias tanto dos capitães e jovens Waimiri-Atroari quanto dos funcionários.

Em conseqüência desse desenrolar recente da retórica sobre a identidade indígena imposta aos Waimiri-Atroari nos postos indígenas e aldeamentos da FAWA, a identidade de “índio” foi estendida pelos servidores no seu discurso indigenista dirigido aos Waimiri-Atroari para incluir todos os funcionários que participavam na imposição de vetar informações destinadas a pessoas tachadas de “branco”, independentemente de sua identidade étnica. A censura foi reforçada pelo fato de que alguns funcionários brancos da coordenação da FAWA frequentemente lembravam aos braçais e aos Waimiri-Atroari que eu “não era da Funai”.

Para exemplificar o aumento do grau de controle sobre os Waimiri-Atroari e a hostilização a pesquisadores, a partir da criação do pro-

grama Waimiri-Atroari, em 1987, cito o caso da minha própria “expulsão” desse território indígena, em junho de 1989.

O programa Waimiri-Atroari: a proibição de pesquisa

Em dezembro de 1988, solicitei autorização ao CNPq e à Funai para continuar pesquisa etnológica com os Waimiri-Atroari. Ao saber da minha proposta, alguns funcionários do programa Waimiri-Atroari construíram uma imagem negativa da pesquisa para os Waimiri-Atroari. O então coordenador do Subprograma de Educação, em parecer datado de 10/1/89, durante uma “consulta prévia” à área,¹¹ pediu “que o pesquisador mandasse seus trabalhos escritos sobre os Waimiri-Atroari – teses, comentários, folhetos, livros etc. [...] baseado no tempo de pesquisa anterior na área [...] que a proposta de pesquisa devesse ser mais sucinta, mais detalhada, mais clara”. Questionou, também, o “retorno” da pesquisa para os índios, afirmando que “nem este coordenador nem os Waimiri-Atroari conhecem o resultado da pesquisa”.

Ressalto que entreguei à Funai relatórios após cada etapa da pesquisa¹² e uma cópia da minha tese de doutorado em 1988, além de fornecer cópias de fotografias para os Waimiri-Atroari, quando foram solicitadas durante a pesquisa de campo. Se o coordenador não recebeu cópias desse material, foi em decorrência de uma falta de articulação entre o programa e a Funai, e não por omissão do pesquisador. Esse parecer revela que, a partir de janeiro de 1989, o citado coordenador sugeriu com sua atitude aos Waimiri-Atroari do aldeamento do posto indígena Terraplenagem, onde reside o capitão principal, porta-voz Waimiri-Atroari da administração indigenista, que a minha pesquisa “não trazia retorno imediato” para os Waimiri-Atroari.

Ao comentar as normas que controlam o acesso a áreas indígenas e que determinam a consulta às unidades regionais da Funai e a anuência dos próprios índios (estabelecidas pela portaria presidencial nº 745, citada na minha autorização emitida pela Funai), Oliveira afirma que

“A maioria dos antropólogos sabe por experiência própria o quanto os administradores consideram incômoda a presença de um pesquisador em sua jurisdição e os argumentos de que costumam lançar mão para evitar que tenham que conviver com uma situação de pesquisa” (1988b:2).

A norma da Funai que estipula “que a pesquisa só será aprovada após ouvida a liderança indígena e obtida sua aquiescência”¹³ é, continua Oliveira, “retrógrada e demagógica. Deixa claro que [...] todo o arbítrio e ato de força não decorrerão mais da Funai ou dos administradores locais, mas serão exercidos no nome do próprio índio” (ibid.), o que ocorreu no meu caso. Oliveira frisa:

Quem garante (ou melhor, quem acredita) que possa ocorrer uma livre manifestação de vontade da parte dos índios, uma vez que a consulta será conduzida pelos funcionários da Funai, com interesses nitidamente diferentes (quando não antagônicos) aos dos índios? Nada assegura que tal processo seja realizado sem compulsões espúrias, sem a difusão de informações falsas, sem a disseminação de boatos e temores, sem a veiculação verbal de opiniões extemporâneas (1988b:3).

Em junho de 1989, após ter sido informado de que a autorização para a continuação de minha pesquisa fora concedida pelo CNPq e pela presidência da Funai, apresentei-me na sede do programa Waimiri-Atroari, em Manaus. Desde o primeiro encontro, o gerente do programa mostrou-se contrário à presença de pessoas na área indígena que não pertencessem ao programa, posicionando-se como “indigenista” que vê a maioria dos trabalhos antropológicos como “acadêmica” e “sem retorno imediato” para os índios. Alguns funcionários da coordenação do programa reclamavam, apesar da “consulta prévia” que eles haviam feito cinco meses antes, que a Funai não me encaminharia ao programa antes de conceder a autorização para a pesquisa.¹⁴ Insistiram numa reunião organizada pelo programa, em que eu apresentaria o projeto de pesquisa à comunidade indígena para que fosse endossado, visto que alegaram que as lideranças da aldeia onde reside o

capitão principal não haviam demonstrado interesse algum na realização de meu projeto.

Quanto à consulta aos indígenas, mostrei-me favorável,¹⁵ embora o decorrer dos acontecimentos tenha revelado que a decisão dos indígenas fora influenciada por informações falsas. De início, o gerente do programa combinara que viajaríamos juntos, numa viatura do programa, de Manaus para a base da Funai no território indígena, na tarde do dia 24 de junho, acompanhados do chefe de gabinete do superintendente regional da Funai.

Ao contrário do combinado, ao chegar à sede do programa, fui informado de que o gerente deste e o chefe de gabinete do superintendente já haviam seguido. Ao chegar à base da Funai, no início da noite do dia 24, os Waimiri-Atroari mudaram abruptamente seu comportamento. Nos dias anteriores, na sede do programa, em Manaus, alguns Waimiri-Atroari que lá estavam me receberam com carinho, convidando-me a voltar a suas aldeias, e solicitando bens manufaturados, como acontecera durante os dezessete meses de pesquisa de campo. Desta vez, entretanto, os Waimiri-Atroari recusavam-se a conversar.

Na manhã do dia 25 de junho de 1989, durante a reunião de consulta,¹⁶ estes se mostravam irritados, alegando que minha pesquisa “não trazia retorno” para eles e que não tinham conhecimento de seus resultados. Ou seja, alegação idêntica à que havia sido exposta anteriormente pelo gerente do programa. Durante a reunião, os Waimiri-Atroari me acusaram de ser um “mentiroso” e de os haver “enganado”. Afirmaram que não sabiam o que eu fizera no passado, mas que já tinham conhecimento de que eu estava relacionado a entidades prejudiciais a seu desenvolvimento, pedindo meu afastamento definitivo da área.

Surpreso, perguntei-lhes a procedência de tais acusações, obtendo como resposta “está nos jornais”, “todo mundo sabe” e reiteraões de suas imputações de “mentiroso”, enquanto iam se retirando da reunião. Por outro lado, surgiu um dado bastante revelador para esclarecer o

que estava acontecendo. O chefe de gabinete do superintendente regional da Funai disse que os Waimiri-Atroari tinham conhecimento da série de matérias intituladas “Os índios na nova Constituição”, publicadas em agosto de 1987 pelo jornal *O Estado de S. Paulo*,¹⁷ em que sou citado como se fosse agente de um suposto “cartel de estanho” internacional, usando índios como pretexto para tentar impedir o avanço de empresas de mineração privadas e nacionais sobre territórios indígenas, e assim defendendo os interesses de empresas internacionais. Neste momento ficou claro para mim que a suposta “reunião de consulta” fora organizada por funcionários da direção do programa Waimiri-Atroari para efetivar minha “expulsão” do território indígena, com o uso dessas matérias caluniosas, que tentavam caracterizar-me diante dos próprios Waimiri-Atroari como pessoa relacionada a “entidades prejudiciais ao desenvolvimento da comunidade Waimiri-Atroari”, nas palavras do chefe de gabinete do superintendente regional da Funai. Fui imediatamente retirado da área indígena em viatura do programa Waimiri-Atroari, enquanto os Waimiri-Atroari presentes gritavam iradamente contra mim as mesmas acusações.

O que fica claro é que os Waimiri-Atroari não foram informados de que os documentos apresentados por esse jornal foram julgados “imprestáveis” pela Comissão Parlamentar de Inquérito instaurada em 1987 para esclarecer a questão.

Alguns meses depois da “expulsão”, em Brasília, o supervisor do programa afirmou que, quando ele conversou com os Waimiri-Atroari sobre o incidente, estes lhe disseram que não teriam objetado à minha presença se eu tivesse pedido autorização, mas que eu tinha chegado à área sem lhes pedir. Ressalto que solicitara autorização por meio do CNPq e da Funai, pela única via de que dispõe o pesquisador etnológico, e conforme as normas estabelecidas pela própria Funai. Considerando que o acesso ao território dos Waimiri-Atroari é controlado pela Funai, não existem outros meios para se estabelecer contato com os indígenas. Se minha solicitação de autorização para pesquisa etnoló-

gica não tivesse chegado ao conhecimento dos Waimiri-Atroari, isso teria revelado uma falta de coordenação entre a Funai e o programa Waimiri-Atroari. Porém, a “consulta prévia”, datada de janeiro de 1989, revela que o programa não somente tinha sido informado com antecedência de minha proposta de pesquisa, mas, desde então, certas pessoas apresentaram-na aos Waimiri-Atroari como não sendo de interesse nem para os indígenas nem para o programa.

Para que serviu minha “expulsão”?

A maneira como foi articulada minha “expulsão” encaixa-se na configuração atual da política indigenista governamental, valendo-se da retórica de autodeterminação, em que a decisão tem que partir, ostensivamente, dos próprios indígenas. Insere-se num processo mais amplo, em que as pressões de empresas sobre a população indígena privilegiam certos indígenas, visando aliciar lideranças para assinar diretamente com as empresas acordos em nome da autodeterminação indígena. É fácil verificar que esta é uma autodeterminação dirigida, construída dentro de um contexto mais amplo de dominação. Neste caso, certos funcionários do programa, ao articular esta campanha caluniosa contra o pesquisador, por meio dos Waimiri-Atroari, estavam recorrendo ao modelo utilizado por funcionários da antiga Frente de Atração para afastar indivíduos “incômodos”. O veto ao pesquisador “incômodo” partia de funcionários da equipe dirigente, sendo transmitido por meio dos capitães e jovens aos demais Waimiri-Atroari, e recebido por estes como uma ordem do programa que tinha de ser obedecida. Como explicou um capitão do aldeamento de Samaúma a sua mulher, logo após a “expulsão”, o capitão principal havia dado a *ordem* para me afastar.

Durante a época da FAWA, este modelo de “expulsão” era articulado entre grupos de funcionários para afastar certos chefes de posto e coordenadores, como parte da luta pelo poder entre os servidores,

envolvendo os capitães e outros Waimiri-Atroari para “legitimar” a “expulsão” de indivíduos “incômodos” como sendo uma decisão dos indígenas. No caso da minha “expulsão”, o modelo foi acionado por alguns funcionários da coordenação do programa, numa campanha que mobilizou todos os capitães e outros representantes de todos os aldeamentos. Este fato revela como o programa continua a agir como uma instituição total – o que fica ainda mais evidente que na época da FAWA –, incorporando os Waimiri-Atroari em sua estrutura policialesca para que ajam como porta-vozes indígenas de decisões que partem da coordenação.

O programa Waimiri-Atroari tinha 57 funcionários em 1990¹⁸ e, na parte da reserva indígena desmembrada por decreto presidencial em 1981, existem vários milhares de funcionários da Mineração Taboca. Nessa época, esta mineradora mantinha servidores armados de uma empresa de segurança controlando o acesso à estrada vicinal, em plena área indígena. Tomando em consideração essa situação, cabe perguntar: por que organizar uma campanha para discriminar um pesquisador etnólogo que não destrói recursos não renováveis, nem tem impacto negativo sobre a vida do grupo indígena e o meio ambiente? (vide Oliveira, 1988a).

Minha tese de doutorado reflete sobre a política indigenista na época em que esta área era designada “Frente de Atração” da Funai. Oliveira, referindo-se à tese, constata: “No cotidiano descrito de uma frente de atração os fatos aparecem não como denúncias, mas por não ser possível descrever as situações de conduta real omitindo os fatores de dominação e violência” (1989b:30). Será que alguns funcionários do programa temem que a continuação da pesquisa revelaria aspectos que prejudicariam sua imagem pública? Ou que revelaria que o programa continua a agir sobre os Waimiri-Atroari como uma instituição total dirigida por interesses e pressões de grandes empresas? Que a autodeterminação indígena que surge no contexto do programa está subordinada a estes interesses e pressões?

Evidentemente, o programa Waimiri-Atroari tem o cuidado de apresentar uma imagem pública favorável, pois depende de verbas do Banco Mundial. Há uma preocupação em incorporar cientistas de instituições científicas conceituadas, como o Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia, universidades federais e o Jardim Botânico Real de Londres, para realizar trabalhos de alto valor em áreas como etnobotânica, ecologia e lingüística, na sua maioria, pesquisas de curta duração. Este fato é usado para argumentar que o programa tem uma base científica. Ao mesmo tempo, certas pessoas da coordenação recorrem à manipulação de informações falsas para acirrar os Waimiri-Atroari contra a continuação do trabalho de um etnólogo que já realizou dezessete meses de pesquisa na área indígena desde o início de 1982.

Oliveira observa: “Geralmente uma pesquisa de natureza científica é sempre entendida pelos funcionários da Funai como devassa administrativa e algo para desestabilizar os seus empregos, criar rumores, indisposições dos índios contra eles” (1989b:30). O programa promove a realização de pesquisas sob sua supervisão, proibindo seletivamente pesquisas que não estejam em conformidade com os critérios de seus dirigentes.¹⁹ Para a proibição de minha pesquisa foram utilizadas iniciativas caluniosas que marcaram irreversivelmente o projeto e a relação do etnólogo com os Waimiri-Atroari.

Durante a reunião de “expulsão”, alguns Waimiri-Atroari caracterizaram meu trabalho como “fuxico”, palavra usada também pelo gerente do programa ao se referir à minha tese de doutorado.²⁰ Relatos de pessoas que estiveram na área depois da minha “expulsão” afirmam que alguns indígenas comentaram: “Stephen não presta. Não volta mais, não”, e, ao serem indagados sobre os motivos, acrescentaram que o “programa diz que Stephen não presta”. Estes relatos confirmam que os Waimiri-Atroari deram a entender que alguém os previniu, antes da reunião de “expulsão”, que meu trabalho “não era de interesse”.

Outros fatos lançam luz sobre a proibição do ingresso à área indígena de pesquisadores independentes da administração indigenista

governamental. Alguns funcionários da direção do programa apresentam-no como uma alternativa à dependência da mineradora que existia na época da FAWA (Baines, 1988, capítulo IV, 2.iv). Contudo, segundo afirmações de pessoas que estiveram na área em 1990, o programa continuava a levar indígenas para atendimento médico e hospitalar da Paranapanema, enquanto não tinha instalado seu próprio hospital. Além disso, a mineradora continua a fornecer suprimentos aos Waimiri-Atroari como parte da “indenização” pela construção da estrada vicinal que atravessa cerca de 38 km de seu território, fazendo ligação entre a BR-174 e a área desmembrada da reserva em 1981. Continua, também, o projeto de criação de gado, introduzido na época da FAWA pela Paranapanema, que o gerente do programa pretende estender a outros aldeamentos. Este projeto nasceu de um plano desenvolvimentista para a área concebido por representantes do Exército, da Paranapanema e da Funai, em 1983, tendo como objetivo principal a sedentarização dos Waimiri-Atroari em áreas restritas por meio da implantação de fazendas-modelo, financiadas pela Paranapanema para facilitar as pretensões deste grupo empresarial em avançar sobre o território indígena.

Alguns meses depois de minha “expulsão”, que ocorreu em 25/6/89, tomei conhecimento do fato de que, no dia anterior, poucas horas antes de minha chegada à área indígena, conduzido em viatura do programa, foi assinado mais um “termo de compromisso” (nº 001/89) entre a Mineração Taboca e os Waimiri-Atroari, para realizar projetos de desenvolvimento comunitário, destinando “importância mensal compreendida como adiantamento de futuros *royalties* que venham a ser devidos pela EMPRESA à COMUNIDADE em virtude de trabalho mineral que venha a desenvolver na área indígena”. Esse “termo de compromisso” foi assinado por dez capitães Waimiri-Atroari e por funcionários da Paranapanema – junto com o mesmo gerente do programa Waimiri-Atroari e o superintendente regional da Funai –²¹ como testemunhas. Fazem parte deste “termo de compromisso” a “declara-

ção” firmada por cinco capitães Waimiri-Atroari em 15/5/87 e as correspondências entre a Funai e a empresa datadas de junho de 1989. Essa “declaração”, assinada também por funcionários da mineradora junto com o mesmo gerente do programa e o então superintendente regional da Funai como testemunhas, afirma que a comunidade Waimiri-Atroari, representada por cinco líderes, decide explorar as riquezas minerais dentro da área indígena em troca de *royalties*, escolhendo, com exclusividade, o grupo empresarial Paranapanema para realizar em seu território atividades de pesquisa e de extração mineral. A “declaração” é escrita numa retórica de autodeterminação indígena, para dar a impressão de que a decisão de explorar minérios e a escolha da Paranapanema com exclusividade partem dos Waimiri-Atroari. Entretanto, a própria redação do documento e a assimetria da proposta revelam que os capitães Waimiri-Atroari que o assinaram não foram informados adequadamente das conseqüências trágicas de qualquer avanço de mineradoras sobre seu território para a sobrevivência de seu grupo étnico, já ameaçada por invasões recentes da mesma empresa. Revela, ao contrário, que os capitães foram aliciados por pressões empresariais articuladas por funcionários do programa. Os capitães vêm sendo incentivados a aceitar o serviço fiel à administração como garantia de uma existência confortável e acesso desigual a bens, privilégios e status dentro do programa.

Todos esses documentos que estabelecem acordos entre os Waimiri-Atroari e a mineradora, assinados pelos Waimiri-Atroari e funcionários da Funai, são ilegais, contrariando a legislação indigenista do país. Como também é ilegal um “contrato de utilização do solo para fins de mineração” entre seis empresas do grupo Paranapanema e a Funai, assinado pelo então presidente da Funai, Romero Jucá Filho, autorizando a exploração de minérios em toda a área indígena dos Waimiri-Atroari. Os funcionários da Funai que articularam esse “contrato” com a Paranapanema, em 1987, também aliciaram o capitão principal dos Waimiri-Atroari e seu irmão para assiná-lo. Cabe lembrar que a assi-

natura desse “contrato”, em Brasília, ocorreu quando o capitão principal e seu irmão vieram com recursos da Funai, acompanhados pelo superintendente regional e o gerente do programa. O “contrato” faz parte de uma série de irregularidades perpetradas contra essa população indígena para favorecer empresas privadas por meio de acordos ilegais, com conseqüências etnocidas.

Estes fatos esclarecem os motivos que levaram certos funcionários do programa Waimiri-Atroari a recorrer a uma campanha organizada para proibir a continuação de uma pesquisa etnológica, garantindo assim não somente seu controle sobre os Waimiri-Atroari e seu acesso a informações, mas também o acesso a informações sobre o programa por pessoas que não estão subordinadas a sua administração. Conseguiram, com o uso de informações falsas, desacreditar-me aos olhos dos Waimiri-Atroari, e publicamente questionar minha pesquisa.²² Assim eliminaram qualquer possibilidade de eu ser testemunha do que está acontecendo na área dos Waimiri-Atroari. Fica evidente que eu “sabia demais” sobre as pretensões da Paranapanema nesta área, além de “entender em demasia” da língua Waimiri-Atroari para o programa confiar na minha presença, pois este não teria total controle sobre o meu acesso a informações fornecidas pelos Waimiri-Atroari. Neste sentido, o programa Waimiri-Atroari revela-se como uma instituição total fechada que mantém como refém a população Waimiri-Atroari.

Conclusão

A proibição desse projeto coincidiu com uma política sistemática de interromper qualquer pesquisa etnológica na região compreendida pelo Projeto Calha Norte, enquadrando pesquisadores, dentro dos argumentos apresentados nos estudos do Conselho de Segurança Nacional (vide Oliveira, 1990:29-30), como se fossem parte de uma suposta conspiração contra os chamados “interesses nacionais”.

A proibição do ingresso em áreas indígenas de etnólogos que em muitos casos vêm realizando pesquisas nessas áreas há vários anos revela uma mudança fundamental nas condições da produção dos conhecimentos antropológicos. Na região norte da Amazônia essa mudança é diretamente relacionada à aliança entre os militares e os grandes empresários de mineração para implantar uma infra-estrutura visando abrir a região para a exploração dos recursos do subsolo, inclusive em territórios indígenas. Frequentemente a negação de autorização ocorre nos trâmites da solicitação do pesquisador, que passa pela Assessoria de Assuntos Estratégicos (ex-Conselho de Segurança Nacional), impedindo assim qualquer contato entre o etnólogo e a população indígena. Em outros casos, como o meu, a proibição parte de funcionários da administração local, envolvendo os índios para fazer parecer que estes estejam exercendo seu direito de autodeterminação.

O pesquisador, como nunca antes, se encontra enredado em interesses conflitantes e contraditórios, com o surgimento de funcionários nos níveis superiores da administração indigenista governamental que se apropriam da linguagem antropológica sob a forma de jargão, colocando-se em oposição aos etnólogos. Produzem “teorias” oficiais centradas na oposição “nós, indigenistas”/“você, antropólogo”, visando legitimar-se por meio de uma dicotomia falsa inventada por eles entre ação/teoria, muitas vezes expressa como “nós, indigenistas que fazemos alguma coisa para os índios”/“você, antropólogo que fica no seu casulo, teorizando em gabinetes”. Na situação de encapsulamento e controle em que se encontram populações indígenas como os Waimiri-Atroari, essas teorias oficiais são transmitidas para os indígenas incorporados em cargos criados pela administração e subordinados a ela. Tais atitudes e filosofias são recebidas por esses indígenas como ordens a serem obedecidas como parte de suas atribuições e de um estilo “da Funai” e “do programa”, e, assim, como parte de uma teoria oficial que define a “realidade” (como deveria ser) para a população indígena. Tais teorias oficiais, atreladas a interesses em-

presariais e expressas numa linguagem de autodeterminação indígena, defendem a ideologia desenvolvimentista das grandes empresas e do governo federal e representam a negação absoluta de autodeterminação. Manifestam-se como um discurso imposto pela administração indigenista mediante um paternalismo extremo, que reflete as relações de sujeição/dominação entre a administração indigenista e a população indígena.

Cabe ressaltar que, em situações muito distintas da dos Waimiri-Atroari, outras populações indígenas estão negociando diretamente com empresas mineradoras e com os militares, sem a mediação e o controle de administrações indigenistas neste processo. Uma facção de índios Tukano, do alto rio Negro, uma população indígena que, em contraste com os Waimiri-Atroari, tem uma longa e intensiva história de contato com a sociedade nacional e que desempenhou um papel fundamental no desdobramento do movimento indígena em nível nacional, realizou acordos com a direção do Projeto Calha Norte em 1986-87 e com a Paranapanema. No caso destes Tukano, “Depois de anos de luta inglória e inconclusiva junto à Funai e outras agências do governo para que suas terras fossem devidamente demarcadas, esses líderes optaram por aceitar o retalhamento do território indígena proposto pelos militares, em troca de benfeitorias por eles prometidas e de *royalties* da mineradora, cujas atividades estavam apoiadas pelo Calha Norte” (Ramos, 1991). Dois anos depois, sentiram-se traídos pela empresa mineradora, que abandonou esta área por não ser economicamente viável, e traídos também pelos militares, que não cumpriram suas promessas, além de expulsar 123 Tukano de seu próprio território (vide Buchillet, 1990:128-35).

Enfim, cresce cada vez mais a complexidade da situação de pesquisa de campo no Brasil, embora haja muitas variações locais. O caso Waimiri-Atroari constitui um exemplo, de caráter extremo, em que a atuação de administrações indigenistas, subordinadas às pressões de grandes empresas, tomou a forma de uma instituição total que incorporou os indígenas num regime de “liberdade vigiada”.

Notas

- * Este trabalho foi elaborado em 1991 e submetido para publicação no início de 1992. Meus agradecimentos especiais ao professor Júlio Cezar Melatti, por suas valiosas sugestões. A responsabilidade pelo conteúdo deste texto é inteiramente minha.
- 1 A história de invasões e massacres é documentada a partir dos meados do século passado (Barbosa Rodrigues, 1885; Payer, 1906; Hübner e Koch-Grünberg, 1907; Bandeira, 1926; nos Relatórios da Província do Amazonas, e nos relatórios do SPI e da Funai). Em 1856, o major Manoel Pereira de Vasconcellos e cinquenta guardas nacionais realizaram um massacre nas aldeias do rio Jauaperi, marcando o início de trinta anos de luta e expedições militares contra os indígenas. Barbosa Rodrigues estabeleceu contatos não bélicos e fundou um aldeamento no rio Jauaperi em 1885. Conflitos interétnicos posteriores incluem o envio de cinquenta soldados da polícia, em 1905, que mataram 283 indígenas, levando dezoito presos.
- 2 Relatório da Frente de Atração Waimiri-Atroari, de 27/10/73, Funai, pp. v e vi.
- 3 Nos anos 1987-91, a taxa de crescimento populacional de 20,2% revela uma queda, se comparada à de 26,5% no período de 1983-1987 (Silva, 1990).
- 4 A "Frente de Atração Waimiri-Atroari" (FAWA) foi implantada pela Funai em 1970, tendo "como principal objetivo realizar a atração dos [...] Waimiri-Atroari [...] acelerando seu processo de integração na sociedade nacional, assim como realizar trabalhos de apoio aos serviços da estrada [...] BR-174" (Relatório da FAWA, de 27/10/73). A política da FAWA, desde sua implantação, era manter um contingente muito grande de funcionários na área (mais de cem em 1977), com o objetivo de submeter os sobreviventes Waimiri-Atroari, abruptamente, a uma ressocialização forçada em aldeamentos dirigidos pela Funai. Em 1983, havia 59 funcionários quando a população Waimiri-Atroari tinha sido reduzida a menos de 350 pessoas (Baines, 1988:99).
- 5 O programa Waimiri-Atroari, financiado pela Eletronorte com verba do Banco Mundial, tem previsão para 25 anos de duração. Partiu da tomada de decisão para a construção da Usina Hidrelétrica de Balbina, sem con-

sultar anteriormente a população indígena. O programa de assistência (Termo de Compromisso Nº 002/87, de 3/4/1987, entre a Funai e a Eletro-norte), “objetivando a implantação de programa de apoio às comunidades indígenas Waimiri-Atroari, em vista da inundação de parte de suas terras imemorais pela Usina Hidrelétrica de Balbina”, foi criado na fase final das obras da barragem e poucos meses antes do fechamento das comportas, em outubro de 1987, o que resultou na inundação de uma área de cerca de 2928,5 km² (Mapa da Influência Antrópica da Hidrelétrica de Balbina, CSR, Ibama, Brasília, 1992). Toda a área inundada fazia parte do território tradicional dos Waimiri-Atroari até o início da década de 70, e cerca de 311 km² da área inundada estão dentro do território demarcado para os Waimiri-Atroari. Todos os afluentes dos rios Uatumã e Abonari, com a putrefação da floresta submersa, tornaram-se inabitáveis, forçando a relocação de aproximadamente um terço da população total dos Waimiri-Atroari para outras partes da reserva. Viveiros de Castro e Andrade afirmam que estas “medidas paliativas e tardias, de caráter cosmético, tomadas quando todas as decisões referentes à obra já foram efetuadas”, são usadas para criar “uma falsa idéia de ‘participação’ ” (1988:16). O atual programa Waimiri-Atroari oferece uma infra-estrutura assistencial subordinada ao fato consumado da inundação de uma parte do território indígena, com irreversível modificação do meio ambiente.

- 6 Exposição de motivos nº 018/85 de 19/6/85, do gen.-bda. Rubens Bayma Denys, ministro de Estado, secretário-geral do Conselho de Segurança Nacional.
- 7 O cargo de “capitão” foi institucionalizado pela Funai durante o período de “pacificação”. Os “capitães” eram sobretudo jovens recrutados entre os Waimiri-Atroari como agentes interculturais a serviço da administração indigenista e transmitiam as ordens da equipe de funcionários para os demais Waimiri-Atroari em troca de privilégios, como o acesso desigual a bens manufaturados. Desde 1978, um jovem e seu irmão, entre os primeiros que vieram morar num posto indígena, foram escolhidos pela administração como capitão principal e substituto.
- 8 O relatório “Análise de servidores lotados no NAWA (Núcleo de Apoio Waimiri-Atroari) em 8/7/79”, do coordenador Giuseppe Cravero, 9/7/79, Funai, revela que 68% dos servidores eram provenientes de “várias áreas indígenas ‘aculturadas’ ”. Segundo este coordenador, dos funcionários

“índios”, havia 29 do rio Negro, 29 do baixo Amazonas, três do rio Purus e sete de outras áreas. A maioria destes funcionários tinha trabalhado em cidades da região durante muitos anos, e alguns em grandes projetos, como a construção da estrada Perimetral Norte, na região de São Gabriel da Cachoeira, no início da década de 70; a construção da própria BR-174, no território dos Waimiri-Atroari (1972-1977), e a construção da usina hidrelétrica de Balbina, iniciada em 1979.

- 9 Radiograma nº 840, de 9/4/85, do delegado regional da Funai.
- 10 A inauguração da escola ocorreu em 6/1/84 (*A Notícia e Jornal do Comércio*, Manaus, 7/1/84). Esta escola foi construída em 1983, ao lado do posto indígena Terraplenagem, na beira da BR-174, para atender a um pedido do general Euclides Figueiredo, que prometera uma escola ao Capitão principal dos Waimiri-Atroari numa visita anterior à área indígena, realizada em 24/6/83, junto com uma comitiva de militares, representantes da Paranapanema e delegado regional da Funai. Em 28/6/83, e nos dias seguintes, houve reuniões em Manaus entre representantes da Mineração Taboca e do Exército para discutir uma proposta de portaria visando à revisão da política indigenista para facilitar a entrada de empresas mineradoras privadas em áreas indígenas.
- 11 Só tomei conhecimento da data deste parecer do coordenador do Subprograma de Educação durante a reunião de “expulsão”, em 25 de junho de 1989, pois o gerente do programa não me permitiu lê-lo.
- 12 Inclusive um relatório de Grupo de Trabalho em 1985; um vocabulário em língua indígena em 1983 (conforme informações fornecidas por pessoas que estiveram na área nos últimos meses de 1989, este vocabulário ainda estava sendo usado pelo Subprograma de Educação); e cópias de fotografias.
- 13 Estipulada no art. 6º da Portaria 745 da Funai, de 6/7/88. Uma nova portaria presidencial (da Funai), nº 0242/93, de 18/3/93, permite “o deslocamento do pesquisador à área (indígena) a fim de discutir com a comunidade indígena as condições de realização de pesquisa” (art. 5º, parágrafo primeiro) por um período máximo de trinta dias, e, no caso de aprovação pelo grupo indígena, a Funai autorizará a realização da pesquisa.
- 14 Considerando que a Portaria Interministerial nº 278, de 18/11/1988, dá à Funai e ao CNPq o poder de conceder autorização para ingresso em áreas

indígenas, o gerente e alguns funcionários da coordenação do programa recorreram ao item treze da portaria presidencial da Funai nº 782/88. Após um atraso de treze dias a partir da data em que a Funai em Brasília me informou que tinha sido assinada, a autorização chegou com a exigência da minha “apresentação do Projeto de Pesquisa à Comunidade Indígena [...] para que o mesmo seja endossado”.

- 15 Durante as etapas anteriores de pesquisa de campo, eu sempre consultava, pessoalmente, os Waimiri-Atroari em cada aldeamento, para obter sua aceitação, além das “consultas prévias” realizadas pela Funai antes da minha chegada à área. Cabe ressaltar que, desde o surgimento do movimento indígena, algumas populações indígenas estão exercendo seu direito de aceitar ou negar a presença de etnólogos em suas áreas, exigindo o estabelecimento de relações menos desiguais entre o pesquisador e a população pesquisada do que freqüentemente tem sido o caso no passado (Ferreira, 1991), o que vem conduzindo a novas linhas na etnologia que levam o etnólogo a incorporar a questão de sua própria presença na situação de contato interétnico, a dar voz aos indígenas e a publicar trabalhos de co-autoria com eles. Há de se distinguir entre a consulta feita pelo pesquisador à população indígena e as regras estabelecidas pela Funai que lhe permitem fazer uso, de maneira espúria, da “consulta”.
- 16 Descrita em detalhes no relatório de pesquisa de campo “Expulsão”, apresentado ao Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém, Pará, em 11 de julho de 1989. Na reunião, estavam presentes cerca de quarenta Waimiri-Atroari, com representantes de todos os dez aldeamentos.
- 17 A partir do dia 9/8/87, o jornal *O Estado de S. Paulo* passou a publicar diariamente, durante uma semana, essa série de matérias, veiculando denúncias sobre uma suposta “conspiração” internacional contra o Brasil, organizada por pessoas e grupos que se declaram defensores de interesses indígenas na Constituinte. Essa campanha jornalística, amplamente documentada (CNBB, Cimi, 1987; Cedi, 1987; Oliveira, 1990:25-30), fazia parte das pressões das grandes mineradoras privadas para introduzir na Constituição um dispositivo que facilitaria suas pretensões de avançar sobre terras indígenas (a Constituição anterior somente permitia a atuação de empresas mineradoras estatais em áreas indígenas, apesar de muitas empresas privadas ignorarem a proibição), o que conseguiram. Durante a Comissão Parlamentar de Inquérito instaurada para esclarecer a cam-

panha jornalística, quando os documentos apresentados pelo jornal foram julgados “imprestáveis”, o diretor do jornal, apesar de não revelar sua procedência, declarou-se, publicamente, favorável à política da Parana-panema em áreas indígenas.

- 18 Conforme o Relatório Técnico-Administrativo do programa Waimiri-Atroari (Funai/Eletronorte), 1990, dos 57 funcionários, 46 estavam lotados na área dos Waimiri-Atroari.
- 19 Minha “expulsão” foi uma ação seletiva e personalizada, como ficou claro pela atitude do gerente do programa. Este, após ler meu relatório sobre o incidente, entrou imediatamente em contato com o responsável pela expedição científica, convidando-o, ou a qualquer antropólogo do Museu Goeldi, exceto eu, para ir à área Waimiri-Atroari e observar a atuação do programa. Considerando que eu era o único pesquisador do Museu Goeldi, na época, que conhecia esta área indígena, seu convite não passava de uma proposta de visita à área para ostentar o trabalho indigenista do programa.
- 20 No “I Seminário de Estudos Waimiri-Atroari”, realizado na Universidade do Amazonas, em março de 1990, com apoio do programa Waimiri-Atroari, o mesmo gerente do programa caracterizou minha tese, publicamente, como “fofocológica” (*A Notícia e O Povo*, Manaus, 7/3/90), sem, entretanto, querer esclarecer o que queria dizer com isso.
- 21 O superintendente regional que assinou este “termo de compromisso” consta como coordenador de projetos especiais no “Projeto Especial Cilha Norte: Plano Operativo Anual 1988”, da Funai.
- 22 Em março de 1990, eu e mais duas outras pessoas convidadas recusamos a participar do I Seminário de Estudos Waimiri-Atroari, realizado em Manaus, considerando que tínhamos sido “expulsos” da área indígena havia pouco tempo (vide Associação Brasileira de Antropologia, 1990, “Pesquisas: limites impedem participação”. In *Boletim da ABA* nº 8:11). No seminário, fomos acusados de não cumprir nossa responsabilidade para com os Waimiri-Atroari, e só querer entrar na área indígena à nossa conveniência, acusação idêntica à dirigida a mim pelo gerente do programa antes da reunião de “expulsão”. Segundo os jornais de Manaus, fui chamado de “pesquisador controvertido” no seminário (*A Notícia*, 7/3/90). Recebi o convite para participar do seminário em envelope remetido pelo programa e, considerando

que este perdera toda credibilidade, do meu ponto de vista, após sua campanha de calúnias para impedir a continuação de minha pesquisa, vi neste convite outra possível tentativa de me difamar, agora na presença da imprensa. Segundo pessoas que participaram do evento, o irmão do capitão principal reiterou algumas das acusações contra mim e declarou publicamente que nunca mais queriam minha presença na área indígena.

Bibliografia

ALBERT, Bruce.

- 1991 Terras indígenas, política ambiental e geopolítica militar no desenvolvimento da Amazônia: o propósito do caso Yanomami. In LÉNA, Philippe & OLIVEIRA, Adélia Engrácia de (orgs.). *Amazônia: A fronteira agrícola 20 anos depois*. Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi (Coleção Eduardo Galvão), pp. 37-58.

AMAZONAS (PROVÍNCIA). PRESIDÊNCIA DA PROVÍNCIA.

- 1906-8 *Relatório da presidência da província do Amazonas desde a sua criação até a Proclamação da República, mandados colleccionar pelo Governador Coronel Silvério José Nery e novamente publicados por ordem do Coronel Antônio Constantino Nery 1852-1877*. Rio de Janeiro, Typ. do *Jornal do Commercio* de Rodrigues & Cia. V volumes.

BAINES, Stephen G.

- 1988 “*É a Funai que sabe*”: *A Frente de Atração Waimiri-Atroari*. Tese de doutorado, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.
- 1991 “Dispatch: the Waimiri-Atroari and the Paranapanema company”. *Critique of Anthropology*, 11 (2): 143-53. London, Newbury Park and New Delhi: Sage Publications.

BANDEIRA, Alipio.

1926 *Jauapery*, Manaus.

BARBOSA RODRIGUES, João.

1885 *Pacificação dos Crichanás, rio Jauapery*. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional.

BRASIL. Poder Executivo.

1985 “Desenvolvimento e segurança na região ao norte dos rios Solimões e Amazonas – Projeto Calha Norte”. Relatório do Grupo de Trabalho Interministerial criado pela Exposição de Motivos 018/85. Brasília, mimeo.

BUCHILLET, Dominique.

1990 Pari Cachoeira: le laboratoire tukano du Projet Calha Norte. *Ethnies* (Brésil. Indiens et Développement en Amazonie) 11-12:128-35. Paris: Survival International.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto.

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

CEDI.

1987 Mineração em terras indígenas na nova Constituição: a campanha do jornal “O Estado de S. Paulo” e os interesses das mineradoras. Encarte de *Tempo e Presença*, nº 223. São Paulo. Centro Ecumênico de Documentação e Informações.

CNBB – CIMI.

1987 *A verdadeira conspiração contra os povos indígenas, a Igreja e o Brasil*. Coronário Editora Ltda.

FERREIRA, Mariana Kawall Leal.

- 1991 “Antropólogo? Nunca mais!”. Trabalho apresentado no seminário “Relações sujeito–objeto na pesquisa antropológica”, Seção “A rebelião do objeto”. Universidade de São Paulo, 10-12/9/91.

HÜBNER, Georg e KOCH-GRÜNBERG, Theodor.

- 1907 Die Yauaperý, Georg Hübner, Manaus. Revisão crítica e introdução de Koch-Grünberg. *Zeitschrift für Ethnologie*, 39 (1 & 2):225-48. Berlim.

OLIVEIRA, João Pacheco de.

- 1988a “A pesquisa tutelada”. *Ciência Hoje*, 8 (43):16.
- 1988b “Notas sobre a normatização da autorização de pesquisa etnológica”. Rio de Janeiro: UFRJ, Museu Nacional.
- 1989a *Os poderes e as terras dos índios*. Comunicação N° 14. Rio de Janeiro: UFRJ; Museu Nacional, programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. (org.)
- 1989b “Expedições científicas em terras indígenas”. *Boletim da ABA*, 6, Associação Brasileira de Antropologia.
- 1990 “Segurança das fronteiras e o novo indigenismo: formas e linhagem do projeto Calha Norte”. In OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). *Projeto Calha Norte: militares, índios e fronteiras*. Rio de Janeiro: UFRJ; PETI, Museu Nacional (*Antropologia e Indigenismo*; n° 1):15-40.

PAYER, Richard.

- 1906 Reisen im Jauapiry – Gebiet. *Petermanns Geogr. Mitteilungen*. 10:217-22. Gotna.

RAMOS, Alcida Rita.

- 1990 An economy of waste. Amazonian frontier development and the livelihood of Brazilian indians. In Working Paper “Eco-

conomic Catalysts to Ecological Change”, pp.161-78. Center for Latin American Studies, University of Florida, Gainesville.

1991 *The hyperreal indian*. Universidade de Brasília. Ms.

SILVA, Márcio.

1990 Taxa de crescimento da população Waimiri-Atroari cai nos últimos quatro anos. Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), São Paulo. Ms.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo e ANDRADE, Lúcia M. M. de.

1988 “Hidrelétricas do Xingu: o Estado contra as sociedades indígenas”. In SANTOS, Leinad Ayer de O. e ANDRADE, Lúcia M. M. de (orgs.). *As hidrelétricas do Xingu e os povos indígenas*. Comissão Pró-Índio de São Paulo, pp.7-23.

ABSTRACT: In this paper, S. Baines examines the Waimiri-Atroari case to show that the idea of selfdetermination is being used by Brazilian government servants in charge of national Indian policies as a tool for domination. In this context, researchers are not allowed into the Indians' lands under government administration, this being only a small part of a wider strategy. Such “directed (by others) selfdetermination” reveals the submission of Brazil's indigenous policy to the interests of both private and state-owned companies. This is specially striking when “Calha Norte” Project is concerned. In this case, “Paranapanema” and “Eletronorte” are the beneficiary companies which benefit from such a policy.

KEY-WORDS: indigenous selfdetermination, indigenous politics, expulsion of researches, Waimiri-Atroari, Carib, Roraima.

Recebido para publicação em fevereiro de 1992.

Michael Bentley, *Walter Land: The History of the English Language in the Twentieth Century*. Oxford: Clarendon Press, 1997. 163 pp.

Michael Bentley, *Walter Land: The History of the English Language in the Twentieth Century*.
Professor of the Department of Linguistics, University of Cambridge

Michael Bentley's *Walter Land: The History of the English Language in the Twentieth Century* is a book that is both a history and a study of the English language in the twentieth century. It is a book that is both a history and a study of the English language in the twentieth century. It is a book that is both a history and a study of the English language in the twentieth century.

The book is a history of the English language in the twentieth century. It is a book that is both a history and a study of the English language in the twentieth century.

Resenhas

The book is a history of the English language in the twentieth century. It is a book that is both a history and a study of the English language in the twentieth century.

The book is a history of the English language in the twentieth century. It is a book that is both a history and a study of the English language in the twentieth century.

The book is a history of the English language in the twentieth century. It is a book that is both a history and a study of the English language in the twentieth century.

The book is a history of the English language in the twentieth century. It is a book that is both a history and a study of the English language in the twentieth century.

Nigel Barley. *Native land. The bizarre rituals and curios customs that make the English English.* Penguin Books. London, 1989. 163 pp.

Sylvia Caiuby Novaes
Professora do Departamento de Antropologia – USP

Native land oferece uma boa oportunidade para percebermos que, em muitos casos, a informação que obtemos por meio de textos não difere muito daquela que é veiculada por meio de imagens. O texto é de Nigel Barley e os vídeos, uma série de seis programas de 25 minutos cada, veiculados pelo Channel Four da televisão inglesa, foram escritos por Barley e Tim Rayner, com direção e produção de Rayner.

O subtítulo de *Native land* talvez servisse apenas a uma tentativa editorial de um maior apelo comercial. Mas de fato corresponde, em grande parte, ao tratamento que o autor dá aos dados que pretende analisar. Bem ao estilo do clássico *Body rituals among the Nacirema*, de Horace Miner, aqui Nigel Barley fala dos hábitos e costumes ingleses de uma perspectiva que acentua o exótico e o curioso.

Tal como o texto de Miner, o livro de Barley serve como boa ilustração do trabalho antropológico que, ao descontextualizar a informação e não aprofundar a busca do significado, acaba por transformar costumes típicos em atitudes estapafúrdias, contraditórias, ingênuas e sem sentido.

Barley, em suas próprias palavras, tem um certo orgulho de ser inglês, embora, como antropólogo profissional, se veja sempre como um estranho, sendo os ingleses, para ele, simultaneamente “nós” e “eles”. Tanto o livro quanto o vídeo mostram um total *parti pris* por parte do autor. A visão de Barley ao analisar os diferentes aspectos é visível no último capítulo, em que trata da monarquia e dos sentimentos de nacionalismo e patriotismo, presentes em instituições como o Exército e as bandeirantes. Aparece igualmente ao mostrar como diferentes religiões lidam com Deus, a morte e a vida após a morte.

O capítulo “Bodies of knowledge” é, de todos, o mais interessante e aquele em que o vídeo permite uma abordagem mais rica do que o texto. Barley procura analisar o corpo vivo e seu lugar em nossa cultura e, para isso, passeia por academias de ginástica, cabarés, hospitais, asilos, casas de massa-

gem; discute as diferentes dietas alimentares, comunidades que se dedicam a alimentos orgânicos, o culto ao corpo, a medicalização dos diferentes aspectos da vida. As imagens, neste caso, são mais eloqüentes do que o texto. Esta parece ser também uma área em que Barley se sente mais à vontade, ou ele mesmo um entusiasta de vários dos temas discutidos no capítulo.

Tanto o texto como os programas veiculados pela televisão são recheados de entrevistas e depoimentos – sobre a visão que os ingleses têm quanto à monarquia, a pessoa concreta da rainha, Deus, o que é ser inglês, qual o significado da tradição, da família, do casamento, do bolo, e assim por diante. Ao conduzir as entrevistas, Barley procura mostrar a seus informantes as contradições de seus depoimentos. Mas sabemos que agentes sociais não são, necessariamente, sociólogos, antropólogos ou os melhores intérpretes de sua cultura. Sabemos também que os diferentes aspectos de uma cultura não são necessariamente coerentes.

Assim, parece no mínimo estranha a tentativa do autor de ver no ritual da comunhão um ato de canibalismo e solicitar de sacerdotes a confirmação desta interpretação. Tentar buscar algo mais entusiasmante nos períodos de férias de uma típica família de classe média ou apontar a incoerência no modo como os ocidentais lidam com a morte são modos de se posicionar, mas deixam a desejar quando se trata de um trabalho antropológico.

Como antropólogo acostumado a analisar culturas absolutamente distintas da sua, Barley, que fez extensas pesquisas na África e na Indonésia, parece ter maior habilidade em se mostrar cúmplice de costumes que lhe são totalmente estranhos, como ele demonstra em “Symbolic structures – an exploration of the culture of the dowayos” (1983). Mas é com o mesmo humor que transborda em “The innocent anthropologist”, sobre suas peripécias ao realizar pesquisa de campo em Camarões, que Barley escreve o *Native land*. Aliás, para nós brasileiros, um humor tipicamente inglês. E o vídeo demonstra, igualmente, um enorme prazer do autor em se ver filmado, um estar totalmente à vontade frente à câmera. Mais do que o livro, o vídeo dá uma boa idéia do trabalho de campo antropológico, da pesquisa participante. Mas como Barley apenas passeia por alguns dos diferentes grupos sociais que compõem a cultura inglesa atual, sem se deter mais demoradamente em nenhum deles, a visão que oferece não é aquela que esperamos daquilo que ficou conhecido como a perspectiva antropológica.

**Maria Isaura Pereira de Queiroz. *Carnaval brasileiro – o vivido e o mito*.
1ª edição, São Paulo, Editora Brasiliense, 1992. 239 pp.**

Marcos Pereira Rufino
Mestrando do Departamento de Antropologia – USP

A oposição entre o plano do vivido e o plano do mito na interpretação do fenômeno carnavalesco brasileiro é crucial para compreendermos o recado da autora e o porquê desse trabalho não ser apenas mais um livro sobre o Carnaval a enfeitar nossas estantes. Mas, antes de entrarmos nessa discussão, aproveito a deixa para observar que, além de pesquisado, o objeto em questão foi (ou é), acima de tudo, vivido. Suas impressões e experiências pessoais da festa carnavalesca, que vêm desde a infância, não lhe permitem esconder a emoção e a nostalgia que brota quando do encontro necessário com a lembrança. Por tão bem conhecer as armadilhas enfrentadas pelo pesquisador que mantém relações afetivas com seu tema de estudo, ela afirma, contra aqueles que ainda acreditam existir entre si e seu objeto de pesquisa somente teorias e livros, que todo pesquisador é um pesquisador engajado. Porém, “trata-se de dominar os desvios afetivos através do conhecimento de sua existência e dos limites que colocam a toda investigação, buscando corrigi-los e ultrapassá-los” (p. 23).

Embora acrescidos e modificados para esta publicação, três dos quatro capítulos desse livro apareceram anteriormente em publicações científicas nacionais e estrangeiras entre 1984 e 1985. Partindo da idéia fundamental de que o entendimento do Carnaval pressupõe a inclusão de uma abordagem histórica, confrontando-o com as estruturas sociais de seu tempo, esse livro inicia um longo trajeto, a começar pelo *Entrudo* português.

O Entrudo era o antigo Carnaval que se realizava em Portugal. A palavra significa “entrada”, em referência ao início da primavera. Tais festejos nem sempre estiveram associados ao Cristianismo. Ao contrário do que vai ocorrer no Brasil, o Entrudo português possuía uma forma bastante diversificada, conforme a região em que era realizado. Em algumas localidades, as pessoas invadiam as casas de parentes e vizinhos e atacavam-se umas às outras com lama, cinzas ou mesmo água; em outras a ênfase estava na malhação do

boneco do Entrudo – que em alguns lugares chamava-se João, e, em outros ainda, acompanhavam o boneco da Primavera. Tal heterogeneidade, contudo, não impede algumas generalizações. Basicamente, tais festas constituíam-se no âmbito das relações de parentela e vizinhança, contribuindo significativamente para o fomento dos laços de solidariedade e para a coesão social.

Em finais do século XVIII, avistava-se o progressivo movimento de substituição do Entrudo pelo Carnaval. Devido, em parte, à grande influência cultural que a alta sociedade francesa exercia sobre o país, começavam a surgir nas grandes cidades de Porto e Lisboa os desfiles de carruagens e os bailes de máscaras. A imprensa portuguesa, por sua vez, estimulava tal substituição, atribuindo aos festejos do Entrudo o caráter de práticas “bárbaras”. Aos poucos, o velho Entrudo ia se asfixiando nos pequenos burgos e aldeias.

Compreende-se melhor esse movimento quando observamos a conjuntura econômica externa de Portugal, onde a Inglaterra desempenhava o importante papel de principal cliente dos produtos vinícolas do país, propiciando, assim, o aparecimento de uma camada social distinta que comercializava o produto. Por ser o principal escoadouro do vinho, Porto foi a grande beneficiada (Lisboa era apenas a sede administrativa). As diferenças socioeconômicas que se operavam na estrutura social começavam a se refletir na festa do Carnaval; podemos observá-las nas rígidas distinções entre o espaço de participação da população pobre, que não passava de mera espectadora, e o espaço dos homens ricos, sujeitos efetivos da festa.

Não tardaria, contudo, a chegar o declínio do Carnaval, um século depois. Acredita a autora que isso estaria associado com a ditadura Salazar e a política de expoliação das colônias africanas – que implicou grande evasão de capitais e recursos humanos. Teria também contribuído para isso a fuga de trabalhadores para França, Suíça e Alemanha, sendo que a volta destes emigrantes não pressupunha a retomada dos velhos hábitos culturais.

No Brasil, apesar de ocorrerem modificações semelhantes às que se viam em Portugal, o Carnaval suplantou totalmente o Entrudo, começando sua hegemonia na metade do século XIX, nas grandes cidades. Já em início do século passado, o Entrudo refinava-se perceptivelmente: não se inundavam mais as pessoas com jarros de água, mas com laranjinhas e limõezinhos de cera, contendo água perfumada. Aqui, o Entrudo era uma exclusividade do meio urbano. Este se realizava nos pequenos burgos e cidadezinhas pobres e

pouco povoadas, para as quais deslocavam-se os fazendeiros que quisessem participar. Tal fato talvez se devesse ao perigo que tais festejos, nas fazendas, representavam para os senhores de escravos, visto que a maioria numérica de escravos representava a imagem de uma tragédia em potencial, mesmo no caso da festa ser restrita aos homens livres. Nas cidades, os escravos brincavam entre si, antes ou depois de terminada a diversão dos senhores, e pareciam seguir as mesmas divisões que estes.

As mutações que favoreceram o surgimento do *Carnaval Veneziano*, mais tarde *Grande Carnaval*, ligam-se ao recuo das relações de compadrio e vizinhança frente às relações de classe. A vinda da família real, em 1808, foi um golpe mortal para o Entrudo brasileiro. A abertura dos portos que se seguiu e o sucesso do cultivo do café propiciaram um grande desenvolvimento econômico, junto ao fortalecimento de classes sociais distintas. Na última década do século XIX, desaparece o Entrudo do cenário nacional, apesar de sobrevivências recalcitrantes em algumas partes, devido ao baixo custo que a festa representava para seus realizadores.

Por volta da década de 40 do século passado, nasce o *Corso* – desfiles de carros, carruagens a princípio, nos quais os ricos ostentavam suas fortunas e fantasias – e os primeiros clubes ou sociedades carnavalescas. Tal como em Portugal, a imprensa nacional enaltece tais mudanças, mais uma vez com base na polaridade “civilização” versus “barbárie”. Jornais e grandes comerciantes, os que mais ganhavam com o Carnaval, concediam prêmios às mais ricas fantasias e aos mais belos desfiles, alimentando o antagonismo de famílias rivais.

O termo *Grande Carnaval* surge em contraposição a *Pequeno Carnaval*, que era realizado por negros e mulatos livres da periferia carioca que, aproveitando-se das sobras da festa maior (confetes e serpentina), faziam sua comemoração, acompanhada de músicas afro. Os grupos que participavam dessa manifestação eram esporádicos até o início deste século. Eram aqueles que possuíam remuneração garantida – operários, pequenos lojistas e pequenos funcionários – que organizavam tais grupos. Nos lembra a autora que, curiosamente, estes ranchos ou “tropas” desfilavam sempre fantasiados de índios. Oriundo destes grupos nasceriam as escolas de samba, sendo a primeira delas fundada em 1928, a Escola Estação Primeira de Mangueira.

Nesta segunda metade do século assistimos ao desaparecimento tanto do Entrudo quanto do Carnaval em Portugal, ao passo que, no Brasil, a notável

homogeneidade do Entrudo em todas as regiões do país foi substituída por um Carnaval também homogêneo. Tenta nos explicar a autora que o desaparecimento do Entrudo das cidades brasileiras está ligado ao fato de estas, ao contrário do caso português, funcionarem como sedes da administração local, com prefeituras, câmaras municipais, paróquias etc. Os grandes fazendeiros que as dominavam procuravam demonstrar o seu poder econômico por meio de sua “modernização”, trazendo de ultramar tudo aquilo que acontecia de novo.

O segundo capítulo desse livro é voltado para as escolas de samba do Rio de Janeiro. Com estruturas complexas e mobilizando interesses diversos, estas só poderiam surgir em zonas suburbanas que oferecessem condições econômicas para seu patrocínio.

Numa interessante descrição do funcionamento dessas escolas cariocas, vemos que não possuem nada de “ameaçador” às estruturas sociais vigentes, como podem imaginar alguns. Não são mais seus fundadores e sua parentela que as dirigem. Parece não haver mais lugar para as pessoas de cor nesta posição. Os atuais dirigentes são homens de negócios brancos, os “doutores”. Àqueles restam a parte técnica da dança e do samba. Vemos também a figura destacada do *carnavalesco*, especialista em decoração e artes plásticas, normalmente formado pela Escola de Belas-Artes, que passa a comandar os trabalhos a partir de setembro.

O contexto em que se formam as primeiras escolas de samba estava marcado por uma ampla valorização de tudo aquilo considerado, então, como autenticamente nacional. O samba é absorvido em tal processo e, em 1936, a prefeitura carioca legaliza a participação dessas escolas nos festejos. O populismo da política nacional do período também contribuiu para a liberação das atividades de tais associações, permitindo assim que o negro e o mulato comemorassem os festejos em espaço público, o que era anteriormente proibido.

Em 1946, a proibição do jogo do bicho em todo o país coincide com a clara ascensão das escolas. O banqueiro do bicho patrocinava a escola de samba de um determinado subúrbio, como forma de ampliar suas redes de penetração local. A Beija-Flor, de Nilópolis, é um típico exemplo de crescimento rápido a partir de tais investimentos.

No Rio de Janeiro, toda a atividade carnavalesca concentra-se na zona norte da cidade, onde também é maior a ação dos bicheiros. Em algumas interpretações da festa no Rio, o Carnaval seria um momento em que a oposição en-

tre zona norte e zona sul – que não passaria de um antagonismo entre pobres e ricos – é dramatizada nos termos de uma inversão dos papéis sociais dos sujeitos; e isso poderia ser o prelúdio para uma ação política concreta sobre a estrutura social. Para outras interpretações, entretanto, os festejos carnavalescos não passam de uma apologia a valores predominantes da sociedade capitalista. Isso poderia ser observado na presença preponderante de uma cultura livresca no tema dos desfiles das escolas de samba e na própria erudição das fantasias. Esses valores seriam ainda consagrados na ostentação do luxo e da riqueza, nos estatutos claramente moralistas das escolas, na defesa da ordem e da organização disciplinar, e, particularmente, no enaltecimento do trabalho árduo. Esses intérpretes argumentam ainda que o emblema da distinção social, longe de ser ameaçado, aparece claramente na própria separação entre os que *fazem* (o povão da zona norte) a festa e aqueles que *a desfrutam* (estrangeiros e burgueses da zona sul).

Maria Isaura, numa atitude de ponderação diante desse debate, reconhece o surgimento das primeiras escolas de samba como uma resposta dos estratos inferiores à crescente complexidade de nossa sociedade industrial – resposta que caminha no sentido de exigir o direito à participação na festa. A capacidade de organização e mobilização dessas associações apontariam, de fato, para um perigo futuro de insubordinação social. No entanto, e aqui reside a chave dessa terceira interpretação, os grupos dominantes demonstraram sua habilidade política ao assimilar a festa e ao criar uma estrutura tutelar sobre cada uma das escolas. Neste sentido, a autora afirma serem tais escolas de samba, entre outras coisas, instrumentos de domesticação das massas. No tocante à ordem e disciplina, ela nos pergunta se isso não responde a uma necessidade mais geral de submissão à autoridade:

A voz possante e fortemente ritmada da bateria durante o desfile, despertando em atores e espectadores as mesmas emoções, impondo a todos os mesmos comportamentos, os mesmos gestos, a mesma cadência, não exprime justamente a necessidade primordial de se submeter ao comando que emana da autoridade da escola – ou, simbolicamente, de qualquer autoridade? (p. 116).

O foco do conflito que marca o Carnaval carioca não se articula no binômio ricos/pobres ou Zona Norte/Zona Sul, mas restritamente entre as escolas de

samba. Existe até mesmo um conjunto de alianças entre grupos “burgueses” da Zona Sul com determinada escola. Se este é um elemento de integração social no interior de um dado subúrbio, por outro lado é também uma fonte de desagregação na perspectiva maior da metrópole, estabelecendo um conflito entre os subúrbios pobres da Zona Norte. Esses conflitos atuam em favor das classes dominantes ao impedir qualquer tipo de coalizão popular.

A passagem em revista às teorias que procuram interpretar o fenômeno carnavalesco no país leva a autora para além do universo das escolas de samba. No terceiro capítulo do livro, sua atenção orienta-se para os grandes bailes carnavalescos, e parte do trabalho de desconstrução da idéia de Carnaval como inversão social, feito a partir do estudo da estrutura das escolas, será retomada sob nova perspectiva.

Uma senhora italiana, dona de um hotel no Rio de Janeiro, organiza o primeiro baile carnavalesco, em 20 de janeiro de 1840. No discurso da imprensa que cobre tais eventos aparece sempre a alusão ao seu caráter democrático, pois nele não importariam as diferenças sociais, econômicas, étnicas ou sexuais. Maria Isaura questionará esta idéia de igualdade e democracia, na medida em que a participação na festa dar-se-á de maneira diversa, dependendo da posição social dos sujeitos.

O ritmo da música e o estilo da dança serão marcas distintivas desses bailes, de modo que bailes carnavalescos ocorrerão fora do período tradicional do Carnaval. Suas músicas peculiares começaram com Chiquinha Gonzaga, em 1899. Grandes concursos de melhores canções carnavalescas eram organizados pelas emissoras de rádio na década de 60, desaparecendo, porém, com o triunfo das escolas de samba, que principiavam no horizonte.

O acesso a esses eventos é restrito àqueles que possuem o dinheiro suficiente para os ingressos. Mesmo assim, há os bailes “fechadíssimos”, nos quais somente dinheiro não basta; é preciso ser convidado. Os bailes contam com uma rigorosa segurança, principalmente naqueles mais populares, nos quais o grupo de foliões apresentaria alta heterogeneidade. Uma das estratégias para se evitar confusões seria a de promover maior participação de mulheres entre esses. Os organizadores procuram escalar mulheres atraentes e chegam a cobrar ingressos com preços inferiores aos dos homens; dizem que o cálculo ideal estaria numa proporção de cinco mulheres para cada homem.

A patente inferioridade feminina no tratamento dado pela imprensa especializada na cobertura de tais festividades é denunciada nesse livro. Geralmente, a mulher é associada às frutas e à própria decoração dos bailes. Na linguagem desses veículos tomamos conhecimento que tal baile tem “toneladas” de mulheres e ouvimos expressões como “mulataria”, “mulherio” etc. O preconceito à mulata é ainda maior. Nos grandes bailes pagam-na para decorar com seu gingado, durante toda a duração do baile, um dado local do salão.

Tal como o desfile das escolas de samba, os bailes carnavalescos estariam muito longe de qualquer crítica estrutural da sociedade. Todas as divisões sociais presentes em nosso cotidiano estariam neles refletidas. Seu caráter “bem comportado” é facilmente atestado no tratamento especial dado às autoridades, na rejeição social dos negros, na preeminência dos heterossexuais sobre os homossexuais e na própria divisão espacial do salão: os ricos nos seus camarotes e os pobres nas pistas amontoadas.

O Carnaval seria uma inversão da sociedade existente? Ou a imagem desta num espelho? A análise dos dados mostra que as estruturas sociais e os valores estão sempre presentes, que a organização da festa e a orientação do comportamento dos indivíduos continuam dominados por eles. Miragem num espelho – repetição fiel da realidade, mas ao contrário. No entanto a realidade ali está; todas as suas características estão reproduzidas tais e quais no espelho... Realidade e espelho não se excluem mutuamente, não são nem contraditórios, nem incompatíveis; sua relação de reciprocidade é indispensável à sua existência. A imagem pode estar ao contrário; o corpo, de que ela é o reflexo, persiste em sua integralidade. Assim também os participantes do baile carnavalesco manifestam sua repulsa contra as coerções e os preconceitos de sua sociedade, e no entanto continuam a obedecê-los no próprio momento em que acreditam tê-los anulado...

No quarto capítulo, Maria Isaura desenvolve a trajetória histórica do mito carnavalesco nacional. O surgimento de uma tradição do Carnaval só pode ser compreendido a partir das mudanças de mentalidade ocorridas durante o início deste século. No debate em torno da identidade nacional, no final do XIX, e no movimento modernista da década de 20, aparece a idéia do caráter nacional brasileiro formado pela mistura das três raças. O objetivo des-

sas formulações estaria no ataque aos “estrangeirismos” decorrentes do grande fluxo migratório que se sucedeu à abolição do trabalho escravo. Tratava-se de valorizar incondicionalmente aqueles traços considerados, então, como autênticos de nossa cultura.

Nossos intelectuais esforçavam-se na construção da tradição do Carnaval. Tropeçavam, contudo, na exigência de ancianidade que se faz de qualquer tradição que mereça tal designação, pois não podiam recorrer a costumes que fossem suficientemente antigos. A solução possível seria desacionar a noção de ancianidade como critério imprescindível para a caracterização de uma tradição.

A proposição deveria ser invertida: é porque, por uma ou outra razão, determinado comportamento ou maneira de ser é rodeado de respeito e afeição que ele se conserva através do tempo, protegido do desaparecimento por meio do conceito mágico de “tradição”. O conceito agiria como uma espécie de cimento reunindo uns aos outros componentes de variada origem, dessemelhantes e até mesmo contraditórios. Esta ginástica mental torna-se possível porque todo conceito é simples representação do espírito e não constitui um dado da realidade.

O Carnaval brasileiro, porém, iria para muito além da tradição. Ele proporia um novo futuro e uma nova sociedade. Seria mais do que um ritual; esconderia por trás deste um mito inspirador.

Podemos ver claramente esta relação entre mito e realidade, na construção da imagem de Carnaval tradicional que se operou em Olinda. O intento de reanimá-lo partiu de artistas, jovens intelectuais e jornalistas da região Sudeste, que se mudaram para lá, em 1976. Propagavam que a espontaneidade do Carnaval de Olinda poderia ser vista na ausência de organização ou formalismos. Mesmo os habitantes mais velhos da cidade faziam uma representação da festa como espontânea e anárquica, quando, na verdade, estava muito bem organizada por cima de divisões étnicas e socioeconômicas.

Em seu esforço para convencer-nos da importância de uma abordagem sócio-histórica das estruturas presentes no Carnaval, a autora acaba por, em alguns momentos, empobrecer a multiplicidade de sentidos contida no mito. No caso particular do Carnaval, este nos faria crer na transformação temporária da sociedade quando, na verdade, nada acontece. O mito, aqui, surge-nos como mera fuga do real.

A função do mito parece ser, pois, essencialmente psicológica e suas atividades se ligariam ao imaginário, esta faculdade humana de elaborar, por meio de fantasia e a partir do real, noções que não correspondem mais a este último; o espírito abandona o curso habitual da compreensão do real, e, todavia, é a partir deste que se põe a construir conjuntos de noções que se afastam do que existe... O mito carnavalesco, resultado da atividade criativa, reúne observações, formula noções e constrói uma imagem social atraente, refúgio no qual os indivíduos, uma vez por ano, encontram o prazer de uma existência alegre e livre, oposta à penosa aceitação das desilusões do cotidiano. Mas é apenas uma imagem... (p. 195)

A proposta desse livro é, ao contrário da grande maioria dos trabalhos até aqui realizados, analisar a *estrutura* da festa, e não preocupar-se apenas com o mito carnavalesco. O mito, nessa concepção, ofereceria uma visão limitada e incerta do fenômeno, sendo que não passa de fruto de emoções, estados de espírito e julgamentos coletivos dos indivíduos.

Os trabalhos recentes limitariam-se a lidar com os resíduos do imaginário, procurando em todas as festas carnavalescas aquilo que as tornem universais.

Foi o mito da festa que primeiro atraiu a atenção de pesquisadores no mundo ocidental – folcloristas, historiadores, etnólogos, sociólogos – desejosos de desvendar os motivos ocultos de atividades que seriam extraordinárias. Não atingiram, com seus trabalhos, senão um resíduo que deriva diretamente do imaginário; deixaram de lado os significados profundos que ela pode tomar através do tempo e do espaço, uma vez que não é igual por toda parte e não permanece imóvel, pois como fato social está em constante transformação. A emoção de que se encontra carregada, os aspectos espectaculares de seus ritos justificam a preferência dada pelos pesquisadores ao seu lado mítico. Através desse atinge-se uma primeira explicação do evento, que vai no mesmo sentido do julgamento coletivo habitual e que é, portanto, corroborada por este; os trabalhos que seguem esta linha de interpretação não se detêm senão no caráter comum a todos os tipos de Carnaval para desvendar o que ele tem de específico como festa e, portanto, diferente de outras comemorações. Afastam de seu estudo aquilo que se prende às estruturas concretas e, mercê do corte efetuado, navegam em plena abstração... (p. 196)

Essa busca da generalidade, do universal, impediria a compreensão de toda a dimensão socioeconômica em que se insere o Carnaval. Para esclarecermos o significado real desse grande evento, precisaríamos interrogar o mito com seu ritual encantatório anual e a estrutura e organização que decorrem diretamente da sociedade em que se passa. O grande erro desses pesquisadores estaria na cegueira para com as mudanças espaço-temporais que carregam o Carnaval. Ele tem suas particularidades determinadas pelas condições sociais e históricas específicas da sociedade em que se realiza.

Na verdade, esses pesquisadores cairiam na armadilha de aceitar, de modo barato, as concepções típicas do senso comum, que vê o Carnaval como um momento transitório de total felicidade, em que se instalaria uma sociedade alternativa, distante de todas as angústias e tristezas do cotidiano.

Para se ter uma visão mais profunda da festa e ultrapassar as observações que a alegria e o prazer por ela permitidos despertam no pesquisador, é indispensável procurar saber quem são os foliões, qual é sua posição na hierarquia do poder local e da própria festa e, finalmente, o papel que desempenham – se são atores, ou espectadores, ou servidores. A abordagem sócio-histórica contém certamente uma indicação interpretativa – a crença de que o conjunto urbano, sua configuração, suas transformações exercem influências sobre a configuração e as transformações do Carnaval (p. 216).

Somente uma perspectiva sócio-histórica seria capaz de dar conta do nosso problema, pois vimos que foi a dinâmica de desenvolvimento das cidades que ditou o modo como os festejos se implantaram no país. “O estudo a partir do mito carnavalesco não tem a mesma amplitude, pois o mito não varia em seu sentido manifesto – permanece sempre igual a si mesmo.” (p. 202)

Para Maria Isaura, não existe nenhuma incompatibilidade entre o Carnaval e a sociedade nacional, pois toda a estrutura hierárquica e injusta desta última está reproduzida na realização da festa carnavalesca. Olhar o Carnaval não apenas pelo mito, mas, sobretudo, pela ordem do vivido nos dá nova luz sobre o fenômeno. A festa carnavalesca, com todas as contradições que encerra, seria, como afirma a autora, “o produto barroco mais puro de sua sociedade e de sua civilização”.

Véronique Boyer-Araujo. *Femmes et cultes de possession au Brésil: les compagnons invisibles*. Paris: L'Harmattan, 1993.

Claudia Fonseca

Professora do Departamento de Antropologia - UFRGS

O livro da etnóloga francesa Véronique Boyer *Mulheres e cultos de possessão no Brasil* traz uma contribuição inovadora a este campo. Observando mulheres paraenses embrenhadas na luta pela sobrevivência e sua participação em cultos de mina, candomblé e umbanda, a autora propõe analisar “o vasto problema da identidade feminina”.

Passando em revista as diversas teorias que dizem respeito a esse assunto – africanidade, estratégia de sobrevivência, mobilidade e adaptação social, alienação etc. –, Veronique insiste na necessidade de flexibilizar o quadro analítico para dar conta da interferência da vida cotidiana na participação religiosa. Assim, em seu argumento, as discussões informais sobre a vida cotidiana, as atividades profissionais, as fofocas, os conflitos familiares, as brigas de vizinho etc. ocupam tanto espaço quanto as conversas com chefes consagrados de cultos.

Ao salientar a preponderância de mulheres entre os clientes e adeptos da umbanda e mina, sugere que é possível discernir nesses terreiros uma visão feminina da sociedade. A autora coloca as perguntas: “como essas mulheres se acham nos terreiros; que tem de especial na experiência que compartilham na comunhão com os caboclos e os exus?”. E, para respondê-las, embarca em uma longa aventura que, passando de histórias de vida até conflitos entre oficiais das federações locais e nacionais, realiza o difícil percurso da contextualização social e política da vivência de pessoas concretas. A análise nunca cai no maniqueísmo. As mulheres aqui não aparecem nem como vítimas nem como heroínas. São atores que sabem tecer sua existência de forma dinâmica usando os diferentes fios da fábrica cultural.

Na primeira parte do livro, “Grupos domésticos e família religiosa”, a autora coloca em perspectiva a enorme importância de laços consanguíneos e a relevância destes para a carreira religiosa de mães e filhos-de-santo. Na segunda parte, encara o médium e o espírito que recebe como “um casal sin-

gular”. Aqui, vemos a complementaridade dos sexos – entre o homem trabalhador (o caboclo) e a mulher quida da retaguarda doméstica (o médium) – enfim realizada. Na parte final do livro, além de aprofundar seu material sobre os “encantados”, elemento que reflete a riqueza cultural da região amazônica, introduz, ao lado do caboclo, a figura do exu, mostrando as duas entidades – caxias e malandro – como o ponto/contraponto da masculinidade brasileira.

Mas é na terceira parte, “Competência ritual e ortodoxia”, que entramos a fundo no caráter “gender-specific” de noções de autoridade e submissão. Pela comparação dos caboclos (da mina) aos orixás (do candomblé), vêem-se perfilar dois estilos distintos de participação religiosa: a *entrega* do médium em transe a seus caboclos, fonte *inspiratória* de saber, e a aquisição do poder mediante um dom *inato* versus preferência do médium pela atuação em “estado consciente” (em que nunca perde o controle), saber localizado na *tradição africana* e poder conferido por intermédio da (muitas vezes custosa) *iniciação* ritual. Lá onde o primeiro atém-se a respeito de uma regra (freqüentemente escrita) dos orixás, o segundo deixa os médiuns livres para compor seus caboclos a partir dos variados elementos do imaginário coletivo.

A autora destaca essas distinções sutis e reveladoras sem perder de vista um dos objetivos principais do estudo: entender a integração dos cultos na sociedade nacional. A multiplicação de seitas não deve obscurecer “a profunda unidade do campo dos cultos de possessão”. Sua aparente heterogeneidade, longe de contestar a unidade, está em acordo com uma concepção fragmentada (“*éclatée*”), pluralista e relacional da noção de pessoa (270). Marc Augé, no seu prefácio ao livro, sublinha o êxito do procedimento analítico escolhido pela autora: “através da guerra dos sexos colocada em cena pelo culto [...] é toda uma parte da sociedade brasileira que acabamos conhecendo”.

Podemos dizer que, nesse livro, os cultos afro-brasileiros de Belém servem como a cartola do prestidigitador, e o conceito de gênero como a varinha mágica. Esta é usada para fazer sair daquela imagens inesperadas que, conforme a fórmula que subjaz nas melhores pesquisas em antropologia desde seu início, casa o particular com o geral e, neste caso, nos proporciona novos *insights* para a compreensão da sociedade brasileira.

Ronan Alves Pereira. *Possessão por espírito e inovação cultural: a experiência das japonesas Miki Nakayama e Nao Deguchi.* São Paulo, Aliança Cultural Brasil-Japão, Massao Ohno/Editores, 1ª edição, 1992, 198 pp.

Paula Andréa Costa
Graduanda em Ciências Sociais - USP

Ronan Alves Pereira apresenta nesse livro o resultado de sua tese de mestrado, a primeira defendida por um ocidental no departamento de Antropologia Cultural da Universidade de Tóquio (Japão), onde estudou por cinco anos (1985-1990).

Nesse trabalho o autor analisa a experiência religiosa das japonesas Miki Nakayama (1798-1887) e Nao Deguchi (1836-1918), que passaram pela “possessão espiritual” e, a partir deste fato, fundaram as religiões *Tenrikyô* [Ensinamento da Verdade Divina] e *Oomoto* [A Grande Origem], respectivamente, no final do século passado.

Ambas as religiões (ou grupos religiosos) estudadas por Ronan se inserem na categoria das chamadas “novas religiões” *shin-shukyô* ou “religiões surgidas recentemente” *shinkô-shukyô*. O autor, a fim de apresentar os antecedentes etnográficos (contexto sócio-religioso e histórico) do qual emergiram tanto a *Tenrikyô* como a *Oomoto*, realiza uma descrição bastante abrangente da religiosidade japonesa, relacionando as religiões tradicionais do Japão (xintoísmo, budismo, confucionismo, taoísmo, além das chamadas “crenças populares”) aos movimentos religiosos japoneses incluídos na categoria das “novas religiões”, o que traz ao público brasileiro, em geral, informações preciosas acerca da religiosidade japonesa e de seu processo de desenvolvimento após a Segunda Guerra Mundial.

O autor se utiliza do método da “história de vida”, mas não se detém em uma mera descrição biográfica das vidas de Miki Nakayama e Nao Deguchi. Ao contrário, busca na história da vida dessas duas mulheres elementos que venham reiterar a questão básica que perpassa sua obra, ou seja, de que todo indivíduo, potencialmente, é um “inovador” da cultura em que vive, princi-

palmente quando este indivíduo se encontra em um “estado especial de consciência” (transe, visões oníricas, alucinação etc.).

As experiências possessionais de Miki Nakayama e Nao Deguchi são apresentadas em estreita associação com o xamanismo japonês, o que leva o autor a efetuar uma bem elaborada análise do que aponta como a “clássica controvérsia acadêmica” sobre a definição e diferenças entre “xamanismo” e “posseção por espírito”. Sobre este assunto, a conclusão de Ronan é a de que as pessoas que passam pela experiência relacionada ao complexo “xamanismo-posseção” tanto podem usufruir um dispositivo benéfico em relação a seu estado possessional, como podem expressar, por meio deste mesmo estado, uma manifestação psicopatológica.

Ronan ressalta o fato de que “xamãs”, “médiums”, “pessoas em transe” e similares não possuem necessariamente o mesmo tipo de personalidade e nem mesmo de padrão de vida e de “iniciação”, apesar de não descartar a possibilidade da “experiência possessional” ser uma manifestação de desordem psíquica.

Os casos de Miki Nakayama e Nao Deguchi, segundo o autor, foram diagnosticados por alguns psicopatologistas japoneses como casos de “paranóia” e “histeria”, mas Ronan não corrobora tal avaliação. Ao contrário, demonstra como esses casos de posseção espiritual foram bem-sucedidos à medida que as duas japonesas não apenas expressaram suas necessidades interiores em um idioma compreensível às pessoas de seus meios sociais, como fizeram de suas experiências possessionais o ponto de partida para a formação de novos grupos religiosos.

Voltamos, assim, ao cerne do livro de Ronan, quando o autor aponta que pessoas que passam por experiências relacionadas ao complexo “xamanismo-posseção” (sejam elas saudáveis ou não) podem não apenas usufruir positivamente esta experiência, como podem, também, “inovar” a cultura na qual vivem por meio da própria experiência possessional.

É justamente sob este prisma que Ronan analisa os casos de Miki Nakayama e Nao Deguchi, demonstrando que, por terem vivenciado a mudança da época feudal Tokugawa (1600-1868) para a modernidade passando pela Revolução Meiji (1868), viveram em um período no qual, entre o povo comum japonês, havia um desejo generalizado de “renovação do mundo”. Neste sentido, Miki Nakayama e Nao Deguchi foram capazes de “inovar” a cultura em que vive-

ram na medida em que a experiência de “possessão espiritual” por que passaram não apenas as levou a uma transformação radical de suas vidas pessoais (micromudança), como também acarretou a fundação de movimentos religiosos que apresentaram respostas (em um sentido espiritual) ao desejo de “renovação do mundo” dos japoneses da época. Assim, ao fundarem movimentos religiosos, elas “inovaram” sua cultura, porque criaram “novas” doutrinas, visões de mundo, simbolismos etc. O que significa que, se elas não mudaram a totalidade da sociedade, ao menos “revitalizaram” parte dela (macromudança). É esta correlação entre a “micromudança” e a “macromudança” que o autor enfatiza nos casos estudados como sendo de fundamental importância para o entendimento da “inovação cultural”.

No final do livro, Ronan apresenta oito apêndices, nos quais descreve as histórias da *Tenrikyô* e *Oomoto* no Japão e no Brasil, as genealogias parciais das famílias Nakayama e Deguchi, as principais religiões derivadas ou influenciadas pela *Tenrikyô* e pela *Oomoto*, um mapa da área de Kansai, tabelas relativas ao xintoísmo sectário e às novas religiões japonesas, além de ilustrações de momentos importantes nas vidas de Miki Nakayama e Nao Deguchi. Os dados fornecidos pelo autor nesses apêndices não apenas enriquecem seu trabalho como o transformam em uma leitura praticamente obrigatória aos estudiosos brasileiros das novas religiões japonesas.

Concluindo, o livro de Ronan é mais que um mergulho no universo religioso japonês, porque, se por um lado é um trabalho de análise de dois movimentos religiosos específicos (*Tenrikyô* e *Oomoto*) e da maneira como se originaram (vidas de Miki Nakayama e Nao Deguchi), por outro levanta questões pertinentes aos antropólogos em seus estudos sobre religiosidade e cultura. Um livro bem escrito e estruturado, no qual percorremos, junto com o autor, as intrincadas “vias” da religiosidade japonesa, acompanhando as vidas de Miki Nakayama e Nao Deguchi.

Massimo Canevacci. *A Cidade Polifônica. Ensaio sobre a antropologia da comunicação urbana*. São Paulo, Studio Nobel, 1993.

Olgária Chain Matos

Professora do Departamento de Filosofia - USP

No ensaio “O Olhar Viajante (do etnólogo)” (1989), Sérgio Cardoso sugere três modalidades de antropologia: a *etnocêntrica* – aquela por onde só se encontra o esperado, *não viaja*; com olhar atento e concentrado, captura de antemão; a “intransitiva” como a de Marcel Mauss, conservando dois diários – o de campo (do “observador”) e o íntimo onde se desespera do choque entre culturas, de sua uniliteralidade, suas áreas de incomunicabilidade e de mistério; por último, a da *viagem* – a de Clastres, por exemplo: o encontro com o outro – primitivo ou selvagem, não consiste em um limite externo, ao contrário, é possibilidade de ampliação, de totalização.

Massimo Canevacci *viaja*. É de familiaridade e estranhamento sua decipração de São Paulo. Seu livro possui um “centro virtual” – primeiramente, as tonalidades como fonte de interpretação: “há cores que evocam determinadas cidades e somente elas, e outras que fazem imaginar cidades invisíveis como no livro de Ítalo Calvino (1990). Do material – a cor vista – desliza-se para a *imaginada*, a “iluminada”. Como Claudel dizendo: “Há um azul do céu que é tão azul que só o sangue é mais vermelho”.

O presente trabalho fala de São Paulo polifônica: azul, cinzenta, vermelha atonal; da comunicação urbana midiática, de Nova York à “safra protestante” em expansão na cidade, nunca um destes objetos coincidindo consigo mesmo: “já dissemos muitas vezes – seguindo nisto Gregory Bateson – que o mapa não é o território. Sejam mapas mentais, sejam os metropolitanos”. Razão pela qual a semiologia é, para Canevacci, importante no entendimento do *sagrado medieval* nas “catedrais góticas modernas”. O autor reconhece “nos templos McDonald’s o mimetismo sacral do profano e a intrusão profana do sacro nas cidades escrevendo “ser possível assistir (...) ao ‘sacro’-encontro com estas fugas profanas, observando-se o McDonald’s da rua Henrique Schaumann. Com um estilo que é, ao mesmo tempo, surpreendente e descarado, uma arquitetura que, mais do que cita, claramente copia, (...) reciclou os símbolos da religiosidade urbana da idade média em

pleno centro de São Paulo. Uma fachada triangular se eleva como se quisesse estabelecer contatos com o divino”. (Canevacci, *ibidem*)

Pode-se notar, nesta passagem, o quanto a antropologia é feita do choque entre as culturas, daquilo que as faz, justamente, estrangeiras e traduzíveis uma na outra. Esta “doação de sentido” parece *exceder*, a nosso olhar paulistano, a análise e interpretação de seu objeto. Diz Canevacci: “na lateral há uma torre que pareceria inspirada em São Geminiano ou em Assis” (Canevacci, *ibidem*). Impossível, àquele que lá esteve ou a visitou imaginariamente, defrontar-se com esta afirmação, sem um sobressalto, fruto, talvez do amoroso arrebatamento do autor por seu objeto, com o qual se comunica na forma da adesão e do enobrecimento.

O autor abandona, porém, o método fenomenológico que por alguns momentos poderia aniquila-lo para se precaver contra o evidente que, por vezes, transmuta-se em “significações”, preferindo manter-se no plano *semiológico*. Assim escreve: “É interessante observar o destino semiótico da presença McDonald’s. Antes, da sua marca: um ‘M’ amarelo, grande e profano é colocado lateralmente como se não devesse prejudicar a sacralidade da construção; um outro ‘m’ menor, encima a torre, contentando-se em desenhar uma espécie de evocação *tromp d’oil*” (Canevacci, *idem*). O sucesso é assegurado e a anexação teológica se consuma de imediato: “Ou melhor, é devorada. Como um totem desprovido de tabu” (Canevacci, *idem*). Totem sem tabu, quer dizer, magia sem transcendência mitológica. Esta burocratização e formalização do sagrado, fôra diversamente analisada por Walter Benjamin, que, neste momento, não parece adequar-se às citações do autor: Massimo converte o que nos parece trivial em “insólito universal”. “Na Idade Média, sobrevive, já, uma idéia formal da mitologia: o princípio que confere poder, o mágico. Na Idade Média, este poder não pode mais ser legítimo: a igreja destruiu os senhores feudais que o conferiam, os deuses. Eis o que se encontra no espírito formalista da época. Esta procura conseguir poder sobre a natureza abandonada pelos deuses, de um modo indireto: pratica a magia sem base mitológica. Nasce uma forma de esquematismo mágico”.

Reconhecê-lo, não significa, por razões diversas, nem a Benjamin, nem a Canevacci, acolher a dessacralização como um *destino*. Neste sentido, Canevacci chama a atenção para um dos aspectos presentes no pensamento de Benjamin: “Seu método torna-se cada vez mais preciso: o estudo de Paris é a des-

truição da mercadoria. É a ressurreição das alegorias” (Canevacci, idem). Ruínas e alegorias é o que resta do poder destruidor do tempo. O caráter destrutivo do *flâneur* – que reconhece ruínas nos monumentos das cidades, *antes* e independentemente de seu desmonoramento, por serem mercadorias, trabalho morto, espacializado em produtos – tem missão redentora: “Se o caráter destrutivo ama as ruínas, não é de forma alguma em si mesmas, mas pelos caminhos que se desenham entre elas”. Destruição e reparação, portanto. *Trabalho das Passagens*: Passagens-aquários humanos, onde se acumulam mercadorias, comércio de luxo, jogo, prostituição, microcosmo e colagem, lugar de fantasmagorias e reificação. *Passagens*, ainda: súbito recurso ao pietismo cristão, fratura entre a *Cidade dos Homens* (irreal, “alienada” da graça divina) e a *Cidade de Deus*. Somos peregrinos nesta Terra. Desencantamento e reencantamento do mundo pela Imaginação, pela “religião”.

É bem verdade, e toda a primeira parte do livro de Canevacci trabalha o tema, a comunicação urbana, em um mundo “sem homens e sem deuses”, faz-se por *video-scape*, instituindo-se um universo dessimbolizado. *Video-scape* este que interpreta e cristaliza imagens, impedindo-nos de imaginar: “o *Shopping Center*, escreve Canevacci”, é o território fechado e controlado da democracia ocular. Dentro dele se pode exercitar como dom de si mesmo, baseado na reciprocidade da oposição ao *status-game*.

Ao eletrônico, estático e polimorfo, alia-se o *estruturalismo* de Lévi-Strauss. A obra *Tristes Trópicos* pressupõe menos uma reflexão sobre a alteridade e a historicidade e mais essencialmente, uma unificação etnocêntrica do imaginário: introduzindo no renomado *Tristes Trópicos*, a cidade de São Paulo, diz Canevacci, “o autor lembra imediatamente que o trópico passa em plena cidade (...). Um início que não é absolutamente casual, enquanto introduz a dimensão da tristeza tropical que envolve a maior cidade da América do Sul”. No mesmo livro, lê-se, ainda, que “as cidades americanas passaram da barbárie à decadência sem conhecer a civilização”. O que, para Canevacci implica numa colonização clandestina do imaginário do leitor, no sentido de incorporação de uma visão da história *binária* (progresso/decadência) e *eurocêntrica*. O *espaço* estruturalista continuaria a tradição aristotélica, não sendo senão um *continuum sucessivo*, como o tempo, um *continuum simultâneo*, o que faz do estruturalismo um neo-etnocentrismo: “(nos textos de

Lévi-Strauss) transita-se muito frequentemente de uma cidade como São Paulo a uma aldeia bororo (...). Já citamos muitas passagens, nas quais se diz com clareza como, justamente, as categorias *espaço-tempo* constituem os principais culpados (Espaço e Tempo, 'diz Lévi-Strauss', se confundem tanto para os amonitas como para as grandes cidades" (Canevacci, idem). História, unidimensional, portanto. Lembremos, por curiosidade, que Lévi-Strauss não gostou de São Paulo, não gostou tampouco, como disse Caetano em sua canção, da Baía de Guanabara. *Como um estrangeiro*.

Por sua versatilidade metodológica e melódica, o livro de Canevacci é uma "São Paulo em transe". A mediunidade e o êxtase podem ser os da ubiquidade das cidades, de sua invisibilidade tanto quanto resultado da multimídia. Interpretação que se torna mais plausível quando Massimo incorpora a seu livro um conto de Guimarães Rosa. Em "A Terceira Margem do Rio", sabe-se o conto procede, entre outras, à desformalização do tempo, este, inexplicável e incompreensível.

Massimo mostra que toda cidade tem o dom da profecia, ou como observa Marilena Chauí (1981), "não possui apenas propriedades métricas, pois perto e longe nascem de nossa fadiga ou esperança; aberta ou fechada exprime nossa ousadia ou temor, traz essências afetivas como o lugar onde nascemos, onde mortos queridos estão enterrados, onde um amor começou ou uma guerra aconteceu". Da mesma forma, não há no pensamento de Massimo nenhuma cisão entre arcaico e moderno, decadência e progresso, barbárie e civilização. Por mais que exista o processo moderno de "tribalização" midiático de nosso mundo interno e dos grupos sociais, sobrevive "cidades invisíveis", as da Imaginação: "as cidades, certa vez revelou Guimarães Rosa, nunca desaparecem, tornam-se encantadas". Quem reergueu Tróia destruída, da qual as "próprias ruínas haviam desaparecidos", senão Homero?

Dessa geografia sentimental, Canevacci faz aflorar as *Cidades Invisíveis* de onde "retira o morar, o viver", a mudança conferida pelo poder da memória confirmando sua identidade. Para compreendermos o recurso à "terceira margem" – nem direita nem esquerda, mas "meio da correnteza" é preciso abrir-se à *deriva*. À maneira de "As Margens da Alegria" não há em Guimarães "dois Brasis", um "profundo, um moderno", "um tradicional, um futurista". No mais moderno da literatura, Guimarães Rosa faz reviver uma "Idade do Couro" e de jagunços para, por assim dizer, condensá-los à "cidade mais construída do

mundo” e jamais nomeada, presente por sua ausência: Brasília. Como dizia Mário Pedrosa: estamos condenados ao moderno. Isto por que “o sertão está em toda parte”. “Sertão Metropolitano”, nas palavras de Canevacci.

Em sua introdução Benjamin comenta: “perder-se e viver em São Paulo fez com que Roma se tornasse mais compreensível para mim estando em São Paulo, mas também o seu contrário. São Paulo se tornava mais passível de compreensão cada vez que voltava para Roma (...) O mais familiar e o mais estranho se apresentavam numa espécie de reciprocidade – cujo ponto de fuga é uma busca sem fim”.

As viagens, nos diz Massimo, são experiências de estranhamento, com relação a isso, Sérgio Cardoso tematiza o sentimento de *dépaysement* (termo forjado com tanta felicidade pela língua francesa, cuja significação se aproxima de nosso termo *desterro* se o tomássemos num registro exclusivamente psicológico, que sempre envolve o viajante, por seu caráter temporal, não testemunha a exterioridade e estranheza do mundo circundante, mas assinala sempre desarranjos internos do próprio território do viajante, advindos das fissuras e fendas que permeiam sua identidade. Pois as viagens nunca transladam o viajante a um meio completamente estranho, mas alteram e diferenciam seu próprio mundo interno, tornando-o estranho, mas alteram e diferenciam seu próprio mundo interno, tornando-o estranho a si mesmo (...). Compreende-se, pois, que o ‘estrangeiro’ está sempre já delineado – latente e invisível, nas brechas de nossa identidade, na trilha aberta por nossa própria indeterminação. Não podemos alcançá-lo fora, só o tocamos dentro (de nós mesmos), pagando o preço de nossa própria transformação”

Por fim, a pergunta: foram diversas as São Paulo que o autor viu em Roma, ou foi em Roma que o nosso autor reconheceu sob outro céu, outro país?

CALVINO, Ítalo

1990 *As cidades invisíveis*. São Paulo, Companhia das Letras.

CARDOSO, Sérgio

1989 “O olhar do viajante”. in *O olhar*. São Paulo, Companhia das Letras.

CHAUÍ, Marilena

1981 *Da realidade sem mistérios aos mistérios do mundo*. São Paulo, Ed. Brasiliense.

PEDROSA, Mário

1981 *Dos murais de Portinari aos espaços de Brasília*. São Paulo, Ed. Perspectiva.

Michel Perrin. *The way of the dead indians. Guajiro myths and symbols.* University of Texas Press, Austin, 1987. Tradução do francês: *Le chemin des indiens morts: mythes et symboles Guajiro.* Payot, Paris, 1976.

Inge Thieme
Doutoranda em Antropologia - USP

Como deixa supor o próprio título desse livro, trata-se de uma análise das concepções Guajiro em torno da morte e da vida *post mortem*. Um tema que se impunha pela sua importância no simbolismo dessa sociedade: antes de representações, por exemplo, sobre o herói cultural Maleiwa, que em outras sociedades tribais desempenha papel de destaque, aos Guajiro interessam os mitos voltados para a existência humana, para a vida, as doenças, a fertilidade, a morte, o Além. Nesse pragmatismo cosmológico com que Perrin se defrontou entre esses índios, habitantes da península homônima do mar Caribe, pertencente à Colômbia e à Venezuela, não é de surpreender que os personagens míticos – análogos aos deuses do Olimpo grego – tomem parte ativa e até determinante na vida diária Guajiro. Seres de existência absolutamente real, os Guajiro são relacionados a determinados lugares, aparecem em sonhos ou mesmo em realidade. Onde e quando quer que se mostrem, sua aparição é prenúncio de acontecimentos quaisquer.

Os mitos relacionados a esse complexo simbólico, à primeira vista, se apresentavam destituídos de alguma coerência, eram inacabados sob uma perspectiva lógica (uma conseqüência ou uma causa da sucessiva aculturação que se observa desde o início do contato com o branco, há mais de 400 anos). Formar-se uma idéia de seu significado era descobrir-lhes um certo grau de consistência, por mínimo que fosse. O casal mítico, Pulowi e Juya, central na grande maioria dessas representações, se mostrou revelador nessa busca: comparando uma série de mitos, o autor constatou que certas qualidades eram sempre associadas a Pulowi, enquanto Juya tinha sido investido com exatamente os opostos. Esta constância de papéis atribuídos aos dois personagens permitiu a Perrin o reconhecimento de um sistema composto de duas classes de elementos opostos entre si – as categorias do pensamento simbólico Guajiro.

Uma vez reconhecida essa estrutura básica, tornou-se relativamente fácil a intelecção desse universo simbólico: as variadas e heterogêneas expressões simbólicas eram na maioria dos casos nada mais que ilustrações das oposições subjacentes.

De certa forma, essa trajetória de aproximação ao universo cosmológico Guajiro é reproduzida na organização do livro: análogo às experiências do autor, o leitor é confrontado de início com um quadro mitológico (é apresentada uma seleção de dezoito mitos, num total de 10.430 linhas), cujo sentido somente se torna transparente quando, na segunda parte, Perrin nos familiariza com os pressupostos dicotômicos subjacentes, resumidos nos dois personagens, Pulowi e Juya, e manifestos em conceitos tais como: em cima/embaixo, uniforme/diferente, do lado da vida/do lado da morte etc.

Nessa parte o autor apresenta também uma análise estrutural do – a seu ver – mito-chave referente às concepções sobre a morte dos Guajiro. Esse mito-chave relata a viagem de um Guajiro ao mundo do Além, da qual Perrin recolheu doze versões.

Em resumo, trata-se de uma epopéia semelhante à empreendida por Orfeu na busca de Eurídice: um Guajiro inconsolável pela morte de sua esposa é levado por ela ao mundo dos mortos, *Jepira*, de onde, decepcionado com o modo de vida que lá encontra, quer voltar para a terra. No caminho de volta chega ao domínio de Juya. Não observando as advertências deste, é morto por Pulowi, porém ressuscitado por Juya e levado à terra, onde logo em seguida morre.

Uma metáfora das concepções sobre “o caminho dos índios mortos”: caminho cíclico, que passa da vida à morte, da vida na terra ao país do Além (um país real, situado a nordeste da Península) e do estado de um indivíduo *wayu* ao estado de uma alma *yoluja*. As *yolujas*, depois de um tempo, chegam em um sítio sem nome e lugar, onde são assimiladas ou por Juya (identificado com a chuva) ou por Pulowi (terra, calor) e, finalmente, voltam à terra em forma de chuva ou *wanülü* (espíritos ligados a Pulowi).

De caráter metafórico é, para Perrin, também uma série de ritos e crenças que o autor apresenta no capítulo IV da 2ª parte: ritos e crenças em conexão com a chuva (a Península é semidesértica); a dança *yonna*; jogos por ocasião do “Festival da Cabra”; concepções relacionadas com as estrelas e o ciclo anual. São, de um modo geral, encenações e atos ou representações simbólicas em torno dos dois personagens antagônicos, Juya e Pulowi, para os quais

os índios oferecem interpretações das mais variadas, muitas vezes relacionadas com preferências de gosto ou costumes etc. Seu significado se evidencia sobretudo na prática antiga da reclusão das meninas púberes, que é explicada pelos índios como “forma de colocar uma alma na moça” ou também “para assegurar a brancura da pele feminina”. Em realidade, o que está em jogo é uma encenação metafórica de Pulowi, a mulher mítica, representante da morte e da seca, à qual são associadas as mulheres. Aliás, essa ligação com o símbolo da morte das mulheres, representantes, pela própria natureza, da vida, “conota um estranho paradoxo no pensamento Guajiro”. É uma ambigüidade feminina que, fora de dúvida, tem sua origem nesta cosmologia rigorosamente dicotomizada, em que Pulowi, morte, imobilidade, seca, embaixo são os opostos complementares e equivalentes de Juya, vida, mobilidade, chuva, em cima, respectivamente. Por outro lado, o autor sugere um engendramento cosmológico a partir do padrão socioeconômico e ecológico do mundo humano, o que inverteria as coisas e com justiça levantaria a questão: o que levou os Guajiro a associar as mulheres com a morte, a doença, a imobilidade?

As mulheres Guajiro até hoje levam uma vida presa à casa, num sistema uxori-local sem muita possibilidade de locomoção, ao contrário dos homens, que se encontram constantemente em movimento, seja caçando (uma atividade hoje não muito praticada e substituída pela criação de gado, cabras e cavalos) ou cuidando dos animais, seja visitando as esposas numa prática de poliginia, hoje, no entanto, não mais generalizada. Essas instituições, fora de dúvida privilegiando o sexo masculino, mesmo assim são consideradas penosas e pertinentes à fatalidade da condição humana, por ambos os sexos. Por quê? Perrin não coloca esta questão e cita “o mistério perigoso da sexualidade feminina”, “a dificuldade dos homens de ter que estar sempre em movimento”, “a necessidade feminina de permanecer imóvel” simultaneamente com as imposições da natureza, tais como “a dependência de um meio pobre e pernicioso”, “a severidade climática”, “a fatalidade da morte”, as doenças. O *factum* humano seguramente é determinado pelas imposições da cultura e da natureza, mas, como sugere Perrin, seriam da mesma ordem?

Voltando à questão da ambigüidade feminina e, relacionado a isso, à “obsessão cultural” do “mistério perigoso da sexualidade feminina”, um mito sobre a origem dos homens e dos clãs Guajiro ajuda a aclarar o que está em

jogo: os homens, da mesma forma que Pulowi, vieram por uma abertura da terra, o que indiretamente coloca Pulowi, o ser que traz a morte, como responsável pela procriação social. Em consequência, o papel das mulheres, antes de gerar indivíduos, seria o de assegurar a continuidade social. Apesar de não totalmente convincentes, são, todavia, as concepções cosmológicas que guiam tais crenças e a prática, o que não é negado pelo autor. Mas essas concepções, por sua vez, seriam um reflexo das condições sociais e do meio. Para poder acompanhar este raciocínio, o leitor todavia se ressentia dos escassos dados etnográficos.

Apesar disso, trata-se nessa análise dos mitos e simbolismo Guajiro, em uma obra que brilha pela exposição do quadro simbólico encontrado, pelas inúmeras citações de explicações indígenas e recorrência a outro material da vasta literatura oral, e sobretudo pela logicidade de suas interpretações, além de ser bem ilustrada e apresentar extensas notas de rodapé.

James Holston. *A cidade modernista. Uma crítica de Brasília e sua utopia*, São Paulo, Companhia das Letras, 1993, 362 pp.

Antonio Carlos Fortis
Mestrando em Antropologia – USP

Etnografia crítica da cidade modernista, esse livro do antropólogo norte-americano James Holston submete a capital brasileira a um estudo de caso da empresa urbanística modernista.

Unidade representativa de análise, Brasília surge nessa leitura antropológica na condição de um contumaz insucesso tanto urbanístico e político quanto social e humano do modernismo de estilo internacional.

Incidindo prioritariamente sobre o modernismo da capital, a etnografia de Holston, no entanto, recorre a uma dupla perspectiva de investigação. De um lado, ele aborda o modernismo urbanístico e arquitetônico da cidade. De outro, procura penetrar a configuração do processo de modernização que ensejou a sua realização.

Neste último aspecto, o objeto de análise do autor passa a ser o comportamento político desenvolvimentista do Estado brasileiro enquanto proposta modernizadora. Esta dupla análise resulta em pareceres muito desiguais: se a tese de Holston apresenta Brasília em termos de um fracasso do urbanismo modernista, ele deixa, contudo, ao encargo do leitor a avaliação dos resultados da crítica que ele mesmo faz do processo de modernização que a trouxe à existência.

Desse modo, um dos elementos centrais dessa etnografia parece ser o propósito de identificar e de caracterizar a espécie de compromisso estabelecido entre MODERNIZAÇÃO e MODERNISMO, no caso de Brasília.

Adotando a técnica analítica – estritamente lógica – de proceder comparando as premissas ou intenções dos arquitetos, por uma parte, e as premissas ou intenções do governo, por outra, com os resultados da construção de Brasília conforme estes aparecem cristalizados na ordem social brasiliense, Holston reconstrói a cidade utópica como um conjunto de “premissas irrealizadas”. Premissas que os paradoxos implícitos em sua concepção destruíram já antes que o projeto fosse para o papel.

É que, por princípio, toda utopia tem inevitavelmente que contar com os elementos da realidade que nega – ao imaginar um futuro diverso – para vir a realizar-se. E, ao fazê-lo, o germe não utópico da realidade se desenvolve no seio da própria utopia até comprometê-la integralmente.

Embora essa oposição irreduzível entre “realidade” e “utopia” deixe extremamente vulnerável o pressuposto lógico que fundamenta o que Holston denomina “estrutura de premissas e paradoxos”, o argumento final com o qual ele demonstra sua tese – argumento este mais propriamente etnográfico e consistente – é o de que essa cidade modernista de estilo internacional, desistoricizada e descontextualizada, foi amplamente reapropriada em termos nacionalizantes por parte da população de seus moradores.

Foi essa cotidianização do extraordinário, essa regionalização do internacional que de fato desintegraram os propósitos do modernismo racionalista que engendraram a cidade utópica, faz ver o autor.

Essa conclusão torna explícita para o leitor a natureza da problemática à qual Holston devotou seu livro: trata-se da globalização dos fatores culturais na modernidade. Questão cuja contrapartida, como bem mostra *A cidade modernista*, é a da reapropriação local que incorpora o transcultural em

termos locais. Importa notar que essa problemática da modernidade, que constitui o tema do livro, não é senão o fundante e perene problema da antropologia, ou seja, o problema da diversidade e da homogeneidade das culturas cujas relações entre os termos que o compõem estão sempre se refazendo e sempre sendo reconstruídas. O texto de Holston pode ser entendido como uma dessas reconstruções.

Explicitada a estrutura tema-problema-tese de *A cidade modernista*, podemos finalmente descrever como Holston constrói sua etnografia de Brasília.

O livro está dividido em três partes. Na primeira parte o autor deslinda a constituição do duplo projeto utópico – o modernista e o modernizador. Na segunda, ele contrapõe o projeto utópico modernista ao urbanismo existente no Brasil para revelar os processos de descontextualização que ele operou em relação ao último. É também aqui que Holston trata da história das relações sociais pertinentes ao urbanismo pré-industrial brasileiro (com a análise da cidade de Ouro Preto) opondo-a à desistoricização à qual o urbanismo modernista submeteu essas relações. Por último, Holston descreve o processo de re-historicização e da cotidianização da cidade utópica por parte dos brasilienses.

Cabe assinalar – para encerrar esta resenha – que, assumindo posições metodológicas não inteiramente novas mas bastante polêmicas, o autor considera inoperante para a análise o contraste entre sujeito e objeto de conhecimento na investigação. Holston também não reconhece que um conhecimento da sociedade objeto de investigação possa implicar no autoconhecimento para a sociedade do pesquisador. Considera ainda que o trabalho etnográfico – que designa “antropologia crítica” – impõe a necessidade de avaliar criticamente a realidade investigada mediante a produção discursiva ou contradiscursiva por parte do relator.

Não obstante isso ou talvez por isso mesmo, o estudioso da área de ciências sociais tem no livro de James Holston um importante exemplar de etnografia das sociedades modernas que lhe coloca a incumbência de decidir se o autor obteve êxito em seu propósito de ultrapassar “no campo” as questões com as quais se debate hoje a chamada antropologia pós-moderna.

In Memoriam

Guillermo Bonfil Batalla e o Movimento Indígena Latino-Americano (1935-1991)

Penso que um projeto democrático para a América Latina consiste, fundamentalmente, em um novo modelo de relações entre os povos que compõem nossos países. E, quando falo de povos, quero enfatizar que não estou me referindo a estado-nações. Estou falando de povos históricos, povos únicos, porque resultado de uma única história.

Guillermo Bonfil Batalla, “Diversidad y democracia: un futuro necesario”, apresentado no Seminário Internacional *Ameríndia até o Terceiro Milênio*, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México, 14-16 de junho de 1991.

Em 19 de julho de 1991, Guillermo Bonfil Batalla morreu em um acidente automobilístico na Cidade do México. Talvez mais do que qualquer outra pessoa de sua geração, este antropólogo mexicano, de 56 anos, foi o maior defensor e cronista dos movimentos indígenas emergentes na América Latina. Bonfil Batalla desempenhou um grande papel na famosa Declaração de Barbados, de 1971 – documento esboçado por um grupo de antropólogos latino-americanos que redefiniu inteiramente a natureza e as dimensões do, muitas vezes mal deno-

minado, “problema indígena” na América Latina. Foi também uma figura-chave na segunda reunião do grupo de Barbados, que contou com a participação de diversas lideranças indígenas e resultou na publicação do *Indianidad y Decolonización en America Latina* (Nueva Imagen, 1979). Juntamente com o líder xavante Mario Juruna, ele co-presidiu o quarto Tribunal Russell sobre os Direitos dos Índios das Américas, realizado em Amsterdã, em novembro de 1980. Um ano mais tarde, publicou *Utopía y revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en America Latina* (Nueva Imagen, 1981), um livro que deu voz a toda uma nova geração de líderes e organizações indígenas na América do Sul e Central.

Em seu próprio país, México, Bonfil Batalla foi tanto um crítico das políticas indigenistas oficiais como também o principal proponente de uma nova concepção do lugar do índio na sociedade mexicana. Em 1970, publicou, juntamente com alguns colegas, um livro polêmico intitulado *De Eso que Llamam Antropología Mexicana* (Nuevo Tiempo, 1970), que atacava frontalmente as tendências conservadoras e colonialistas presentes na política indigenista mexicana. Entre 1972 e 1976, dirigiu o Instituto Nacional de Antropología e História (INAH), no qual promoveu a descentralização regional da instituição para que esta pudesse atender melhor aos interesses dos 56 grupos indígenas do país. Em 1981, também fundou e dirigiu o Museu de Culturas Populares, uma instituição que, por meio da promoção da cultura indígena e de outras formas de expressão cultural popular, contrabalançou o monumental, mas conservador, Musel Nacional de Antropología.

Ao longo desse período, Bonfil Batalla defendeu o direito dos povos indígenas mexicanos de se organizarem enquanto entidades política e culturalmente autônomas, dentro de territórios bem definidos. Também desafiou a opinião pública mexicana a reconhecer a natureza multiétnica e pluricultural da sociedade em que vivia. Em seu livro *México profundo: una civilización negada* (Secretaría de Educación Pública, 1987), ele fez uma defesa apaixonada de um projeto cultural nacional, basea-

do na relevância e na presença contemporâneas das populações indígenas do México. Bonfil Batalla contrapôs o que chamou de culturas “profundas” dos índios, com suas heranças milenares, à cultura “imaginária” da elite do país e das classes médias urbanas ascendentes.

A visão de Bonfil Batalla da vitalidade e significação cultural das populações indígenas mexicanas foi incorporada na recente revisão do Artigo 4 da Constituição Federal, em que, pela primeira vez, se reconhece o caráter multiétnico e pluricultural da nação mexicana. Apenas um mês antes de sua morte, numa conferência de intelectuais e líderes indígenas do continente latino-americano em San Cristóbal de las Casas, ele estendeu essa visão para todo o continente, argumentando que a emergência de governos democráticos na América Latina seria julgada pelas suas capacidades em reconhecer a grande diversidade dos povos indígenas sobreviventes e suas culturas.

Alguns questionaram a validade dessa concepção, em vista das grandes forças da aculturação (educação formal, penetração da comunicação de massa, migração e urbanização) que afetam quase todos os povos indígenas do continente. Bonfil Batalla reconheceu essas forças, mas também salientou as tendências contrárias que indicam uma presença contínua e permanente dos povos indígenas no México e por todas as Américas.

Apesar de seu ceticismo frente aos critérios etnocêntricos usados nos censos nacionais, ele observou que o número absoluto da população que falava línguas indígenas e que se identificava com culturas indígenas havia crescido no curso deste século. Em *Utopía y revolución*, ele listou 409 grupos indígenas na América Latina em uma população estimada em 30 milhões de pessoas. Estimativas atuais colocam o tamanho da população indígena de toda a América em 40 milhões de pessoas; uma cifra igual ou talvez maior que aquela do período da invasão européia.

Tendências demográficas similares existem no México, que possui a maior população indígena das Américas. Enquanto o tamanho da população indígena mexicana sofreu uma redução de 9% a 17% com

relação à população nacional, entre 1900 e 1980, o número absoluto de falantes de línguas nativas aumentou de 2 para 8 milhões de pessoas. Nahuatl, a língua falada pelos antigos aztecas, é ainda usada por 1 milhão e 400 mil pessoas; e ela, juntamente com quatro outras línguas – maya, zapoteco, mixteco e otomi-, representa mais de 63% do total de falantes de línguas indígenas no México.

Em alguns estados mexicanos, como Yucatán, Quintana Roo, Oaxaca, Chiapas, Hidalgo, Campeche, Puebla, Veracruz e Guerrero, os falantes de línguas nativas formam uma parte significativa da população rural. Se a atual tendência demográfica continuar, o processo de diminuição da população indígena em relação à população nacional será invertido no ano 2010.

Bonfil Batalla enfatizou também o fato de que muitos índios que vivem no mundo urbano e outros que estão inseridos na estrutura profissional de nossa sociedade (professores, advogados, médicos, agrônomos) estão buscando suas raízes indígenas como fonte de inspiração ideológica e cultural. De fato, um dos maiores argumentos de *Utopía y revolución* é o de que as cosmovisões indígenas e suas visões da história estavam fornecendo as bases filosóficas e políticas para uma nova geração de lideranças indígenas. Muitos desses índios educados formaram os alicerces das novas organizações indígenas na América Latina, tais como o Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), na Colômbia, o Movimiento Tuapj Katari, na Bolívia, e a Alianza Nacional de Profesionales Indígenas Bilingües (Anpibac), no México. Ainda que essa tendência tenha sido mais clara nos países andinos e no México, ela também enraizou-se na Guatemala, em outras partes da América Central e na região amazônica. Isso foi demonstrado pela emergência e pela consolidação de organizações indígenas importantes, tais como a Federación Shuar, no Equador, e o Consejo Aguaruana y Huambisa, no Peru.

Bonfil Batalla não via contradição entre esses movimentos étnicos e as demandas de uma sociedade industrial moderna. Numa entrevista dada a um jornalista mexicano em janeiro de 1990, ele disse: “Não há

uma razão necessária para que os mayas não possam continuar sendo mayas no contexto de uma sociedade industrial. Os ingleses eram ingleses antes da Revolução Industrial e continuaram sendo depois dela. A mesma coisa poderia acontecer com os povos indígenas do México”.

Entretanto, havia três elementos que Bonfil Batalla entendia como necessários para garantir um lugar digno e permanente para os índios numa sociedade verdadeiramente multiétnica e pluricultural. O primeiro deles é a necessidade de os governos reconhecerem as dimensões territoriais das sociedades indígenas e proverem uma estrutura legal para a proteção e defesa de seus recursos e terras tradicionais. O segundo elemento é o reconhecimento dos costumes e organizações sociais indígenas como a base de um governo interno dessas comunidades. E o terceiro é a necessidade de reconhecimento da validade científica dos conhecimentos indígenas, especialmente no que se refere à medicina tradicional, agronomia e uso da terra.

Bonfil Batalla sabia que a perpetuação de estruturas e atitudes coloniais tornava difícil para os países latino-americanos aceitar essas premissas, que apontavam para uma genuína participação dos povos indígenas nas sociedades nacionais modernas. Ainda assim, ao longo de sua vida e em quase toda a sua obra, defendeu essa forma radical de multiculturalismo como uma “alternativa” futura para os países latino-americanos. Algumas vezes, esta defesa levou outros – tanto na esquerda quanto na direita – a acusá-lo de um pensamento “utópico”. Mas, como os novos líderes indígenas descritos em *Utopía y revolución*, Bonfil Batalla jamais temeu tais acusações. “Eu acredito”, disse ele no seminário em San Cristóbal de las Casas, em junho de 1991, “que quanto mais honestamente lidarmos com as culturas indígenas, um dos mais importantes resultados será uma nova capacidade de imaginar nossa utopia necessária. Se não tivermos tais utopias, se não tivermos a capacidade de imaginar um futuro melhor de acordo com nossa realidade, então seremos forçados a nos render à perda de nosso futuro, daquilo que nele nos pertence, e aceitar um futuro que nos será imposto.”

Quarenta dias após sua morte, um grupo de amigos e colegas organizou um evento em sua memória, desejando-lhe boa sorte em sua jornada final. A despedida realizou-se no centro cultural do Instituto Nacional de Antropologia e História, nos arredores da Cidade do México, em Culhuacán, e contou com diversas horas de dança e oração feitas por um grupo de dançarinos mexicanos tradicionais (*concheros*) das cidades de Tepetlixla e Amecameca. Em 1965, Bonfil Batalla e um grupo de jovens antropólogos realizaram um documentário cinematográfico sobre estas danças, chamadas “El es Dios”. Por toda a noite, até a manhã do dia seguinte, os *concheros* dançaram e rezaram em ordem, como explicou um observador, “para iluminar o caminho” para a alma do antropólogo morto.

Enquanto isso, na praça em frente ao centro cultural, um imenso altar de flores multicoloridas na forma de uma cruz foi levantado. Bem cedo pela manhã, cada amigo de Guillermo passou pelo altar e acendeu velas. *Taquila*, do estado de Jalisco, e *posh*, de Chiapas – bebidas tradicionais do México rural –, foram servidas, e houve discursos e histórias sobre Guillermo e sua vida. Então, prosseguiu-se com mais música, executada por bandas tradicionais das cidades de Yatzachi el Bajo, Yalalag e Mixe e por um grupo chamado “Recuerdos de Mexico”. Finalmente, foi servida uma refeição tradicional de *tamales*, pães doces e chá de ervas. O evento terminou ao meio-dia – uma despedida verdadeiramente apropriada para um homem que lutou incansavelmente pelos direitos dos povos indígenas das Américas e que acreditava profundamente na sua relevância cultural para um México moderno e para o mundo.

Shelton H. Davis
Antropólogo do World Bank – Washington

Tradução: *Marcos Pereira Rufino*
Revisão Técnica: *Paula Montero*

Recebido para publicação em janeiro de 1992.

Max Henri Boudin (1914-1991)

Durante toda a sua vida, o professor doutor Max Henri Boudin manifestou uma curiosidade científica e intelectual muito ampla, voltada principalmente para a etnolingüística, interesse este que resultou em duas obras: *O simbolismo verbal primitivo* (Análise estruturalista de um dialeto Tupi-Guarani. Presidente Prudente, FFCLPP, 1963) e *Dicionário de Tupi Moderno* (Dialeto tembé-tênêthar do Alto Gurupi. vols. I e II, São Paulo, Conselho Estadual de Artes e Ciências Humanas (4 e 5), s.d.). O primeiro volume é um dicionário Tupi (Tembé-Tênêthar)/Português, e o segundo volume é, inversamente, um dicionário português/Tupi. Ambos os volumes se completam numa obra única e obrigatória de consulta para os estudiosos, especialistas ou não.

Boudin fez seus estudos na França, seu país de origem, na Polônia e no Marrocos: participou da Revolução Espanhola contra o generalíssimo Franco e da Segunda Grande Guerra Mundial, tendo morado na Alemanha durante um ano. Viveu entre grupos indígenas brasileiros durante oito anos, desenvolvendo pesquisas e atividades para o Serviço de Proteção aos Índios. Ligado ao SPI, Boudin trabalhou no norte de Minas, sul da Bahia, Goiás, Mato Grosso e, principalmente, no Maranhão, Alagoas e Pará. A partir de 1959, assumiu as funções de docente

e pesquisador na então Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Presidente Prudente, hoje Unesp. Ministrou também cursos no campus de Araraquara, no ano de 1965, como professor convidado.

Toda a diversidade de experiências com culturas tão diferentes conduziu-o a uma formação humanística invejável. Esse humanismo manifestava-se no seu cotidiano, quer na motivação que gerava em seus alunos para uma busca de um entendimento mais profundo da vida, quer entre seus colegas, para os quais suas idéias constituíam ainda fonte inesgotável de saber.

O doutor Max Henri Boudin cientista, a partir de suas pesquisas etnolingüísticas, buscou uma nova interpretação para as diversas culturas, segundo a maneira como são construídas ou transformadas em estruturas verbais, em consequência da vivência e das experiências de cada população, seja em função da própria dinâmica do grupo, seja devido ao contato com outras culturas. Dessa maneira, mostrava a lógica do pensamento humano, expresso pela língua utilizada e suas adequações a novas realidades.

Em suas aulas e palestras, mostrava sempre a importância da antropologia permeando todos os ramos do saber e a necessidade de seu conhecimento para gerar um comportamento humanístico num mundo que vem sendo tão rapidamente transformado pela técnica.

Ruth Künsli
Unesp – Presidente Prudente



Serviço de Artes Gráficas – FFLCH/USP
Rua do Lago, 717 – Cid. Universitária
Cx. Postal 8105 – CEP 05508-900
São Paulo-SP
set./94

REVISTA DE ANTROPOLOGIA

Endereço para correspondência:

Revista de Antropologia
Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e
Ciências Humanas da Universidade de São Paulo
Caixa Postal 8105
05508-900 — São Paulo — Brasil

Preço do Volume:

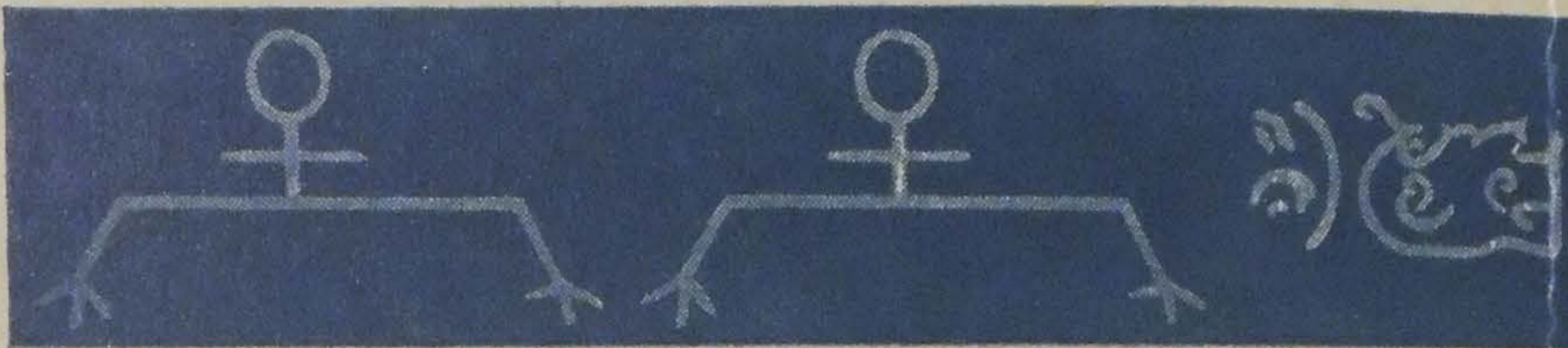
Exterior: US\$ 15,00



Pede-se permuta.
Pidese canje.
On demande l'échange.

We ask for exchange.
Man bittet um Austausch.
Si richiede lo scambio.

Impressa em 1994.



ESTE NÚMERO TEVE
O APOIO DO SIBI