



© Acervo Frente 3 de Fevereiro

DOSSIÊ

AÇÕES AFIRMATIVAS NOS PROGRAMAS DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

Nota dos Editores

Apresentação

Aline Maia Nascimento e Barbara Pimentel da Silva Cruz

A política da má vontade na implantação das cotas étnico-raciais

Marcio Goldman e Gabriel Banaggia

Preto, gay e do Norte: ações afirmativas na pele

Anderson Lucas da Costa Pereira

Minha vida como estudante no mundo dos brancos

Nelly Duarte

O tempo e o vento: notas sobre a arte de burocratizar políticas de cotas na USP

Ana Letícia de Fiori, Cibele Barbalho Assênsio, Fabiana de Andrade, Jacqueline Moraes Teixeira, Letizia Patriarca e Talita Lazarin Dal Bo

A volta da Cobra Canoa: em busca de uma antropologia indígena

João Paulo Lima Barreto e Gilton Mendes dos Santos

Contradisciplina: indígenas na pós-graduação e os futuros da antropologia

Marcela Stockler Coelho de Souza

ENTREVISTA

Sensibilidades feministas e inquietudes antropológicas – entrevista com Verena Stolcke

Silvana Nascimento e Mônica Franch

ARTIGOS

“Usar o corpo”: economias sexuais de mulheres jovens do litoral ao sertão no Nordeste brasileiro

José Miguel Nieto Olivar e Loreley Garcia

Música, tradução e linguagem na diáspora do Santo Daime

Beatriz Caiuby Labate, Glauber Loures de Assis e Clancy Cavnar

O amadurecimento dos corpos e do cosmos – mito, ritual e pessoa ticuna

Edson Tosta Matarezio Filho

Indígenas em Canarana: notas cidadinas sobre a criatividade parque-xinguana

Amanda Horta

Historias de familia, historias de propiedad: dinámicas de parentesco en torno a un antiguo latifundio del Nordeste de Brasil

Fernanda Figurelli

As Ilhas Trobriand, a antropologia e os Dimdim

Fabiano Contiço

RESENHAS

Cartografia do conhecimento antropológico | Traficantes do simbólico & outros ensaios sobre a história da antropologia, de Mariza Corrêa.

Rodrigo Ramassote

Animismo transcendente: arroz, búfalos e hierarquia | Animism in Southeast Asia, organizado por Kaj Århem e Guido Sprenger.

Felipe Vander Velden

Mitos gráficos e o tecer de sinestias em linguagens | Palavras em imagens: escritas, corpos e memórias, organizado por Carlos Fausto e Carlo Severi.

Maria Raquel da Cruz Duran

Lançando-se a skates e abismos: como abrir a antropologia para outras grafias | Vida e grafias: narrativas antropológicas, entre biografia e etnografia, organizado por Suely Kofes e Daniela Manica.

Daniela Feriani

revista de antropologia

Fundada por Egon Schaden em 1953

EDITOR RESPONSÁVEL – Renato Sztutman

COMISSÃO EDITORIAL – Laura Moutinho, Pedro de Niemeyer Cesarino,
Renato Sztutman e Sylvia Caiuby Novaes

SECRETÁRIO – Edinaldo F. Lima

ASSISTENTE EDITORIAL – Pedro Lopes

ASSISTENTE EDITORIAL (SEÇÃO DE RESENHAS) – Luísa Valentini

REVISÃO – Pedro Lopes

ESTAGIÁRIO – Fabrício Silva

EDITORAÇÃO ELETRÔNICA – Fernando Bizarri (Estudio Brita)

CONSELHO EDITORIAL

Ana Lúcia Marques Camargo Ferraz – *Universidade Federal Fluminense, Niterói, Brasil*
Antonio Motta – *Universidade Federal de Pernambuco, Recife, Brasil*
Catarina Alves Costa – *Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, Portugal*
Claudio Furtado – *Universidade Federal da Bahia, Salvador, Brasil*
Eduardo Viveiros de Castro – *Museu Nacional, Brasil*
Esmeralda Celeste Mariano – *Universidade Eduardo Mondlane, Maputo, Moçambique*
Fernando Giobellina Brumana – *Universidade de Cadiz, Espanha*
Gilton Mendes dos Santos – *Universidade Federal de Manaus, Manaus, Brasil*
Jane Felipe Beltrão – *Universidade Federal do Pará, Belém, Brasil*
Joana Overing – *The London School of Economics and Political Science, Reino Unido*
João Biehl – *Princeton University, New Jersey, Estados Unidos da América do Norte*
Júlio César Melatti – *Universidade de Brasília*
Klass Woortmam – *Universidade de Brasília*
Livio Sansone – *Universidade Federal da Bahia, Salvador, Brasil*
Lourdes Gonçalves Furtado – *Museu Paraense Emílio Goeldi*
Luiz Fernando Dias Duarte – *Universidade Federal do Rio de Janeiro. Museu Nacional, Rio de Janeiro, Brasil*
Mara Viveiros – *Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colômbia*
Marisa G. S. Peirano – *Universidade de Brasília, Brasil*
Mariza Corrêa – *Universidade Estadual de Campinas, Campinas, Brasil*
Moacir Palmeira – *Museu Nacional - Universidade Federal do Rio de Janeiro*
Oscar Calavia Sáez – *Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil*
Paul Henley – *The University of Manchester, Manchester, Reino Unido*
Roberto Kant de Lima – *Universidade Federal Fluminense, Brasil*
Ruben George Oliven – *Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil*
Simone Dreyfrus Gamelon – *Ecole de Hautes Etudes en Sciences Sociales.*
Tânia Stolze Lima – *Universidade Federal Fluminense, Niterói, Brasil*
Wilson Trajano – *Universidade de Brasília, Brasília, Brasil*
Zethu Matabeni – *University of Cape Town, Cape Town, África do Sul*

CAPA

Acervo Frente 3
de Fevereiro

revista de antropologia

60(1) – Abril de 2017

Sumário

DOSSIÊ

AÇÕES AFIRMATIVAS NOS PROGRAMAS DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

- 7 **Nota dos Editores**
- 9 **Apresentação** | Aline Maia Nascimento e Barbara Pimentel da Silva Cruz
- 16 **A política da má vontade na implantação das cotas étnico-raciais** | Marcio Goldman e Gabriel Banaggia
- 35 **Preto, gay e do Norte: ações afirmativas na pele** | Anderson Lucas da Costa Pereira
- 47 **Minha vida como estudante no mundo dos brancos** | Nelly Duarte
- 55 **O tempo e o vento: notas sobre a arte de burocratizar políticas de cotas na USP** | Ana Letícia de Fiori, Cibele Barbalho Assênsio, Fabiana de Andrade, Jacqueline Moraes Teixeira, Letizia Patriarca e Talita Lazarin Dal Bo
- 84 **A volta da Cobra Canoa: em busca de uma antropologia indígena** | João Paulo Lima Barreto e Gilton Mendes dos Santos
- 99 **Contradisciplina: indígenas na pós-graduação e os futuros da antropologia** | Marcela Stockler Coelho de Souza
-

ENTREVISTA

- 117 **Sensibilidades feministas e inquietudes antropológicas – entrevista com Verena Stolcke** | Silvana Nascimento e Mónica Franch

ARTIGOS

- 140 **“Usar o corpo”: economias sexuais de mulheres jovens do litoral ao sertão no Nordeste brasileiro** | José Miguel Nieto Olivar e Loreley Garcia
- 165 **Música, tradução e linguagem na diáspora do Santo Daime** | Glauber Loures de Assis, Beatriz Caiuby Labate e Clancy Cavnar
- 193 **O amadurecimento dos corpos e do cosmos – mito, ritual e pessoa ticuna** | Edson Tosta Matarezio Filho
- 216 **Indígenas em Canarana: notas cidadinas sobre a criatividade parque-xinguana** | Amanda Horta
- 242 **Historias de familia, historias de propiedad: dinámicas de parentesco en torno a un antiguo latifundio del Nordeste de Brasil** | Fernanda Figurelli
- 263 **As Ilhas Trobriand, a antropologia e os Dimdim** | Fabiano Gontijo

RESENHAS

- 309 **Cartografia do conhecimento antropológico | *Traficantes do simbólico & outros ensaios sobre a história da antropologia*, de Mariza Corrêa.** | Rodrigo Ramassote
- 317 **Animismo transcendente: arroz, búfalos e hierarquia | *Animism in Southeast Asia*, organizado por Kaj Århem e Guido Sprenger.** | Felipe Vander Velden
- 324 **Mitos gráficos e o tecer de sinestésias em linguagens | *Palavras em imagens: escritas, corpos e memórias*, organizado por Carlos Fausto e Carlo Severi.** | Maria Raquel da Cruz Duran
- 328 **Lançando-se a skates e abismos: como abrir a antropologia para outras grafias | *Vida e grafias: narrativas antropológicas, entre biografia e etnografia*, organizado por Suely Kofes e Daniela Manica.** | Daniela Feriani

revista de antropologia

60(1) – April 2017

Table of Contents

SPECIAL ISSUE

AFFIRMATIVE ACTIONS IN POSTGRADUATE PROGRAMS IN ANTHROPOLOGY

- 7 **Editors' Note**
- 9 **Introduction** | Aline Maia Nascimento and Barbara Pimentel da Silva Cruz
- 16 **The Politics of Ill Will in the Implementation of Ethnic-Racial Quotas** | Marcio Goldman and Gabriel Banaggia
- 35 **Black, Gay and from the North: Affirmative Action in the Flesh** | Anderson Lucas da Costa Pereira
- 47 **My Life as a Student in White World** | Nelly Duarte
- 55 **Time and the Wind: Notes on the Art of Bureaucratize Quota Policies at USP** | Ana Letícia de Fiori, Cibele Barbalho Assênsio, Fabiana de Andrade, Jacqueline Moraes Teixeira, Letizia Patriarca and Talita Lazarin Dal Bo
- 84 **The Return of the Anaconda-Canoe: In the Search for an Indigenous Anthropology** | João Paulo Lima Barreto and Gilton Mendes dos Santos
- 99 **Contradisciplinary Presences: Indigenous Students at Postgraduate Programs and the Futures of Anthropology** | Marcela Stockler Coelho de Souza
-

INTERVIEW

- 117 **Feminist Sensibilities and Anthropological Concerns – Interview with Verena Stolcke** | Silvana Nascimento and Mónica Franch

ARTICLES

- 140 **“Using One’s Body”: Sexual Economies of Young Women from the Coastal Area to the Hinterlands in the Northeast of Brazil** | José Miguel Nieto Olivar & Loreley Garcia
- 165 **Music, Translation and Language in the diaspora of Santo Daime** | Glauber Loures de Assis, Beatriz Caiuby Labate & Clancy Cavnar
- 193 **The Maturation of the Bodies and the Cosmos – Myth, Ritual and Person Ticuna** | Edson Tosta Matarezio Filho
- 216 **Indigenous in Canarana: Urban Notes About the Park-xinguan Creativity** | Amanda Horta
- 242 **Family Stories, Property Stories: Kinship Dynamics in an Ancient Large Estate in Northeastern Brazil** | Fernanda Figurelli
- 263 **The Trobriand Islands, Anthropology, and the Dimdim: Some Considerations on Ethnography, Tourism, and Reflexivity in “Sacred Places”** | Fabiano Gontijo

REVIEWS

- 309 **Cartography of Anthropological Knowledge | Traficantes do simbólico & outros ensaios sobre a história da antropologia, by Mariza Corrêa.** | Rodrigo Ramassote
- 317 **Transcendent Animism: Rice, Buffaloes, and Hierarchy | Animism in Southeast Asia, edited by Kaj Århem and Guido Sprenger.** | Felipe Vander Velden
- 324 **Graphical Myths and the Weaving of Synesthesia in Languages | Palavras em imagens: escritas, corpos e memórias, edited by Carlos Fausto and Carlo Severi.** | Maria Raquel da Cruz Duran
- 328 **Launching into Skates and Abysses: How to Open Anthropology to Other Spellings | Vida e grafias: narrativas antropológicas, entre biografia e etnografia, edited by Suely Kofes and Daniela Manica.** | Daniela Feriani

DOSSIÊ | AÇÕES AFIRMATIVAS NOS PROGRAMAS DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

DOI
<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.132055>

Nota dos Editores

Este dossiê nasceu da bem-vinda proposta, apresentada por Marcio Goldman e Gabriel Banaggia, de discutir a experiência de ações afirmativas no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Originalmente, ele continha uma Apresentação, assinada por Aline Maia e Bárbara Pimentel (doutorandas e integrantes do coletivo de negras e negros do PPGAS/MN), seguida dos textos de Goldman e Banaggia e de dois doutorandos optantes do Museu Nacional, com vasto histórico de lutas e resistências – Anderson Pereira, também integrante do coletivo de negras e negros deste programa, e Nelly Duarte, do povo Marubo.

Inspirados pelas reflexões aí pulsantes e tendo em vista a urgência de pensar a questão de uma perspectiva mais geral e comparativa, resolvemos expandir o dossiê, incluindo nele três contribuições que discutem experiências de outros programas de pós-graduação no Brasil. A primeira delas é o artigo assinado por seis autoras, integrantes da Comissão Permanente de Ações Afirmativas (CPAA) do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo. Este artigo discorre sobre o imbróglgio da implementação de ações afirmativas na USP e o papel assumido pelo seu PPGAS. Oferece, além disso, um quadro comparativo da situação das ações afirmativas em programas de pós-graduação em universidades públicas de todo o Brasil. (No momento em que esta edição é fechada, prepara-se o lançamento do novo edital de seleção do PPGAS, no qual serão contempladas vagas para estudantes optantes.)

Em seguida, Gilton Mendes e João Paulo Lima Barreto (do povo Tukano) discutem em tom propriamente dialógico os desafios da formação de antropólogos indígenas no PPGAS da Universidade Federal do Amazonas. João Paulo é atualmente doutorando e pesquisa, desde o mestrado, cruzamentos e embates

entre práticas de conhecimento tukano e científicas (como a zoologia e a medicina). Por fim, Marcela Coelho de Souza, partindo da experiência da presença indígena programas de pós-graduação da Universidade de Brasília, reflete sobre os futuros da antropologia e sobre as transformações dos modos de produção e circulação do conhecimento na universidade.

Este dossiê não tem como pretensão oferecer um balanço exaustivo da situação dos programas de pós-graduação em antropologia no Brasil. Como evidencia o artigo da Comissão Permanente de Ações Afirmativas do PPGAS/USP, são muitas as experiências em curso e em fase de implementação, bem como os desafios postos pela articulação com as ações afirmativas presentes (ou não) na graduação. Análises mais detalhadas e comparativas certamente estão por vir, de modo a refletir sobre um processo que se inicia e que há de produzir boas surpresas. De todo modo, acreditamos ter de alguma forma impulsionado uma reflexão ativa sobre as transformações iminentes e sobre o papel da universidade e dos programas de pós-graduação em antropologia (local por excelência de pesquisa e produção de conhecimento) na luta contra a desigualdade e contra o modelo neoliberal cada vez mais pungente no sistema educacional brasileiro.

DOSSIÊ | AÇÕES AFIRMATIVAS NOS PROGRAMAS DE PÓS GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

DOI
<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.132057>

Apresentação – Reflexões a partir da experiência do Museu Nacional

Aline Maia Nascimento

e Barbara Pimentel da Silva Cruz

📍 *Museu Nacional/UFRJ | Rio de Janeiro, RJ, Brasil*
✉ *maia.aline.maia@gmail.com, barbarapscruz@gmail.com*

A representação desigual dos segmentos raciais no acesso a vários espaços de prestígio da sociedade brasileira, entre os quais a educação superior, revela de forma nítida as múltiplas facetas das expressões contemporâneas de racismo que impedem o pleno desenvolvimento de populações negras e indígenas no país. Embora a crítica a este modelo de organização social baseado em hierarquias racializadas de poder tenha sido amplamente apontada por pesquisas desenvolvidas nas Ciências Sociais de modo geral, e na Antropologia em particular – haja vista os “Estudos das Relações Étnico-Raciais” e os da “Etnologia Indígena” –, é preciso questionar por que estes campos têm permanecido, salvo algumas exceções, impermeáveis à presença e à produção intelectual desses sujeitos que lhes servem de “objeto” de estudo.

O tema das ações afirmativas recebe destaque no cenário brasileiro por intermédio da luta social exercida por diversos segmentos dos movimentos sociais, em especial os movimentos negros, que impulsionaram o Estado a adotá-las no ensino superior. Trata-se de uma medida voltada a neutralizar os efeitos da discriminação racial, tornar significativa a representação destes grupos nos espaços de prestígio e garantir direitos por meio da promoção da igualdade racial.

As cotas raciais modificaram consideravelmente o perfil dos estudantes de graduação das universidades brasileiras. No entanto, nas demais esferas do ensino superior, marcadamente os programas de pós-graduação e os cargos de docência, é perceptível que negras e negros, assim como indígenas, permanecem em número bastante reduzido, nos fazendo constatar que as ações afirmativas ainda têm muitas funções a cumprir. Aproximadamente 15 anos de experiências acumuladas e bem-sucedidas de ações afirmativas, somadas às décadas de debates encabeçados pelos movimentos negros, apontam os caminhos que

podem ser aproveitados pelas pós-graduações país afora. O *velho-novo*¹ debate sobre as cotas não vai cessar enquanto não for capaz de extrair das instituições produtoras de conhecimento posições mais corajosas sobre suas funções sociais perante os grupos que ajudaram a subalternizar.

É evidente que a academia brasileira foi estruturada a partir de modelos epistemológicos eurocêtricos, garantindo ao segmento branco o monopólio da produção científica sobre o que é a realidade brasileira. Trata-se do que José Jorge de Carvalho (2006) muito bem nomeou como *confinamento racial do mundo acadêmico brasileiro*: uma condição que há muito a classe intelectual negra, representada por figuras como Eduardo de Oliveira e Oliveira (1976; 2001), Beatriz do Nascimento (2006), Sueli Carneiro (2003; 2004; 2006), Hamilton Cardoso (1988) e outros, já apontava ao denunciar na Universidade de São Paulo (USP) os perigos oriundos do que Lewis Gordon (2006 *apud* Rabaka, 2010) denomina *epistemic closure*. Na esteira de Gordon, Rabaka (2010: 16) relaciona o *apartheid epistemológico* aos processos de racismo institucional que produzem uma espécie de quarentena do conhecimento em detrimento do pensamento anticolonial ou de uma práxis política produzida e apresentada por não-brancos. Nesse mesmo sentido, Ratts (2006) afirma:

Nesse campo não há nenhuma luta do bem contra o mal. Nem negros(as), nem brancos(as) são unívocos(as) em suas formulações. No entanto, na academia brasileira há uma barreira étnico-racial que se manifesta na baixa presença de homens negros e na quase ausência de mulheres negras no corpo docente. Apesar desse limite, alguns(umas) conseguiram ir adiante no meio acadêmico podendo ser considerados(as) intelectuais pelo delinear de sua atuação, pelo seu pensamento próprio, veiculado, em geral, a duras penas e, por serem assim considerados por leitores(as) e críticos(as).

No entanto, é perceptível como a produção acadêmica desses(as) pesquisadores(as) negros(as), incluindo Beatriz Nascimento, foi recusada ou refutada indiretamente por seus “pares” acadêmicos até o final da década de 1990. No caso dela, esse “esquecimento” se processa em paralelo ao seu maior período de profícua produção escrita e comunicada oralmente.

Evidencia-se aqui um problema de grande profundidade: a dificuldade do reconhecimento do sujeito negro, mulher ou homem, como produtor de pensamento por parte de setores hegemônicos da academia brasileira, permeáveis, portanto, aos mecanismos da “invisibilidade negra” semelhantes em outros âmbitos sociais. (Ratts, 2006: 31)

Assim, a comunidade negra se via impedida de contribuir com uma episteme destoaquela na qual o universo branco insistia em aprisionar a academia brasileira.

¹ Termo utilizado por Diogo Cirqueira (2016) para se referir às ações afirmativas, por ocasião da IX Jornada de alunos do PPGA-UFF, na “Mesa 4: Ações Afirmativas para negros/as e indígenas em programas de pós-graduação”. Como bem apontou Cirqueira, o velho debate se traveste de novo, e vice-versa, quando acionado em contextos de pós-graduação.

Para sermos mais precisas, nos referimos à Quinzena do Negro na USP de 1977, primeiro seminário organizado pela intelectualidade negra e para a intelectualidade negra na instituição. A plateia branca, diante da palestra sofisticada da conferencista Beatriz do Nascimento², parecia ainda não compreender por completo por que a luta de classes não era suficiente para a emancipação da população negra. Ora, a zona de conforto estava sendo chacoalhada pela voz da jovem pesquisadora negra “vestida de dourado, parecendo uma manifestação de Oxum em terra, audaciosa nas ideias, bela na imagem, ativa na interlocução” (Carneiro, 2006: 11)³. Os pesquisadores negros presentes na ocasião não se limitaram a refletir acerca do pouquíssimo número de intelectuais não-brancos nas instituições produtoras de conhecimento, mas desafiaram a maquinaria cognitiva e política do mundo social universitário apresentando, como destaca Ratts (2006: 28), “uma postura radical em face da academia e dirigida sobretudo aos intelectuais brancos que estavam à frente dos estudos de relações raciais, uma crítica ao teor dessa produção”. Em outras palavras, estavam fazendo na prática o que a “questão racial” nos força a interrogar constantemente, sempre que colocada em pauta nos espaços universitários: que tipo de conhecimento a academia produz? Para quem produz? Qual é a sua função social?

Nós temos direito a esta instituição, sobretudo esta aqui que é pública, e o fato de fazer [o evento] dentro da universidade é para que esta Universidade assuma a sua responsabilidade para formar mais negros. *Para que possam como Beatriz [do Nascimento], que passou por uma universidade, ir ao quilombo, à favela ou seja lá onde quer que for, dar os ensinamentos dela lá. Agora, sem uma universidade, sem um crédito, seria até impossível eu conseguir esta semana aqui porque eu seria apenas um negro. Hoje, depois de dez anos ou doze anos de trabalho, já me mandam entrar e sentar porque eu sou Eduardo de Oliveira e Oliveira, eu tenho um título, que não pretende ser doutor, que não se branqueou, mas que usa disso como instrumento de trabalho para poder se afirmar como negro e ajudar outros negros a se afirmarem como tal.* (Nossas ênfases. *Fala de Eduardo de Oliveira e Oliveira na Quinzena do Negro, na USP*)⁴

Sem dúvida, a luta pela despossessão do conhecimento, pelo acesso de negras e negros à academia e pela garantia da igualdade racial não começaram com a Quinzena do Negro na USP. O “Manifesto à nação brasileira”, documento final da Convenção Nacional do Negro, ocorrida em 1945, já ousava reivindicar que o Estado brasileiro garantisse o acesso da população negra a todos os níveis de educação do país⁵. Utilizando um método diferente de outras vertentes ativistas de sua época, o que aqueles pensadores fizeram na USP em 1977 foi uma reivindicação *desde dentro*, fazendo de sua condição racial um *instrumento de trabalho* e

2 A conferência está registrada no documentário *Orí*, de Raquel Gerber (1989), disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=DBxLx8D99b4&t=606s>> Acesso: 28 de Janeiro de 2017.

3 A Sueli Carneiro estava na plateia quando Nascimento palestrava na Quinzena do Negro. Em seu prefácio ao livro de Alex Ratts (2006) sobre a trajetória de Beatriz do Nascimento, a autora retorna à memória daquele “momento mágico de afirmação de uma mulher negra como sujeito do conhecimento sobre o seu povo”.

4 Trecho retirado do documentário *Orí* (Gerber, 1989), que conta com textos e narração de Beatriz Nascimento.

5 “Enquanto não for tornado gratuito o ensino em todos os graus, sejam admitidos brasileiros negros, como pensionistas do Estado, em todos os estabelecimentos particulares e oficiais de ensino secundário e superior do país, inclusive nos estabelecimentos militares” (Vários autores *apud* Nascimento, 1968: 60).

análise intelectual. Ainda que recaísse sobre eles e elas a suspeita de não estarem atingindo uma objetividade científica universal, foi a autoridade da consciência subalterna que os protegeu. Trata-se do outro lado da mesma moeda citada por Clifford (2001), quando o autor desenvolve a noção de autoridade etnográfica sob o escopo do famoso “eu estive lá”. O modo com que estes expoentes da intelectualidade negra se colocaram foi capaz de legitimar um discurso sobre a realidade, não somente pelo escopo do “eu estive lá” como também do “eu sou o lá”.

O dossiê apresentado a seguir está incluído no esforço de reconduzir esta questão inacabada, visto que as experiências de ações afirmativas na pós-graduação reacendem o debate em suas mais amplas consequências, pois apontam caminhos *desde dentro*, ou seja, no seio da produção intelectual brasileira. Os textos que se seguem derivam de apresentações orais realizadas por ocasião do evento “Universidade, inclusão social e luta contra a desigualdade: contribuições da Antropologia do PPGAS/Museu Nacional”⁶, na Mesa 1: “Universidade e ações afirmativas”, logo após a mesa de abertura do evento que contou com a presença do reitor da UFRJ, Roberto Leher.

Se cada um dos textos aqui reunidos tem uma trajetória peculiar, sua publicação em conjunto ganha novos significados. De forma agregada, relatos que num primeiro momento poderiam ser tidos apenas como fatos isolados ganham proporções analíticas mais abrangentes quando lidos sob uma mesma perspectiva: o enfrentamento da questão racial nas pós-graduações. Apesar da temática racial ter se alterado significativamente com a ampliação dos debates em decorrência da entrada de um alunado negro e indígena na graduação via ações afirmativas, há ainda muito o que se pensar sobre o tema. Como um dossiê pioneiro em reunir experiências de pós-graduação, pretende-se avançar numa discussão que está longe de terminar.

Apresentados em conjunto, tanto no evento que os originou, como aqui, os textos desenrolam fios de narrativas que nos levam a perceber as ações afirmativas como uma possibilidade de encontro, trajetórias que se cruzam e se transformam mutuamente, tendo como ponto de convergência a seleção afirmativa em uma pós-graduação. Marcio Goldman e Gabriel Banaggia explicitam o percurso que levou à aprovação das ações afirmativas no PPGAS/Museu Nacional, demonstrando a importância da tomada de atitude diante daquilo que se percebia como intolerável. Seu artigo traz uma contribuição essencial para os programas de pós-graduação, em Antropologia e outras áreas que queiram adotar o mesmo caminho, permitindo-se perder o medo da pluralidade de vozes e enfrentar, de uma maneira propositiva, a *vergonha de ser um homem* incrustada por uma universidade ainda marcada pelo racismo. Os textos dos doutorandos em Antropologia Social Anderson Pereira, negro e paraense, e Nelly Duarte,

⁶ O evento ocorreu no Colégio Brasileiro de Altos Estudos entre 23 e 25 de setembro de 2015, a pedido da Fundação Ford.

indígena da etnia Marubo do estado do Amazonas, ambos à época mestrandos do PPGAS/Museu Nacional, oferecem uma amostra dos muitos obstáculos enfrentados pela esmagadora maioria da população do país para ter acesso ao ensino superior. São barreiras de diversas ordens, mas que passam sobretudo pela exclusão dos corpos e das mentes negras e indígenas dos espaços acadêmicos, exigindo de certos sujeitos esforços descomunais para alcançar aquilo que é oferecido com alguma tranquilidade a alguns poucos – lembrando-nos da máxima que diz que qualquer um pode chegar lá, mas não todos. Essa ideia, talvez agradável aos que defendem uma concepção de meritocracia que ignore as disparidades de competição, só evidencia que os recortes feitos nos processos seletivos nada têm a ver com a alegada capacidade de produzir conhecimento. Ambos os textos comprovam que a entrada na universidade, aberta “na marra” pela força de múltiplos braços, é conquista coletiva, com desdobramentos em tantos níveis que talvez não seja possível quantificá-los.

Reúnem-se aqui múltiplos olhares – de docentes e discentes, brancos e não-brancos – sobre a recente realidade de acesso negro e indígena a programas de mestrado e doutorado em algumas universidades brasileiras. São perspectivas importantes para sugerir não só alternativas metodológicas e jurídicas, como também panoramas intimistas da questão racial à brasileira. Os textos reunidos neste dossiê apontam caminhos para a efetivação do potencial que as ações afirmativas oferecem para a construção de um ambiente acadêmico mais aberto e plural, despido da blindagem epistêmica e do racismo que ainda o assombra. A tomada para si de responsabilidade diante do quadro de desigualdades raciais que se apresenta permite à Universidade se livrar do *perigo da história única* de que fala a escritora nigeriana Chimamanda Adichie (2009). Por participarmos não como espectadoras, mas como produtoras das lutas em prol das ações afirmativas, nos situamos no papel de “mães” e também “filhas” desta política pública; como pessoas duplamente marcadas por circunstâncias muito próximas das descritas em trechos destes documentos. Esperamos, portanto, que o panorama apresentado neste dossiê estimule reflexões e contribua para o avanço das ações afirmativas em programas de pós-graduação em todo o país.

Aline Maia Nascimento é doutoranda em Antropologia Social pelo PPGAS-Museu Nacional/UFRJ e Mestra em Antropologia pela UFF.

Barbara Pimentel da Silva Cruz é mestranda em Antropologia Social pelo PPGAS-Museu Nacional/UFRJ e Advogada formada pela FND/UFRJ.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADICHIE, Chimamanda

2009 *The Danger of a Single Story*. TEDGlobal. Disponível em: <https://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story> Acesso em 28 de janeiro de 2017.

CARDOSO, Hamilton

1988 *História recente: dez anos de movimento negro*. Teoria & Debate, n. 2. São Paulo, Fundação Perseu Abramo.

CARNEIRO, Sueli

2006 “Prefácio”. In RATTI, Alex. *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo, Instituto Kuanza.

2004 “A mulher negra na sociedade brasileira – o papel do movimento feminista na luta anti-racista”. In MUNANGA, Kabengele (Org.). *História do negro no Brasil. Vol. 1. O negro na sociedade brasileira: resistência, participação, contribuição*. Brasília, Fundação Cultural Palmares/MinC, p. 286-336.

2003 “Mulheres em movimento”. *Estudos Avançados*, vol.17, n. 49:117-133.

CARVALHO, José Jorge

2006 “O confinamento racial do mundo acadêmico brasileiro”. *Revista da USP*, São Paulo, n. 68: 88-103.

CLIFFORD, James

2001 “Sobre a autoridade etnográfica”. In: GONÇALVES, José Reginaldo Santos (Org.) CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro, EdUFRJ, p.17-58.

GERBER, Raquel (Dir.)

1989 *Ori*. São Paulo, Angra Filmes, 90 min. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=DBxLx8D99b4&t=606s>> Acesso: 28 de Janeiro de 2017.

MUNANGA, Kabengele

2000 *Cem anos de bibliografia sobre o negro no Brasil (vol. II)*. Brasília, Fundação Cultural Palmares.

NASCIMENTO, Abdias do

1968 *O negro revoltado*. Rio de Janeiro, Edições GRD.

NASCIMENTO, Beatriz

2006 “Parte 2 – É tempo de falarmos de nós mesmos”. In RATTS, Alex. *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo, Instituto Kuanza, p. 91-129.

OLIVEIRA, Eduardo Oliveira e

2001 “Uma quinzena do negro”. In ARAÚJO, Emannel (Curadoria). *Para nunca esquecer: negras memórias, memórias de negros*. Brasília, Ministério da Cultura/Fundação Cultural Palmares.

1976 “Movimentos políticos negros no início do século XX no Brasil e nos Estados Unidos”. In GTAR. *Caderno de estudos sobre a contribuição do negro na formação social brasileira*. Rio de Janeiro, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia/Universidade Federal Fluminense, p. 06-09.

RABAKA, Reiland

2010 *Against Epistemic Apartheid: W.E.B. Du Bois and the Disciplinary Decadence of Sociology*. Lanham, Maryland, Lexington Books.

RATTS, Alex

2006 *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo, Instituto Kuanza.

A política da má vontade na implantação das cotas étnico-raciais

DOI
[http://dx.doi.org/10.11606/
2179-0892.ra.2017.132062](http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.132062)

Marcio Goldman e Gabriel Banaggia

🏠 *Museu Nacional/UFRJ | Rio de Janeiro, RJ, Brasil*

✉ *marcio.goldman@gmail.com, gbanaggia@gmail.com*

RESUMO

A primeira parte deste texto elabora reflexões sobre racismo e inclusão que derivam do cruzamento de nossa formação como antropólogos e de nossa experiência como etnógrafos que acreditam que os efeitos do trabalho de campo e da etnografia devem ultrapassar em muito e em todas as direções o campo teórico ou acadêmico, já que há sempre algo a aprender com as pessoas com quem trabalhamos. Em seguida é apresentado um relato do longo processo de implantação das cotas étnico-raciais no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional. Além de sua importância intrínseca, acreditamos que esse registro pode ser útil para o crescente número de iniciativas que visam implementar políticas de ação afirmativa em diversos programas de pós-graduação. Ao mesmo tempo, não nos furtaremos a algumas primeiras avaliações do funcionamento e dos rumos que o processo vem tomando no PPGAS do Museu Nacional, bem como a propor algumas conexões entre essa experiência e as reflexões da primeira parte do texto.

PALAVRAS-CHAVE

Ações afirmativas, Inclusão, Racismo, Pós-graduação, Antropologia social.

Este texto trata de um tema no qual não somos exatamente “especialistas”, já que ambos pesquisamos religiões de matriz africana no Brasil. Se é verdade, em função disso, que algumas das reflexões que aqui avançamos possuem um estilo algo impressionista e são marcadas por um tom talvez excessivamente vivido, elas não visam fornecer nenhum tipo de crítica de caráter ideológico ou mesmo pessoal. Essa não é, de modo algum, nossa intenção, e o que pretendemos fazer, como bons antropólogos que gostaríamos de ser, é tentar extrair de experiências muito concretas reflexões que ajudem a tornar inteligíveis outras situações igualmente concretas.

Por outro lado, vale a pena observar que em um mundo perfeito o tema das ações afirmativas e das cotas étnico-raciais certamente não teria nenhuma necessidade de “especialistas”. Afinal, como escreveu Immanuel Kant em um de seus raros momentos de lucidez política, precisamos sempre colocar a questão de se realmente desejamos “que o conhecimento que diz respeito a todos os seres humanos ultrapasse o entendimento comum e seja revelado (...) somente por filósofos” (citado por Needham, 1972: 13) — ou por “cientistas”, poderíamos hoje acrescentar.

Como se sabe, foi o brutal corte de 75% nas verbas de custeio da pós-graduação brasileira que levou o PPGAS a procurar ajuda da Fundação Ford. E ainda que dessa parceria muitas coisas importantes tenham surgido, começando por este seminário, não podemos deixar de assinalar que ele se realizou no contexto do que consideramos a mais grave ameaça de destruição do sistema brasileiro de pós-graduação — e talvez do ensino público superior em geral — em marcha no país desde há muito tempo. O próprio seminário ocorreu em um Dia Nacional de Paralisação do Serviço Público, convocado pelo Fórum das Entidades Nacionais dos Servidores Públicos Federais como forma de luta e protesto contra o que está acontecendo sob nossos olhos. As alternativas são claras: não fazer nada, salvar a própria pele ou buscar reverter a situação.

O que tentaremos fazer aqui é, primeiro, apresentar algumas reflexões que derivam do cruzamento de nossa formação como antropólogos e de nossa experiência como etnógrafos. Ou, para ser mais precisos, de antropólogos que acreditam que os efeitos do trabalho de campo e da etnografia devem ultrapassar em muito e em todas as direções o campo teórico ou acadêmico na medida em que há sempre algo a aprender com as pessoas com quem trabalhamos. A inclusão das ontologias e das epistemologias que essas pessoas nos ensinam nos parece um passo preliminar crucial em qualquer projeto sério de inclusão. Esta é, nos parece, a única forma da antropologia contribuir para esse processo sem trair o que ela tem de melhor e, conseqüentemente, sua forma mais eficaz de contribuição.

Depois disso, apresentaremos um relato do longo processo de implantação

das cotas étnico-raciais no PPGAS do Museu Nacional. Além de sua importância intrínseca, acreditamos que essa apresentação pode ser útil para o crescente número de iniciativas visando a implementação de políticas de ação afirmativa em diversos programas de pós-graduação. Ao mesmo tempo, não nos furtaremos a algumas primeiras avaliações do funcionamento e dos rumos que o processo vem tomando no PPGAS. Desnecessário dizer que essa avaliação é exclusivamente dos autores deste texto, que assumimos inteira responsabilidade por ela, e que ela visa exclusivamente o aprimoramento dos mecanismos implementados.

Começamos, então, evocando um episódio ocorrido logo no início do trabalho de campo de um de nós, em Ilhéus, na Bahia, durante as comemorações do Dia da Consciência Negra de 1998, organizadas pelo Conselho de Entidades Afro-Culturais de Ilhéus. Nessa ocasião, um militante negro muito articulado com o prefeito da cidade organizou um evento, a ser realizado no dia 19 de novembro como parte das comemorações do Dia de Zumbi, como a data era mais conhecida por lá nessa época. Fracassadas as tentativas de trazer convidados “de fora” — uma vez que a Prefeitura se recusara a arcar com as despesas necessárias —, foi organizada uma mesa-redonda da qual participaram esse mesmo militante, um representante do Movimento Negro Unificado local, um representante do que era chamado na época “movimento cultural negro de Ilhéus”, o coronel comandante do Tiro de Guerra local, um membro de um grupo de capoeira e aquele que foi apresentado como “o antropólogo que pesquisa há muito tempo a cultura negra de Ilhéus”, “professor da UFRJ”, Marcio Goldman.

Tanto o militante do MNU quanto o antropólogo insistiram nas questões ligadas ao racismo; o coronel (que com o antropólogo completava os dois únicos brancos em meio a um público de pouco mais de 50 pessoas) tratou de negar a existência de qualquer tipo de discriminação racial no Brasil. E, enquanto o militante do MNU chamava a atenção para o risco representado pelo argumento de uma matéria publicada na *Veja* já naquela época intitulada “a ciência prova a inexistência das raças”, o coronel proclamava que pelo menos no Exército brasileiro “só há uma raça, a raça brasileira”.

Os discursos do organizador do evento e do representante do grupo de capoeira foram algo diferentes. Sem negar a existência de racismo, insistiam na importância da iniciativa individual, de “correr atrás”, como se costuma dizer na região, de ser bem-sucedido pessoalmente, servindo, assim, como exemplo para os demais ao incentivar sua “autoestima”. Contestado por uma militante presente — que indagou se o discurso da “falta de autoestima” não seria um modo de culpabilizar os próprios negros por sua discriminação —, ele respondeu que desejava apenas chamar a atenção para a importância de se enfatizar “os progressos feitos pelo negro”, o que não deixava de ser uma forma de articular grandes

questões coletivas com experiências, interesses e ambições pessoais.

O conjunto de acontecimentos e discursos observados em Ilhéus aponta, claro, para diversas direções (ver Goldman, 2006: 224-225). Trata-se aqui apenas de explorar os efeitos que esse episódio foi tendo sobre um etnógrafo que, na época, não tinha a mesma posição sobre as cotas que tem hoje. Não se trata tampouco de apresentar um desses testemunhos do tipo “eu era cego mas agora posso ver”, já que sabemos onde esse tipo de coisa costuma dar. O ponto é que deve ter sido a primeira vez que o antropólogo experimentou pessoalmente esse sentimento que todo cientista social ou natural bem pensante deve sentir quando se dá conta de que uma categoria que acreditava ter ajudado a “desconstruir”, provando assim sua boa vontade e a correção de seu alinhamento ético-político, já havia sido apropriada por aqueles contra quem era acionada, que transformaram seu sentido e passaram a usá-la como arma de luta. Esse movimento ilustra um certo modo de funcionamento das formas modernas e contemporâneas de dominação, que não se apoiam apenas na força, mas também, e talvez sobretudo, na verdade. Porque desse ponto de vista, por mais injustiças que se cometa com os outros, elas um dia deverão ser perdoadas uma vez que agora sabemos que estávamos então errados. Porque é sempre possível se arrepender de erros passados quando se os substitui por novas “verdades”, que, claro, continuam a orientar nossas ações sem qualquer sentimento de dúvida.

Nesse sentido, queríamos explorar aqui, rapidamente, esses dois aspectos interligados da questão. Primeiro, qual a imagem da ciência subjacente às críticas de base “científica” que costumam ser dirigidas às ações afirmativas e mais particularmente às políticas de cotas raciais? Segundo, qual a política, ou a micropolítica, imanente a essas imagens e a essas críticas?

Sobre a imagem da ciência brandida contra as cotas, o mínimo que se pode dizer é que deriva de uma visão iluminista e positivista da atividade científica há muito deixada de lado na prática efetiva dos cientistas, mas que continua a informar suas tentativas de intervenção no campo político mais amplo. Trata-se de uma forma de tecnocracia, cujas bases epistemológicas, ontológicas e ético-políticas não são difíceis de perceber, ainda que nunca sejam explicitadas. Como escreveu, por exemplo, o geneticista e médico Sérgio Pena (2007: 37), Tales de Mileto fundou “não só a filosofia ocidental, mas também o pensamento científico” ao revelar que “o mundo que percebemos é caracterizado por uma grande diversidade, mas essa diversidade é apenas aparente e por trás dela existe uma unidade fundamental”. Que Tales em sua época, acrescenta o autor, tenha acreditado que essa unidade estava na “água” — enquanto hoje sabemos que é no código genético que devemos buscá-la — é, sem dúvida, secundário face à grandeza de sua descoberta.

Em certo sentido, tudo está aqui: a noção de raça é “perigosa” porque “divide”

uma unidade fundamental, a humanidade (gênero ou raça humana, preferem alguns). Essa ontologia pré-socrática desemboca naturalmente em uma epistemologia realista. Trata-se de saber se “raça” existe ou não existe. Neste ponto, é sempre apresentado ou evocado o testemunho dos biólogos, geneticistas, antropólogos biológicos, que “sabem” que tal coisa não existe. Como escreve, com igual clareza, o mesmo Sérgio Pena: “Certamente, a humanidade do futuro não acreditará em ‘raças’ mais do que acreditamos hoje em bruxaria” (Pena, 2007: 45).

Mais estranho é que tantos cientistas humanos — acostumados a lidar com a construção social do conhecimento ou com as misturas entre ciências e interesses — tenham aceitado com tanta facilidade essas posições. Não apenas quando evocam os cientistas naturais para garantir “o fato cientificamente comprovado da inexistência das ‘raças’” — que deve, então, “ser absorvido pela sociedade e incorporado às suas convicções e atitudes morais”. Mas também quando opõem a verdadeira história da África ou as efetivas características da sociedade brasileira ao que consideram as ilusões dos que não pensam como eles. “Desessencializar” é uma tarefa mais complexa do que se imagina, especialmente quando, via de regra, consiste na substituição das supostas essências das minorias por aquelas da maioria.

Afinal, até outro dia, a noção de raça era “científica” — mesmo alguns cientistas que se posicionaram contra as cotas pensam assim — e em nome dela foram cometidos alguns dos maiores crimes da história. Isso deveria levar a uma certa modéstia e ao reconhecimento de que, se as certezas passadas da ciência eram passageiras, não há por que supor que as atuais sejam definitivas. O que parece certo é que não é apenas em bruxaria ou em raças que “a humanidade do futuro” não acreditará, se ela existir, mas também em genes e em estruturas sociais.

Mesmo hoje, contudo, se adotarmos uma outra imagem da ciência (a de cientistas como Stephen Jay Gould ou Ilya Prigogine, ou de filósofos, como Michel Serres, Bruno Latour ou Isabelle Stengers), podemos formular o problema de maneira inteiramente diversa. Não é nada evidente que “raça” seja uma “coisa” cuja existência ou inexistência poderia ser resolvida ou arbitrada pela ciência ou por qualquer tipo de discurso. Trata-se, antes, de uma categoria ou conceito, neste caso um que já foi considerado científico e que agora parece não o ser mais. Como qualquer categoria, serve para agrupar de determinadas maneiras a infinita diversidade da experiência, não para recortar uma unidade fundamental. Esses modos de organização da experiência podem ou não ser considerados satisfatórios, mas isso sempre se dá em determinadas circunstâncias, para determinadas finalidades e por determinados sujeitos. Tal perspectiva poderia, pois, ser chamada de “pragmática”, se entendermos o termo no sentido mais nobre que lhe emprestam os filósofos: o de uma arte das consequências, não o de uma questão de princípios. A redução das políticas de combate às

desigualdades raciais à noção de “políticas raciais” e dos movimentos pela ação afirmativa a “processos de racialização” deixam precisamente de lado esse caráter pragmático, uma vez que essas políticas tentam combater o racismo em um campo que não é apenas o das ideias e preconceitos, mas no da política em geral e no das políticas públicas em particular.

Isso nos coloca na pista da segunda questão, a política ou micropolítica imanente às críticas das cotas raciais. Aqui, tudo se passa como numa antiga anedota judaica contada por Freud. Alguém acusa o vizinho de ter devolvido estragada a chaleira que ele lhe havia emprestado; o vizinho responde que a devolveu em perfeito estado; ela já estava estragada ao ser emprestada; sequer tomou emprestada a chaleira. Freud analisa essa piada a fim de demonstrar certos modos de funcionamento do inconsciente, mas nós acreditamos que ela é uma admirável ilustração de certos modos de pensar que, com Deleuze (1990), chamaríamos “*de direita*”, mais do que “*da direita*” — o que significa, aliás, que ninguém está livre de neles embarcar.

Assim, ouvimos que “raças não existem”; e também que “há mais negros do que parece em posições de prestígio”; que “não existe problema racial no Brasil”; e também que “as cotas agravam o problema racial”. Não se trata, contudo, de simples imprecisão ou falta de lógica. Como escreveu Deleuze “por trás de todo contrassenso há uma política”, e a questão é que política está presente aqui. Como adiantamos, pensamos que se trata de uma política “de direita” no sentido também definido por Deleuze: negação da existência do problema; tentativa de interromper os movimentos; reflexão que sempre toma a si mesmo como centro da questão.

Não acreditamos que faz muito sentido discutir a questão metafísica da existência ou inexistência das raças, assim como se alguém é ou não é racista. Por outro lado, acreditamos que não é tão difícil perceber posições, atitudes e políticas que contribuem para a manutenção da discriminação racial ou que a combatem. Por racismo pode-se entender tanto preconceitos, mais ou menos pessoais, quanto fatos relativamente mensuráveis. No primeiro caso, nunca podemos ter certeza de nada, já que a interioridade última das pessoas é inescrutável. No segundo, e ainda que índices possam sempre ser interpretados de muitas formas, somos ao menos capazes de nos colocar na pista do problema: que o racismo, mais ou menos que um preconceito ou uma ideologia, é sobretudo uma prática e, mais precisamente, uma forma de exercício de poder.

Essa confusão entre preconceito e prática, ideologia e poder, pode, talvez, explicar o que a antropóloga Ana Lúcia Valente (2006) chamou, já há mais de dez anos, de “má vontade antropológica” para com as cotas para negros nas universidades, em um importante e quase desconhecido artigo que tem como subtítulo “usos e abusos da antropologia na pesquisa educacional: quando os antropó-

logos desaprendem”. Valente define essa má vontade como uma “disposição desfavorável”, uma “prevenção”, que dificilmente oculta a “ vaidade, presunção, desinteresse, indiferença, desconhecimento, omissão...” que, sabemos, podem povoar o mundo acadêmico.

Se abstrairmos possíveis razões de ordem pessoal, não parece muito difícil perceber que as dificuldades da antropologia, em especial a brasileira, frente a situações como essas derivam, ao menos em parte, de uma característica bem conhecida da disciplina no país. A saber, seu envolvimento, desde o início, com o chamado processo de construção da nação. O problema é que, como todos sabemos, essa construção da nação sempre se dá, de forma mais ou menos violenta, contra tudo e todos os que pretendam afirmar suas singularidades. E é por isso aliás que os críticos das ações afirmativas parecem acreditar que a única forma de identidade efetivamente legítima é a “identidade nacional”, todas as demais sendo consideradas “divisões perigosas”.

É sem dúvida verdadeiro que o uso político da noção de identidade está ligado a um deslocamento no caráter das exigências apresentadas por certos grupos sociais principalmente a partir da década de 1960. Em lugar da simples extensão de direitos supostamente universais em nome de uma “igualdade” abstrata, mulheres, negros, índios, homossexuais, deficientes etc., passaram a reivindicar direitos específicos e, por definição, não universalizáveis. Sobre todas essas especificidades sempre pairou, contudo, a sombra de uma espécie de direito de ordem superior, que se converteu em algo como uma palavra de ordem: *o direito à diferença*. Por um lado, não há dúvida de que esse tipo de direito sempre foi de difícil codificação e assimilação tanto pelo direito burguês quanto pelas reivindicações do proletariado. Por outro, contudo, hoje parece legítimo indagar se, formulado desse modo abstrato, ele não acabou funcionando também como um dispositivo que, capturando a irreduzível especificidade de reivindicações muito heterogêneas, ajudou a esvaziar de toda a sua aspereza as diferenças que então se apresentavam, reconduzindo-as a um direito genérico mais de acordo com as formas jurídicas e políticas clássicas. Ou seja, é o caso de se perguntar se essa palavra de ordem não acabou fazendo com que, para usar as palavras da escritora ganense Ama Ata Aidoo (1977: 29), “a gente nem possa curtir nossas Diferenças em paz”.

Dizíamos acima que a inclusão de epistemologias e ontologias outras nos parece parte inextrincável de qualquer processo de inclusão, ao obrigar a universidade a se transformar na medida em que se abre para os portadores desses saberes — e não a permanecer magnanimamente a mesma, na medida em que “aceita os excluídos” e trata rapidamente de convertê-los aos valores dominantes. Isso significa que é preciso renunciar completamente às concepções liberais e paternalistas das ações afirmativas, que as encaram como concessões aos

“desfavorecidos” e que muitas vezes perguntam “por que os negros e indígenas, e não os palestinos e caboclos”? Ou àquelas que tentam limitar o direito dos novos estudantes a suas relações com sua própria “comunidade”: indígenas estudando indígenas, negros estudando negros, e brancos estudando todo mundo... As ações afirmativas e as cotas étnico-raciais são *políticas*, no sentido forte e nobre da palavra definido por Philippe Pignarre e Isabelle Stengers (2005: 25-26): “Essas práticas que se aplicam a situações que dividem e fazem hesitar”. Elas são o resultado atual e talvez provisório de reivindicações e lutas seculares em relação às quais nossa escolha é muito simples: deixaremos que fracassem, tentaremos destruí-las ou nos aliaremos a elas?

Foi exatamente nesse sentido que, mais de dez anos atrás, um grupo de estudantes do PPGAS do Museu Nacional se dispôs a pensar e elaborar uma proposta de ação afirmativa para ingresso no Programa. Um de nós, Gabriel Banaggia, participou diretamente desse coletivo, mas acreditamos que a exposição que segue — revisada por alguns outros participantes — não traduz apenas opiniões pessoais, mas um tipo de agenciamento coletivo de enunciação que se deu na época e, de algum modo, prossegue até hoje. Além, claro, de ser uma espécie de descrição quase etnográfica de processos que remetem a eventos históricos e políticos de alcance mais amplo.

Lembremos que em 2006 surgiram na esfera pública dois abaixo-assinados a respeito de um par de propostas de lei então em discussão (a Lei de Cotas e o Estatuto da Igualdade Racial). A presença de nomes de professores do PPGAS do Museu Nacional nos dois manifestos chamou a atenção dos alunos para a inevitável proximidade de nossa comunidade desse debate. O número de professores signatários do documento favorável às iniciativas era bem maior que o daqueles que assinaram o documento contrário a elas (nove a dois), o que sugeria que um debate que inicialmente parecia ser muito polarizado revelava, na verdade, o que muitos já intuía: nem sempre as vozes que mais recebiam espaço nos grandes meios de comunicação eram representativas de posições majoritárias na própria academia (sobre todo esse debate, ver: Carvalho, 2006; Carvalho e Segato, 2002; Feres Jr., 2004; Feres Jr. e Daflon, 2007; Silvério, 2002; Vários Autores, 2005).

Foi nesse contexto que José Jorge de Carvalho, da Universidade de Brasília, foi convidado a falar do tema em uma das palestras do PPGAS. A palestra, intitulada “O confinamento racial do mundo acadêmico brasileiro”, foi proferida para uma sala abarrotada, com alunos no chão, e consistiu num diagnóstico detalhado de algo que a própria composição da audiência revelava: a universidade brasileira, em todos os seus níveis, é muito desproporcionalmente branca.

Provocados pelo palestrante, alguns dos professores presentes arriscaram uma estimativa do número de doutores negros formados pelo PPGAS em seus

quase 40 anos de existência na época: apenas quatro dos mais de 125 doutores formados até então, sendo que metade deles estrangeiros. Nenhum indígena. Ao final da fala, se não nos falha a memória, uma aluna negra do doutorado — posteriormente professora e à época do seminário no qual este texto foi apresentado, coordenadora do PPGAS —, Maria Elvira Diaz Benitez, ainda perguntou a José Jorge o que ele imaginava que poderia ser feito para alterar esse grave quadro que acabara de ser exposto. A resposta foi outra pergunta: “O que vocês, antropólogos alunos do Museu Nacional, podem fazer para mudar esse quadro?”.

Ainda em 2006, outro evento contribuiu de modo decisivo para que o tema das ações afirmativas passasse a ocupar um lugar central no PPGAS do Museu Nacional — ao menos entre boa parte de seus alunos. Uma ex-aluna de mestrado, negra, recebeu uma das bolsas do Programa Internacional de Bolsas de Ação Afirmativa da Fundação Ford (o *International Fellowship Program*, IFP, hoje descontinuado, e que envolvia, como se sabe, um criterioso processo de seleção). Sabendo que um estudante indígena que havia recebido a mesma bolsa fora aceito no mestrado do PPGAS sem necessidade de passar por todo o processo seletivo, ela reivindicou o mesmo tratamento. Uma parte do colegiado do Programa, contudo, considerou que esse tratamento só poderia ser dado a estudantes indígenas e não a afrodescendentes. Após discussões, votações e deliberações, o procedimento foi estendido à aluna negra, que passou por uma seleção baseada naquela aplicada aos alunos estrangeiros do terceiro mundo que concorrem a vagas e bolsas pelo Programa de Estudantes-Convênio de Pós-Graduação (PEC-PG), do governo federal. Não podemos deixar de observar que tanto a estudante negra, Maria da Consolação Lucinda, quanto o estudante indígena, Tônico Benites, concluíram com brilho seus doutorados, sendo que Tônico, que também participou do seminário no qual este texto foi apresentado, se tornou o primeiro indígena formado doutor em antropologia social pelo PPGAS do Museu Nacional.

O coletivo de mestrandos e doutorandos do PPGAS que se formou a partir dos episódios mencionados considerou que as formas de ingresso já existentes, que não envolviam a tradicional seleção com prova escrita e entrevista presencial, já configuravam uma espécie de ação afirmativa efetuada pelo Programa, e que poderia ter como efeito ampliar a diversidade do corpo discente. A limitação do PEC-PG a estrangeiros e o caráter apenas pontual das outras ações permitindo a avaliação por dossiê¹ estimularam o coletivo a elaborar uma proposta de política de acesso afirmativo, a ser submetida ao colegiado do PPGAS, de modo a efetivar o ingresso contínuo de negros e indígenas no Programa. Para tanto, foram realizadas inúmeras reuniões presenciais e debates pela internet por meio de uma lista de e-mails que chegou a contar com mais de 400 mensagens.

1 Trata-se de uma modalidade de avaliação pensada para levar em conta de modo adequado as inúmeras especificidades dos candidatos que não poderiam ser devidamente consideradas numa única prova escrita. O dossiê costuma envolver um memorial relatando histórico de vida e intenções de estudo na pós-graduação, bem como qualquer documentação adicional considerada pertinente para indicar a conexão do candidato à sua comunidade.

O coletivo se organizou sempre de modo horizontal, sem lideranças ou funções pré-determinadas, ainda que tenha muitas vezes se dividido em equipes em constante transformação para realização de determinadas atividades — fossem elas o levantamento de dados, o investimento bibliográfico, a redação da proposta ou a comunicação do conjunto com acadêmicos e movimentos sociais interessados na discussão. As principais motivações para sua atuação foram a ausência quase total de ações afirmativas em cursos de pós-graduação no país, a autonomia universitária — em especial das pós-graduações no que tange a seus mecanismos de seleção, garantindo o amparo legal para a elaboração de um processo seletivo que contasse com ações afirmativas —, bem como a existência de um critério de distribuição de bolsas que permitisse descolar adequadamente o denominador étnico-racial das barreiras socioeconômicas. Para isso, já se contava com a existência de um critério socioeconômico para distribuição de bolsas vigente no PPGAS há algum tempo, ele mesmo originário de uma iniciativa que também partiu do corpo discente do Programa.

Com o objetivo de formular uma proposta concreta de ação afirmativa para indígenas e negros no mestrado e no doutorado do PPGAS do Museu Nacional, o coletivo de alunos acabou produzindo uma série de dados que permitiram destrinchar a composição étnico-racial das últimas turmas que haviam ingressado no Programa. Aliadas a depoimentos de candidatos reprovados e experiências pessoais, essas informações permitiram operar uma inversão da questão da ausência de alunos negros e indígenas. Em vez de presumir que eles não se candidatavam ou que não eram aprovados por inabilidade pessoal, passou-se a indagar o que seria possível fazer, de um ponto de vista pragmático imediato, para que houvesse mais candidaturas de indígenas e negros e para que uma quantidade mais significativa delas fosse efetivamente aprovada? Por mais que as respostas sugeridas tenham sido diferentes para cada segmento étnico-racial, sempre foi reivindicação do coletivo gerar uma proposta conjugada que respeitasse as respectivas especificidades e que se apoiasse naquelas que fortaleciam e complementavam umas às outras.

No caso dos indígenas, considerou-se que o próprio processo seletivo, com base sobretudo em uma prova escrita eliminatória, feita em português, mostrava-se inadequado para apreender as realidades dos possíveis candidatos. O formato proposto foi a elaboração de uma carta pessoal em formato de dossiê, o que, sem dúvida, constitui uma base muito mais sólida para uma avaliação que leve em conta de forma mais adequada as múltiplas realidades étnico-políticas dos povos indígenas no Brasil.

Se a simples existência de uma política de ação afirmativa já deveria servir de estímulo a um maior número de candidatos negros e indígenas, sua aprovação nem por isso era garantida. Para o caso dos candidatos negros, que conti-

nuariam submetidos às diversas etapas da prova tradicional, procedeu-se a um cuidadoso escrutínio de um processo seletivo que, como todos, só é objetivo parcial e aparentemente. Essa análise evidenciou dois modelos de reprovação — excludentes entre si, mas passíveis de atualização a cada ano de acordo com o processo de correção das provas — que atingiam indiscriminadamente todo e qualquer pretendente a uma vaga no PPGAS. Ou o corte se dava em função da pontuação dos candidatos ser insuficiente para o preenchimento das vagas (caso no qual restavam vagas ociosas), ou as vagas eram todas preenchidas e o corte se estabelecia em função dessa limitação (caso em que sobravam candidatos com nota de aprovação mas que em função de sua colocação não eram selecionados — como costuma acontecer com grande frequência nos exames vestibulares na graduação em função do reduzido alcance da educação superior pública). Para superar essas barreiras, o coletivo sugeriu a criação de dois mecanismos interligados e com objetivos precisos: a *aprovação afirmativa* e o *adicional de vagas*.

O adicional de vagas seria um indicativo de um esforço suplementar da parte do Programa para adotar ações afirmativas e diversificar seu corpo discente. Diferentemente de um modelo de cotas no qual uma parte das vagas disponíveis é removida da concorrência geral, o adicional de vagas se baseia numa porcentagem das vagas oferecidas ano a ano em cada nível da pós-graduação e varia de acordo com esse número, sem jamais reduzi-lo (na proposta inicial 25%, número conservador escolhido meramente para facilitar a aprovação da proposta). A concorrência ao adicional de vagas ficaria restrita a candidatos negros que fizessem parte da política afirmativa. Já a aprovação afirmativa significaria que candidatos negros em quantidade igual ao adicional de vagas disponível não seriam reprovados por notas inferiores a 7,0 no processo seletivo, fazendo com que necessariamente os melhores candidatos avançassem a cada fase e o adicional de vagas fosse sempre preenchido.

Em conjunto, os mecanismos do adicional de vagas e da aprovação afirmativa permitem que seja mantido um processo unificado de seleção, ao contrário do que ocorre na maior parte dos sistemas de cotas já que os candidatos cotistas disputam as vagas somente entre si em vez de disputá-las também com os candidatos da concorrência geral. A vinculação dos mecanismos permitia que a política de ação afirmativa inicialmente proposta pelo coletivo funcionasse como um piso e não como um teto, já que candidatos negros que obtivessem uma nota acima da nota de corte (como efetivamente veio a acontecer em alguns casos) — e que, portanto, seriam aprovados independentemente da política de acesso afirmativo — não contariam no adicional de vagas. Além disso, essa distribuição serviria para informar sobre o sucesso e a vigência adequados da política: se as vagas adicionais fossem ano a ano não somente preenchidas como o

plano fosse sistematicamente superado, este poderia ser um sinal de que o acesso afirmativo poderia ser gradativamente reduzido até não ser mais necessário — já que toda política afirmativa se prevê necessariamente como temporária.

Tanto para os candidatos indígenas como para os candidatos negros, a proposta do coletivo de alunos considerou a autodeclaração como princípio suficiente de identificação para participação na política de acesso afirmativo. Essa opção foi feita por motivos diversos e específicos à realidade do PPGAS, o principal deles sendo o respeito à autodeterminação que costuma ser um dos pilares da própria antropologia. Além disso, considerou-se que não era preciso nenhuma instância de confirmação da autoidentificação para coibir fraudes em função do universo reduzido de candidatos e também por haver etapas eliminatórias do processo seletivo realizadas de modo necessariamente presencial. Estas formas permitem também a existência de candidatos indígenas e negros que se identifiquem enquanto tais, mas que por qualquer motivo não desejem se inscrever pelo acesso afirmativo. Sugeriu-se assim designar os candidatos que decidam participar dessa ação afirmativa de “optantes”.

Destaque-se aqui que a proposta elaborada pelo coletivo dedicou-se exclusivamente ao acesso à pós-graduação, por mais que nas discussões e no preparo da política também tenham sido levadas em conta as questões da permanência no curso e do chamado retorno para a comunidade. Parte da questão da permanência, imaginava-se, seria resolvida justamente com o já mencionado critério socioeconômico para a distribuição de bolsas. Já em relação ao retorno, considerou-se que ele possui um duplo sentido, tanto o de uma devolução e multiplicação da formação e experiências junto a seus contextos de origem, quanto o da efetivação de uma ação transformadora que possa modificar a universidade a partir de dentro. Se é comum e pertinente o argumento de que não basta a simples inserção de alunos negros e indígenas no mundo acadêmico, como se fosse o caso de formatá-los segundo a mesma lógica branca e elitista que sempre reinou na universidade e serviu como ferramenta de exclusão, tampouco é o caso de afirmar que é impossível acolhê-los antes de uma revolução educacional integral, que nunca se sabe quando exatamente a tornará pronta a aceitar a diferença. Tal cenário implicaria que essa transformação partiria antes de tudo de cima, em vez de considerar que ela talvez só possa ser realizada efetivamente numa relação de igualdade com seus interessados mais diretos em todos os níveis da academia.

A primeira proposta elaborada pelo coletivo de alunos foi finalizada e apresentada à coordenação do PPGAS do Museu Nacional em 2007. Para isso, foi fundamental a mediação da representação estudantil, que foi também fortalecida e reestruturada por ocasião dessa discussão, reivindicando um número maior de cadeiras com direito a voto, que até então não tinham sido ocupadas.

Quase metade do total de alunos então matriculados no mestrado e no doutorado subscreveram a proposta, num exemplo de movimentação estudantil sem precedentes na história do Programa. Ficou também claro que se tratava de uma proposta que não se conectava especificamente a nenhuma orientação teórica ou linha de pesquisa da instituição, já que entre os alunos que defenderam a proposta havia orientandos de praticamente todos os professores da casa.

Apesar de ter sido inicialmente apreciada nesse mesmo ano de 2007, não foi possível encaminhar a matéria para deliberação. Segundo o corpo docente, era preciso, primeiro, amadurecer a proposta, o que punha em jogo outra característica importante do coletivo responsável pela sua elaboração: o fato de se tratar de um movimento estudantil ampliaria a tendência de condená-la ao ocaso, já que as composições das turmas se alteram a cada ano, não só com ingressantes e concluintes como com viagens para o campo e reclusões para a redação de dissertações e teses. Desse fator limitador, ao menos duas constatações se destacam. A primeira foi a contínua reativação do movimento, sempre a pedido de alunos novos que demonstravam interesse em levar adiante a discussão, o que sedimentou sua força enquanto demanda de boa parte do corpo discente. A segunda foi a importância dos estudantes não deixarem de lado suas demais atribuições acadêmicas com trabalhos que na maior parte das vezes não tinham nenhuma conexão direta com o tema das ações afirmativas.

A fim de “amadurecer a proposta”, foram realizadas reuniões individuais de diferentes membros do coletivo de alunos com cada um dos professores do PPGAS, sob condição de “anonimato”. Ou seja, fez-se um acordo para que as posições e os argumentos mobilizados nesse momento não fossem vinculados a quem os declarou. Somado ao fato de que em geral os grupos que consultaram cada professor incluíam seus próprios orientandos, isso permitiu que os docentes apresentassem suas predileções e suas reservas de modo surpreendentemente franco, o que ajudou o coletivo estudantil a encaminhar melhor as possíveis modificações necessárias à aprovação da proposta.

Mesmo muitos dos professores que disseram ser favoráveis à iniciativa frisaram a importância de se encaminhar a questão de forma lenta e sempre muito cuidadosa, de modo a evitar cisões no colegiado. Nesse sentido, o coletivo estudantil foi alertado para que não apresentasse a questão nos termos de um embate progressista contra professores com posições mais “conservadoras”, já que grande parte dos docentes tinha um histórico de reconhecida atuação política em defesa de questões sociais as mais diversas.

Vários professores foram contrários ao mecanismo de aprovação afirmativa porque ele removeria parcialmente a possibilidade de reprovar candidatos, algo que era feito não só mediante o ajuste comparativo das notas durante o processo seletivo, como de maneira mais peremptória nos raros casos em que um

aluno, apesar do bom rendimento em determinada etapa do processo seletivo, revelasse nas seguintes não ter o perfil esperado de um aluno do PPGAS do Museu Nacional. Ao mesmo tempo, afirmava-se que era preciso investir em medidas que diminuíssem a chamada “barreira simbólica” que pairaria sobre a instituição e que muitas vezes desestimulava candidaturas mais diversas, propondo a criação de um curso preparatório para potenciais interessados.

A principal questão para uma parte significativa do corpo docente mais resistente à implementação de ações afirmativas de recorte étnico-racial era a da reificação de uma realidade considerada muito mais fluida que as divisões binárias permitiriam apreender, já que a política corria o risco de gerar efeitos imprevistos. Chegou-se a comentar que a inclusão de alunos negros no Programa poderia criar conflitos raciais que jamais existiram naquele espaço, bem como falou-se sobre o risco de se realizar uma inclusão nominal que servisse a um acolhimento da diferença meramente retórico.

Talvez o que o coletivo mais tenha escutado nas conversas com os professores é que era preciso reunir mais dados, solidificar ainda mais a proposta, ouvir mais vozes a respeito do tema e só encaminhar novamente a discussão quando o momento fosse mais adequado. Diante dessa avaliação, diferentes coordenações do PPGAS incentivaram a realização de eventos e discussões que mantivessem o debate em torno das ações afirmativas. O Programa recebeu, assim, acadêmicos especialistas no tema, bem como promoveu um encontro com estudantes indígenas que cursavam a graduação na Universidade Federal de Minas Gerais.

Em 2008, foi reeditada a lei 10.639, de 2003 — que inicialmente incluía como obrigatório o ensino de história e cultura afro-brasileira nas escolas —, como lei 11.645, que acrescentava a dimensão indígena. Em 2010, ocorreu, no Supremo Tribunal Federal, a audiência pública sobre a legalidade das ações afirmativas no Ensino Superior em função de ações contrárias a políticas de cotas. As transcrições das falas dos participantes, incluindo acadêmicos, líderes de movimentos sociais e juristas, constituem valioso instrumento para quem deseja se aprofundar no tema (Vários Autores, 2010). Finalmente, em 2012, procedeu-se ao julgamento de ambas as ações no STF, que, numa decisão unânime, sepultou de vez qualquer dúvida a respeito da constitucionalidade das ações afirmativas com recorte étnico-racial, contrariando palpites constitucionalistas emitidos por muitos cientistas sociais. O voto do relator (Lewandowski, 2012) é não somente uma peça acadêmica em si bastante acessível, como teve seu texto informado pelos posicionamentos de diversos estudiosos do tema, e merece ser consultado.

Nesse mesmo ano, ou seja, nada menos que seis anos após o início do movimento e cinco após a primeira apresentação da proposta do coletivo de alunos,

esta encontrou um ambiente fértil para ser finalmente apresentada ao colegiado do PPGAS, tendo sido aprovada, na votação que se seguiu ao intenso debate, por 11 votos a 1, com duas abstenções. Entretanto, três modificações foram introduzidas com a finalidade de facilitar a aprovação da proposta: a fixação de um número de vagas para os optantes indígenas (mais recentemente substituída por uma adicional de 10% das vagas abertas); a diminuição do percentual de vagas para optantes negros de 25% para 20% do total; e o abandono do mecanismo da aprovação afirmativa para os candidatos optantes negros, substituído por uma diminuição da nota de corte em todas as fases do processo seletivo de 7,0 para 5,0.

Como o coletivo havia previsto, essa alteração reduziu a eficácia da política de acesso afirmativo, uma vez que provocou uma modificação na média e na moda históricas das notas atribuídas às provas escritas. Tradicionalmente, estas tendiam a se concentrar entre 5,0 e 6,9; agora, observa-se uma tendência para que fiquem abaixo de 5,0. Além disso, nos três anos de aplicação do sistema até então, em dois deles, no doutorado, não houve a aprovação de nenhum optante negro no adicional de vagas — ainda que tenha ocorrido ingresso de optantes com notas acima de 7,0.

De todo modo, e como não poderia deixar de ser, a implementação da política de ação afirmativa do PPGAS do Museu Nacional repercutiu muito. A então Pró-Reitora de Pós-Graduação e Pesquisa da UFRJ enviou uma mensagem de congratulações pela iniciativa pioneira; os professores das demais pós-graduações do Museu Nacional não colocaram nenhum obstáculo ao edital de seleção que incluía as cotas; a Seppir divulgou a novidade em seu site; e assim por diante. Além disso, a partir desse momento, muitas outras pós-graduações, em muitos casos pressionadas pelos estudantes (como a própria Associação de Alunos da Pós-Graduação da UFRJ), deram início à discussão sobre a implantação de sistemas semelhantes: Ippur, UnB (Sociologia e Antropologia), Unicamp, USP, UFMG, UFSC, UFSCar, UFRGS... Em quase todos os casos, o modelo do PPGAS do Museu Nacional serviu de base para as discussões e, muitas vezes, para a própria proposta. Além disso, membros do coletivo que elaborou a proposta foram chamados para participar dos debates para a implantação dos sistemas. Em todos os casos já aprovados ressalta um fato muito interessante: nas votações públicas, as aprovações sempre se deram por larguíssima margem de votos. Esse dado comprova a importância e a eficácia da luta e da pressão política em favor dessas iniciativas.

Nesse sentido, do muito que o coletivo aprendeu ao longo do processo de elaboração da política de acesso afirmativo, provavelmente a lição mais útil a transmitir para iniciativas similares é a de que existe uma série de impedimentos que são continuamente colocados para a discussão e para a própria deliberação da ação afirmativa. Se esses obstáculos exigem um trabalho contínuo, e

muitas vezes prévio, para serem adequadamente enfrentados, grande parte deles pode ter por efeito muito concreto o bloqueio intransigente de qualquer ação verdadeiramente transformadora da situação. Um ponto de vista pragmático em relação aos objetivos, que são de fato bastante modestos diante da dimensão do problema, permite obviar o labirinto da discussão eterna de princípios que muitas vezes acaba por cercear o debate e drenar os participantes de sua potência de mobilização. E se os efeitos das ações afirmativas na pós-graduação parecem, por um lado, bastante moderados — trata-se, afinal, de umas poucas pessoas a cada ano —, por outro lado, sabe-se perfeitamente que seu potencial multiplicador e inovador pode ser absolutamente radical.

Cumpra lembrar, ainda, que a melhor forma de compreender as ações afirmativas não é como uma concessão do Estado, mas como algo que ele foi forçado a reconhecer como uma obrigação diante das demandas e lutas dos movimentos sociais minoritários. Desse modo, não se trata tanto de caracterizar os alunos que ingressam por meio dessas ações como meros beneficiários de políticas públicas, mas como agentes ativos na reivindicação de espaços que por muito tempo lhes foram negados. Isso significa também, de modo ainda mais importante, que a própria efetivação das ações afirmativas constitui antes de tudo um reconhecimento do gigantesco mérito das lutas que vêm sendo travadas há muitos e muitos anos por negros e indígenas no país, cujo verdadeiro protagonismo jamais deve ser minimizado.

Costaríamos de concluir essas já longas observações evocando a célebre e terrível fórmula de Primo Levi (2004) a respeito do nazismo: “a vergonha de ser um homem”. Vergonha, lembremos, que se opõe à culpa, caminho que só conduz ao suposto direito arrogante de distinguir culpados e inocentes, ou ao duplo absurdo de afirmar que todos ou ninguém são culpados. A vergonha, observou Deleuze, tem a ver com o fato de que somos inevitavelmente manchados por algo como o nazismo e o racismo. Em primeiro lugar, pelo simples fato de existirem seres humanos e estruturas sociais racistas; mas também porque sentimos confusamente que não somos capazes de impedir sua existência e que, às vezes, chegamos mesmo a fazer concessões a ele. Nós acreditamos que resistir a essa tentação e remar contra a corrente é um dever.

Marcio Goldman é Professor Titular do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (Museu Nacional/UFRJ).

Gabriel Banaggia é pós-doutorando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (Museu Nacional/UFRJ).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AIDOO, Ama Ata

1977 *Our Sister Killjoy: Or, Reflections from a Black-Eyed Squint*. Londres, Longman.

CARVALHO, José Jorge de e SEGATO, Rita Laura

2002 “Uma proposta de cotas para estudantes negros na Universidade de Brasília”. *Série antropologia*, 314. Brasília, Universidade de Brasília.

CARVALHO, José Jorge de

2006 *Inclusão étnica e racial no Brasil: a questão das cotas no Ensino Superior*. São Paulo, Attar Editorial.

DELEUZE, Gilles

1990 [1985] “Les Intercesseurs”. In *Pourparlers 1972-1990*. Paris, Minuit, p. 165-184.

FERES JR., João

2004 “Ação afirmativa no Brasil: fundamentos e críticas”. *Econômica*, 6 (2): 291-312.

FERES JR., João e DAFLON, Verônica Toste

2007 “Ação afirmativa em perspectiva internacional: estudos e casos”. In FERES JR., João; POMBO DE OLIVEIRA, Marina; e DAFLON, Verônica Toste (orgs.). *Guia bibliográfico multidisciplinar: Ação Afirmativa: Brasil, África do Sul, Índia, EUA*. Rio de Janeiro, DP&A, p. 9-27.

GOLDMAN, Marcio

2006 *Como funciona a democracia. Uma teoria etnográfica da política*. Rio de Janeiro, Editora 7Letras.

LEVI, Primo

2004 *Os afogados e os sobreviventes*. São Paulo, Paz e Terra.

LEWANDOWSKI, Ricardo

2012 *Arguição de descumprimento de preceito fundamental 186*. Disponível em <http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/noticiaNoticiaStf/anexo/ADPF186RL.pdf>. Acesso em 24/01/2017.

NEEDHAM, Rodney

1972 *Belief, Language and Experience*. Oxford, Basil Blackwell.

PENA, Sérgio

2007 “Ciências, bruxas e raças”. In FRY, Peter; MAGGIE, Yvonne; MAIO, Marcos Chor; MONTEIRO, Simone; e SANTOS, Ricardo Ventura (orgs.). *Divisões perigosas: políticas raciais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

PIGNARRE, Philippe e STENGERS, Isabelle

2005 *La Sorcellerie capitaliste: Pratiques de désenvoûtement*. Paris, La Découverte.

SILVÉRIO, Valter Roberto

2002 “Ação afirmativa e o combate ao racismo institucional no Brasil”. *Cadernos de Pesquisa*, 117: 219-246.

VALENTE, Ana Lúcia E. F.

2006 “‘Má vontade antropológica’ e as cotas para negros nas universidades (ou usos e abusos da antropologia na pesquisa educacional II: quando os antropólogos desaprendem”. *InterMeio*, 12 (24): 84-103.

VÁRIOS AUTORES

2005 *Horizontes Antropológicos*, 11 (23), jan/jun.

VÁRIOS AUTORES

2010 *Audiência pública sobre a constitucionalidade de políticas de ação afirmativa de acesso ao Ensino Superior*. Disponível em <http://www.stf.jus.br/portal/cms/verTexto.asp?servico=processoAudienciaPublicaAcaoAfirmativa>. Acesso em 24/01/2017.

The Politics of Ill Will in the Implementation of Ethnic-Racial Quotas

ABSTRACT

The first part of this text reflects on racism and inclusion from the point of view of our formation as anthropologists and our experience as ethnographers who believe that the effects of fieldwork and ethnography must surpass the theoretical or academic field, since there is always something to learn from the people with whom we work. After that we give an account of the long process of implementation of ethnic-racial quotas in the Postgraduate Program in Social Anthropology-National Museum. In addition to its intrinsic importance, we believe that this record can be useful for the growing number of initiatives aimed at the implementation of affirmative action policies in several postgraduate programs. At the same time, we will not shy away from some initial assessments of the workings and directions that the process has taken in the National Museum, and we also propose a few connections between this experiment and the reflections of the first part of the text.

KEYWORDS

Affirmative action, Inclusion, Racism, Postgraduate education, Social anthropology.

Recebido em 30.10.2016. Aceito em 16.03.2017.

Preto, gay e do Norte: ações afirmativas na pele

DOI

[http://dx.doi.org/10.11606/
2179-0892.ra.2017.132065](http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.132065)

Anderson Lucas da Costa Pereira

🏠 *Museu Nacional/UFRJ | Rio de Janeiro, RJ, Brasil*

✉ *andersonlucas219@yahoo.com.br*

RESUMO

Partindo de um convite para falar do ponto de vista de um aluno a respeito da política de ação afirmativa para ingresso em um dos mais importantes programas de pós-graduação do país, ofereço uma reflexão sobre as causas que levaram à necessidade dessa política: o racismo e as suas muitas e dissimuladas variantes em um país só constitucionalmente democrático e igualitário. Para tanto, apresento várias situações de minha história pessoal desde antes da graduação até hoje, articulando essas experiências com alguns dos principais argumentos contrários e favoráveis às políticas de acesso à pós-graduação que começam a ser implementadas no Brasil.

PALAVRAS-CHAVE

Ações afirmativas, Racismo, Pós-graduação, Grupos afro-brasileiros, Antropologia social.

Início este texto¹ pedindo desculpas aos movimentos sociais e às pessoas que de modo geral estão engajadas na linha de frente das questões aqui tratadas. Justamente pelo fato de se tratar de um assunto tão sério e profundo, talvez o estilo de narrativa aqui escolhido corra o risco de parecer prolixo demais, ou deixe de empregar a linguagem política adequada. Mas acredito que no decorrer do artigo trago a justificava dessas escolhas.

Registro também aqui meu agradecimento ao PPGAS/MN e aos organizadores do evento que levou à escrita deste texto, aos colegas da mesa na qual pude apresentá-lo, professor Marcio Goldman e Gabriel Banaggia, bem como, tomando de empréstimo um termo utilizado pelos amigos indígenas, saúdo a “parente” Nelly Duarte. No caso, o termo me parece especialmente apropriado, já que – apesar das particularidades de cada um –, acabamos sendo “parentes” no processo sobre o qual escrevo, precisamente por termos sido ambos “optantes” na seleção de ingresso no mestrado. A preparação de minha fala, e em seguida deste artigo, causou-me certo embrulho no estômago e desconforto, por tratar de um tema que muito me machuca, dói e entristece, mas que ao mesmo tempo me encorajou a participar do evento em questão. Não me refiro ao tema que Nelly e eu desenvolvemos no seminário, o “acesso afirmativo no PPGAS/Museu Nacional do ponto de vista dos optantes”, mas sim às causas que levaram à necessidade dessa política: o *racismo* e as suas muitas e dissimuladas variantes em um país só constitucionalmente democrático e igualitário.

Antes de abordar minha experiência enquanto aluno “optante” de mestrado do Museu Nacional, preciso trazer um pouco de minha história. Em 1997 concluí o Ensino Fundamental, realizado inteiramente em uma escola municipal, localizada no bairro da Marambaia, na periferia de Belém. Terminado esse primeiro momento de estudos, minha mãe e eu fomos à procura de outra escola que oferecesse o Ensino Médio. Como a escassez de vagas nesse ano já era bastante acentuada, várias vezes tivemos que enfrentar longas filas durante madrugadas, na maioria das vezes sem êxito, na tentativa de conseguir uma vaga. Em Belém existia uma escola estadual que era o sonho de todo aluno de escola pública, mas para conseguir uma vaga nessa escola era preciso ser parente da diretora ou de algum professor ligado à instituição, ou fazer uma prova chamada de “nivelamento conceitual” que todos na época chamávamos de “vestibulinho”.

Essa seleção envolvia se inscrever informando seus dados pessoais, pagar uma taxa justificada pelos custos da aplicação da prova, e atingir uma nota mínima de 75 pontos para ser considerado aprovado, mas não necessariamente classificado, pois o número de vagas era limitado. Pensava eu naquela época: “como eu queria ser parente da diretora”. O conteúdo da prova abrangia

1 Este texto surgiu com base numa fala, originalmente chamada “Acesso afirmativo no PPGAS/Museu Nacional do ponto de vista dos optantes” proferida na mesa “Universidade e ações afirmativas”, parte do seminário Universidade, inclusão social e luta contra a desigualdade: contribuições da antropologia do PPGAS/MN, realizado no Colégio Brasileiro de Altos Estudos nos dias 23, 24 e 25 de setembro de 2015.

todas as disciplinas que constavam nas diretrizes curriculares da Secretaria de Educação do Estado do Pará, um currículo exemplar que ia de estudos de Política Nacional Brasileira (PNB) até inglês ou francês. A disciplina PNB eu cheguei a cursar – nela tínhamos que decorar todos os nomes dos presidentes do Brasil –, mas aula de inglês nunca tive, francês tampouco. O interessante é que essas disciplinas constavam na grade de aulas da escola e tínhamos horários reservados para elas, mas só os horários: nunca vimos os professores. Por conta disso, aproveitávamos os intervalos para jogar bola, ou pular o muro da escola para ter acesso a um terreno baldio para jogar pedra em uma mangueira – pedras que na maioria das vezes caíam na casa da vizinha, o que nos levou a sermos várias vezes punidos com a suspensão de um dia de aula. Por mais que muitos de meus colegas gostassem da punição, esse não era meu caso, já que meus pais eram severos. Nunca apanhei deles, mas ouvia constantemente: “Menino, tu tem que estudar pra virar gente! Tu sabes que teu pai não tem dinheiro, estuda! Ou tu queres ficar igual ao filho da vizinha, quase perde a perna pulando muro dos outros para mexer no que não deve? Presta atenção na tua vida, Anderson...”.

Eu consegui a nota necessária no “vestibulinho” e entrei na escola pública mais cobiçada da cidade. Meus pais ficaram tão felizes que, para comemorar, fizeram até uma maniçoba, prato típico paraense feito das folhas da mandioca, cozido por mais de sete dias para eliminar suas substâncias venenosas, e que leva também os mesmos ingredientes da feijoada, sendo apreciado pelas famílias da região em dias especiais. Em 1999 terminei o Ensino Médio e era a hora do “grande vestibular” para tentar conseguir uma vaga numa universidade pública. Sonho dos meus pais: ter um filho advogado. Nesse mesmo ano fiz a prova do vestibular e não passei sequer na primeira etapa de um total de cinco fases à época, se não me falha a memória. Minha mãe, me vendo triste, falou: “Meu filho, não fica triste! Vestibular tem todo ano, mamãe tá aqui, tá bom?”. Meu pai me olhou, tentou falar alguma coisa, mas também não era necessário: o silêncio e o seus olhos segurando as lágrimas já diziam muito. Apenas me abraçou.

Vestibular realmente tinha todo ano. 2000, 2001, 2002 passaram e nada de eu entrar na universidade. Nos comerciais das televisões locais sempre ofereciam o caminho mais fácil para entrar na universidade: “Faça um cursinho! Aqui, sim, nascem as verdadeiras feras do vestibular!”, dizia o anúncio acompanhado da logomarca do cursinho que mais aprovava na cidade. Meu pai me perguntou: “Filho, tu quer fazer um cursinho?” Eu pensei e respondi: “Bora lá ver quanto é, pai”. Não tínhamos nem de longe o valor da mensalidade.

Em 2003, multiplicavam-se as universidades particulares em Belém, e meu pai resolveu vender um terreno que lhe cabia de herança na Ilha do

Marajó. Chegando em casa, ele me disse: “Meu filho, vai te arrumar! Vou te matricular em uma faculdade”. Eu hesitei, mas ele estava decidido: “Não tem mais, nem menos. Te arruma, humbora logo!”. Cursei seis meses do curso de direito, mas depois fui barrado na portaria por falta de pagamento. Em 2004, meu pai conseguiu mais um dinheiro, que eu insisti que deveria continuar sendo destinado à construção da casa de alvenaria que havia sido planejada, mas meu pai não discutiu e pagou mais uma parte do curso. Passados mais seis meses, lá estava eu sendo novamente barrado na portaria, o que se repetiu no ano seguinte.

Foi nesse ano de 2005 que apareceu uma solução. Um dos meus tios, que eu e meus irmãos chamávamos de modo zombeteiro de “tio rico” – porque ele tinha um carro, um fusca velho que só pegava aos empurrões –, chegou em nossa casa e falou rindo: “E aí, Anderson? Já tá formado em vestibular, né?”. Me deu uma vontade grande de responder, mas minha mãe me olhou e eu entendi que era para eu ficar calado. Apesar de tudo, meu tio sugeriu uma boa alternativa para o meu martírio: “Anderson, por que tu não faz o ProUni? É, faz uma prova e parece que com a nota da prova tu podes escolher uma universidade particular e estudar de graça”². Procurei mais informações para saber do que se tratava: fui à casa de uma vizinha que tinha computador e telefone com internet discada – ela era a outra “rica” da rua. Entrei na plataforma e fiz a minha inscrição para prestar a prova.

Feita a prova, recebi a nota pelo correio. Com a nota obtida era possível escolher uma boa faculdade particular, mas não atingi a nota de corte para o curso de direito. Meu desespero à essa altura era tanto que escolhi o primeiro curso para o qual minha nota daria condições de pleitear uma vaga. Assim foi que, no dia 21 de junho de 2006, um carteiro bate à porta da casa dos meus pais. Minha mãe grita: “Anderson! Meu filho! Chegou uma carta de Brasília, tá escrito Ministério da Educação. Toma, abre logo!”. Abri a carta, que guardo até hoje, e nela estava escrito:

O Ministério da Educação tem a satisfação de informar que você foi pré-selecionado para uma bolsa de estudos do Programa Universidades para Todos – ProUni, referente ao processo seletivo do 2º semestre de 2006, na seguinte opção de inscrição: Curso: Administração-Marketing; Habilitação: Vespertino; Tipo de Bolsa: Integral; Centro Universitário do Estado do Pará (Cesupa), Bairro Nazaré.

Pensei na hora: “Bairro Nazaré? O bairro mais caro e rico de Belém?”.

Até hoje lembro do grito de felicidade da minha mãe e as lágrimas do meu pai caindo no meu peito ao me abraçar. Falei para os dois: “Calma, gente! Calma! Aqui tá escrito pré-selecionado, agora tenho que ir na faculdade para ver como

2 O Programa Universidade para Todos (ProUni) concede bolsas de estudo integrais e parciais em cursos de graduação em instituições de Ensino Superior privadas, tendo sido criado pelo Governo Federal em 2004 e institucionalizado pela Lei nº 11.096, em 13 de janeiro de 2005. É dirigido aos estudantes egressos do Ensino Médio da rede pública ou da rede particular na condição de bolsistas integrais, com renda familiar per capita máxima de três salários mínimos. Os candidatos são selecionados pelas notas obtidas no Exame Nacional do Ensino Médio (Enem).

é que vai ser esse negócio”. No dia seguinte fui à faculdade, e já na portaria começou a burocracia para eu entrar. Quando cumprimentei o segurança, ele me olhou e só respondeu seco: “Diz aí?”. Prossegui: “É que eu fui selecionado no ProUni...”, ao que ele interrompeu: “Prouquê? Não sei! Tô sabendo nada disso, não”. Foi quando eu lhe estendi a carta explicando: “É porque chegou essa carta na minha casa dizendo pra eu vir aqui”. Ele pegou a carta, leu, falou com alguém pelo telefone da portaria e depois disse: “Pode entrar, segue reto e no final do corredor tem uma sala escrito na porta: ProUni”.

Entrei na faculdade e segui para a sala indicada, dando boa tarde a uma moça muito elegante e educada, reparando que em sua mesa havia um identificador escrito “assistente social”. Ao contrário do segurança, ela me cumprimentou de volta e perguntou meu nome, e diante da resposta me disse: “Assim! Anderson, estávamos esperando você. Bom, é o seguinte: vou te fazer umas perguntas e no final você preenche alguns dados, está bom?”. Não me recordo de todas as perguntas, mas lembro exatamente que no total eram 162 que passavam por: “onde você mora?”; “quantas pessoas têm na sua casa?”; “quantas aparelhos de televisão têm na sua casa?”; “tem água encanada?”; “casa de madeira ou tijolo?” etc.

Mas a pergunta mais importante para o tema aqui em questão foi justamente “qual a cor da sua pele?”. A assistente me olhou, olhou meu cabelo – na época era bem curto –, pegou o questionário e falou hesitando um pouco: “É, acho que tua cor deve ser pardo... Bom, aqui tem negro ou pardo, vou marcar pardo, mas eu diria que tu és moreno jambo”. Eu só respondi: “Tá bom”. No final do questionário, ela me entregou uma lista que informava quais os outros documentos que eu deviria reunir em até três dias para finalizar a matrícula, e falou também que talvez eu pudesse receber uma visita em casa. De todos os documentos exigidos, o que me deu mais trabalho foi conseguir uma declaração de pobreza, que deveria ser emitida pela receita federal, que constatasse que meu pai não tinha renda. Não conseguimos esse documento, mas a lista informava que em seu lugar poderia constar uma renda comprovada de até dois salários mínimos, o que foi possível com documentos fornecidos com ajuda da minha avó, que é pensionista. Consegui assim realizar a matrícula e garantir a bolsa integral.

As aulas começaram em setembro do mesmo ano. Como de costume, no primeiro dia de aula aconteceu uma tradicional rodada de apresentações. Na sala havia cerca de 30 alunos, todos brancos pela minha classificação. Cada um justificava o porquê de estar ali: a maioria porque ia herdar empresa do pai ou trabalhar na empresa do tio; um porque tinha viajado para os Estados Unidos e veio com ideias para abrir o próprio negócio. Ia chegando a minha vez e eu ainda não sabia ao certo o que iria dizer. Com todos me olhando, comecei dizendo: “Eu

sou o Anderson, moro na Marambaia...” e vi os olhos dos outros se arregalando e, de repente, lá do fundo da sala, ouvi uma voz dizendo baixinho: “Me rouba!”, fazendo referência ao bairro em que eu moro, onde supostamente haveria só assaltantes. Terminei então dizendo que eu estava ali simplesmente pela oportunidade de cursar uma faculdade.

Os cinco primeiros meses foram os mais sofridos. Ninguém, mas ninguém mesmo, falava comigo, eu não conseguia socializar com nenhuma outra pessoa. Contudo, no início do ano seguinte, entrou no curso uma aluna transferida da Bahia, negra e de classe bem alta mesmo. Ela tinha uma postura poderosa e uma voz forte, foi a primeira pessoa que falou comigo, nos tornamos amigos (como continuamos a ser até hoje) e então começamos a estudar e a fazer trabalhos juntos. Aqui surge um detalhe importante: a exigência com as notas dos alunos do ProUni era maior que de costume, sendo preciso ter nota mínima 8,0 para mantermos a bolsa, enquanto os demais alunos só miravam o 7,0 para a aprovação. Eu tinha a maior preocupação com as provas e sempre fazia tudo no prazo, mas mesmo assim não estava sendo considerado para um prêmio em dinheiro concedido para os melhores alunos no final de cada graduação baseado na média geral das notas: parecia que por eu ser “aluno do ProUni” – como sempre me chamavam – eu não era aluno da instituição, mas seria muito gritante me impedirem de concorrer à premiação. Assim, no dia da solenidade, orgulhosamente minha mãe e eu fomos receber o prêmio que me foi enfim concedido.

Prossigo agora a um grande salto nesta breve autobiografia ou testemunho. Em 2010 fui parar em Santarém, região Oeste do Pará. Num primeiro momento fui a passeio, mas a convite do meu namorado resolvi ficar mais tempo. No entanto, decidi que eu tinha que ter mais um motivo além do relacionamento para me estabelecer lá, e o encontrei quando resolvi fazer uma nova graduação, dessa vez em Antropologia e na Universidade Federal do Oeste do Pará (Ufopa). Depois de quase um ano no curso, candidatei-me a uma bolsa no projeto de extensão “Mapeamento das casas/terreiros de religião de matriz afro-brasileira na cidade de Santarém/PA”, coordenado pela professora Carla Ramos. Além dos meus pais e do meu companheiro, Carla foi uma pessoa fundamental que me motivou a escolher o Museu Nacional como opção para cursar o mestrado pelo acesso das ações afirmativas. De minha participação nesse projeto resultou meu trabalho de conclusão de curso sobre a umbanda, especificadamente sobre as materialidades sagradas nessa religião. Foram inúmeros trabalhos desenvolvidos nessa pesquisa, observando e vivenciando as realidades dos religiosos, incluindo também todos os preconceitos sofridos por eles.

Antes de seguir na narrativa, não posso deixar de registrar mais algumas

palavras sobre a professora Carla Ramos. Carla é carioca, mulher preta, ativista, antropóloga e professora, e desenvolveu de forma corajosa o projeto de extensão sobre as manifestações afro-religiosas em Santarém. Durante a graduação, a professora Carla sempre nos estimulava a circular nossos trabalhos em outros espaços, o que nos levava a participar de diversos eventos na nossa área. Num desses casos, a Ufopa lançou um edital que dava oportunidade a alunos de pesquisa e extensão de fazerem um curso de no máximo dois meses em outra universidade. Assim, foi por meio de Carla que vim pela primeira vez ao Rio de Janeiro e que conheci outra pessoa inspiradora para mim, o professor Alain Kaly, preto, senegalês e docente do departamento de História da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ).

A professora Carla, sendo amiga de Alain, pediu a ele para ser meu orientador no período que eu ficaria no Rio de Janeiro. Fiquei hospedado na casa de Alain, um apartamento em Santa Teresa que não tinha mais lugar para guardar livros. Um dia, um dos armários que ele tinha num quatinho reservado para acomodar seus livros desabou por já estar muito cheio, e Alain me chamou para comprar um novo. Foi aí que tive minha primeira experiência do que é ser negro nessa cidade.

Na loja em que fomos comprar o armário, fomos interpelados pelo segurança antes mesmo de qualquer vendedor. Alain disse que queria comprar um armário de ferro para guardar livros; o segurança nos olhou e chamou o vendedor, que nos acompanhou mostrando diferentes opções. Quando Alain indicou a estante que tinha escolhido, a primeira reação do vendedor foi dizer: “Esse é mais caro, senhor”. Alain confirmou que era aquele mesmo que queria, mas o vendedor não se deu por satisfeito, indagando como seria a forma de pagamento. Alain respondeu de modo curto que pagaria à vista. Saímos de lá com dois volumes consideráveis. Em frente à loja, tentamos por várias vezes pegar um táxi, mas nenhum parou para nós. Na verdade, um deles parou para pegar um casal de brancos que havia saído da mesma loja em que estivéramos. Sugeri ao professor que seria possível levarmos os fardos a pé mesmo, e assim fizemos. Subimos as ladeiras íngremes de Santa Teresa sem trocar uma palavra, e quando voltamos ao apartamento ele me ofereceu uma cerveja. Sentamos um diante do outro, e a bebida parecia que não descia pela garganta. O silêncio foi rompido quando Alain falou simplesmente: “É foda ser preto no Rio”.

Em 2014, ano em que terminei a graduação em Antropologia, enquanto elaborava meu trabalho de conclusão de curso, a professora Carla sugeriu para os alunos que faziam parte do seu projeto de pesquisa olharem o edital de seleção para o mestrado em Antropologia Social no Museu Nacional. Ao ler o documento, sem muita empolgação, pensei comigo mesmo: “A Carla

deve estar louca, como é que eu vou entrar nessa casa?”. Eu ouvia os mitos sobre a instituição, sobre os melhores trabalhos, alunos, as grandes etnografias... Enfim, era o palácio real. De todo modo, desse conjunto de alunos, três prestamos a seleção e chegamos ao mestrado, eu e Telma Bemerguy, no Museu Nacional, e a Beatriz Moura, que não foi aprovada conosco, mas ingressou na UnB.

Candidatei-me pela opção que dizia o seguinte:

Concorrerei ao adicional de vagas da Política de Acesso Afirmativo ao PPGAS/MN/UFRJ destinado a candidatos negros, declarando-me negro, e de acordo com o parágrafo 1.5. do edital de 2014, os candidatos não-optantes e optantes auto-identificados como negros obedecerão a todas as regras e passarão por todas as etapas estabelecidas por este edital. Candidatos optantes indígenas serão selecionados primeiramente pela avaliação de um dossiê. No entanto, enquanto para os candidatos não-optantes a nota de corte em todas as etapas do processo seletivo será 7,0, para os candidatos optantes auto-identificados como negros a nota de corte em todas as etapas do processo seletivo será 5,0.

As etapas do processo foram longas, e para nós, alunos do Norte do Brasil, moradores do Oeste do estado do Pará, foi uma aposta bem cara. Primeiro, foi preciso conseguir as passagens para sair de Santarém, e lembro que compramos os bilhetes acreditando que poderíamos eventualmente participar de todas as demais fases do processo de uma só vez. Depois, nos mobilizamos para conseguir uma estadia no Rio de Janeiro, já que pagar para ficar durante mais de um mês na cidade estava fora de questão para nós. Um dos professores da nossa graduação, Ulisses Maciel, muito gentilmente nos emprestou um apartamento. Obtidas as passagens e o local para dormir, ficava a questão do dinheiro para a alimentação, o que nos levou a circular o velho e funcional “livro de ouro”: passamos por todos os professores que conhecíamos na universidade para pedir doações, e graças a tudo isso chegamos ao Rio de Janeiro.

Quando saiu o resultado da prova escrita e fomos ver a lista dos aprovados, de primeiro eu não enxerguei meu nome – e minha mãe estava longe demais para poder me dizer “todo ano tem meu, filho”. Minha amiga Telma gritava: “Tá aí amigo, olha!”, mas eu continuava sem ver. Telma pegou meu dedo e colocou na tela do computador indicando meu nome. Naquele instante, ao ver meu nome entre os aprovados, senti meu corpo sendo transportado para os anos que descrevi de modo breve no início deste texto. Vi meu pai e todo seu esforço para me colocar na universidade, minha mãe cheia de carinho sempre procurando as palavras para me consolar, meus irmãos, que comigo também compartilham das mesmas experiências; os terreiros que abriram as portas para compartilhar

conosco suas vivências... Eu percebi enfim que não tinha sido só eu que estava sendo aprovado, mas todo um conjunto de pessoas que em mim enxergavam uma possibilidade de também, de alguma forma, se realizarem. Como mencionei anteriormente, se falar das políticas das ações afirmativas é um assunto que dói, ao mesmo tempo é um tema que também fortalece, justamente porque, com essa política, não se trata apenas de garantir a entrada de algumas pessoas, mas de contemplar milhares de sonhos, esperanças e possibilidades de mudanças que uma corrente de pessoas deposita em cada uma das pessoas que assim ingressam no Ensino Superior.

Apesar de ter sido aprovado nas primeiras etapas da seleção, ainda faltavam as provas de línguas: inglês e francês, e eu jamais tivera aulas formais de nenhuma delas. Apesar dos esforços de minhas amigas, que fizeram comigo sessões de estudo intensivas nas duas semanas que antecederam as provas, não fui aprovado na primeira das três tentativas. Eu tinha de voltar no mês seguinte para fazer novamente as provas. Fui a Santarém decidido que não voltaria mais para o Rio de Janeiro, que aquele papo de mestrado não era para mim e quase enlouqueci meu companheiro com minhas crises. Apesar disso, voltei para fazer novamente a prova e tampouco fui aprovado. Na terceira e última chance, meses depois, seria tudo ou nada. Mas aí apelei para a macumba e passei!

Como a bolsa de mestrado ainda não tinha saído, eu estava sem lugar para ficar no Rio de Janeiro, mas consegui abrigo na casa de outra professora que tive na graduação, Angela Garcia, que também é do estado do Rio de Janeiro. Ela me ofereceu ficar em um quarto em sua casa na cidade vizinha de São Gonçalo. Pouco tempo depois, numa breve passagem pelo Rio, Angela me falou que tinha encontrado um apartamento em um bairro próximo do Museu Nacional, com um aluguel em conta. Ela me emprestou o dinheiro necessário para pagar o primeiro mês para que eu tivesse tempo de encontrar outra pessoa com quem dividir a moradia para o custo ficar mais aceitável, e a possibilidade de ir caminhando para o Museu também ajudou a conseguir arcar com o custo de vida bastante alto do Rio de Janeiro.

Apesar do esforço de não produzir aqui um relato de “*vitimizado*”, é impossível deixar de falar daquela que é de fato a parte mais dolorosa de ser negro ocupando espaços que antes sempre foram unanimemente ocupados por brancos: a experiência de sofrer o racismo. Para um exemplo: na portaria do setor interno do Museu Nacional só ocasionalmente são solicitados crachás para entrada. Passados os primeiros meses de idas e vindas pelo local, todos já estando visivelmente familiarizados com a turma nova, por várias vezes eu já tinha entrado com amigos brancos do curso sem que lhes fosse solicitado apresentarem seu crachá. Certo dia, quando estava sozinho, passei rapidamente pela portaria,

pouco tempo antes de começar a aula, mas meu cumprimento ao porteiro foi cortado com um questionamento seco sobre o local para onde eu estava indo. Precisei tirar o crachá da mochila para entrar. Num primeiro momento, não pensei muito sobre o assunto, imaginando se tratar só do funcionário exercendo seu trabalho. No entanto, passei a reparar e vi que isso voltava a acontecer sempre que eu não estava junto de meus colegas de turma. Depois disso, passei a mostrar meu crachá antes mesmo de pedido, para a estátua do D. Pedro e quem mais precisasse vê-lo.

Essa mesma estátua foi testemunha de uma situação bem mais grave, que eu nunca havia mencionado a ninguém: não queria preocupar meu companheiro e muito menos meus pais. Num dia pela manhã, eu ia ao Museu apressado, faltando dez minutos para o início da aula, quando entrei na Quinta da Boa Vista correndo. Nesse maldito instante, passou um carro da polícia, que veio atrás de mim. O policial em seu interior me abordou já indagando: “Pra que essa pressa, moleque?”. Pouco adiantou eu dizer que estava atrasado para assistir à aula, já que o policial não acreditou que no Museu se realizavam atividades letivas. Uma vendedora de pipoca que assistia à abordagem veio em minha defesa, garantindo que vários alunos universitários tinham aulas no local. Ainda não satisfeito, ele pediu meus documentos, mas minha carteira de identidade não serviu para nada na ocasião: só quando ele leu no meu crachá que eu era aluno de mestrado no Museu Nacional é que fui liberado. Foram os dez minutos mais eternos que passei.

Cheguei a tempo para a aula de Teoria Antropológica, ministrada pelo professor Marcio Goldman, e coincidentemente nesse mesmo dia, ao fim da aula, ele me pergunta se eu aceitaria participar do evento sobre as ações afirmativas para o qual esse texto foi preparado. Posteriormente, já em casa e me recuperando do susto pelo qual tinha passado, comecei a pesquisar sobre o que já havia sido escrito sobre as políticas de ações afirmativas no Brasil e suas implicações. Confesso que, ao terminar, fiquei mais assustado com os argumentos das pessoas que são contra as cotas que com a abordagem policial da qual eu tinha sido alvo em frente ao Museu. Argumentos que colocavam as ações afirmativas no Ensino Superior como o germe da segregação, como forma de alunos preguiçosos ingressarem na universidade, como falta de merecimento ou mesmo como uma forma de ampliação do racismo me pareceram completamente absurdos. Não há necessidade de aprofundar esses pontos, já que os demais textos deste dossiê tratam disso, e o artigo de Marcio Goldman e Gabriel Banaggia mostra o quanto a questão é mais profunda que os frágeis argumentos dos “analfabetos” em políticas de ações afirmativas mostram.

Costaria de concluir lembrando as letras de duas canções de mulheres negras que desde sempre me inspiraram com suas experiências de luta e de

resistência. A primeira música chama-se “São Jorge”, interpretada por Juçara Marçal, e diz:

*Guerreiro é no lombo do meu cavalo
Bala vem mas eu não caio, armadura é proteção
Avanço, sobre a noite iluminado, luto sem pestanejar
Derrubo sem me esforçar, a guarnição
A guimba e a fumaça do meu cigarro
Cega o olho do soldado que pensou em me ferir
Com um sorriso, derrubo uma tropa inteira
Mesmo que na dianteira a sombra venha me seguir
O gole da cachaça esguicho no ar
Chorando na labuta ouço a corrente se quebrar
E o golpe do destino, esse eu sinto mas não caio
Guerreiro é no lombo do meu cavalo*

A segunda se chama “Sorriso negro”, lindamente cantada por Dona Ivone Lara:

*Um sorriso negro, um abraço negro
Traz felicidade
Negro sem emprego, fica sem sossego
Negro é a raiz da liberdade
Negro é uma cor de respeito
Negro é inspiração
Negro é silêncio, é luto
Negro é a solidão
Negro que já foi escravo
Negro é a voz da verdade
Negro é destino, é amor*

Anderson Lucas da Costa Pereira é optante negro, Mestre e doutorando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (Museu Nacional/UFRJ).

Black, Gay and from the North: Affirmative Action in the Flesh

ABSTRACT

Starting from an invitation to speak from a student's point of view regarding the affirmative action policy for entry into one of the most important postgraduate programs in the country, I offer a reflection on the causes that make this policy a necessity: racism and its many and dissimulated variants in a country only constitutionally democratic and egalitarian. To that end, I present several situations from my personal life since before my undergraduate studies up to the present, articulating these experiences with some of the main arguments for and against the postgraduate access policies that are beginning to be implemented in Brazil.

KEYWORDS

Affirmative action, Racism, Postgraduate education, Afro-Brazilian groups, Social anthropology.

Recebido em 30.10.2016. Aceito em 16.03.2017.

Minha vida como estudante no mundo dos brancos

Nelly Duarte

🏠 *Museu Nacional/UFRJ | Rio de Janeiro, RJ, Brasil*

✉ *nellydollis@gmail.com*

DOI

[http://dx.doi.org/10.11606/](http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.132066)

[2179-0892.ra.2017.132066](http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.132066)

RESUMO

Este texto foi escrito em função de um convite para conversar sobre a política de ação afirmativa para ingresso no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Como estudante indígena marubo, conto nestas páginas como aconteceu meu ingresso na sociedade não indígena. Esta reflexão passa necessariamente por uma apresentação de minha etnia e mais especificamente de minha família, o difícil caminho que me levou a estudar até chegar à universidade e, por fim, as maneiras que encontrei para vencer os obstáculos mais variados. Concluo com uma avaliação sobre a importância das ações afirmativas na pós-graduação e o papel das lideranças indígenas nesse processo.

PALAVRAS-CHAVE

Ações afirmativas, Racismo, Pós-graduação, Povos indígenas, Antropologia social.

Vou contar como ingressei na sociedade não indígena. Sou indígena da etnia Marubo – apresentação que não faz muito sentido entre quem é dessa etnia, já que o mais adequado nesse caso seria indicar a qual clã pertencço –, e vim da Terra Indígena do Vale do Javari, localizada no sudoeste do estado do Amazonas, na fronteira do Brasil com o Peru. Sou oriunda de uma aldeia erguida em 1977 pela Fundação Nacional do Índio (Funai) na calha do Rio Curuçá, denominada como Posto Curuçá ou PI (Posto Indígena) Curuçá, já que cada posto instalado pela Funai era identificado pelo nome do rio mais próximo para facilitar chamadas de rádio feitas pelos Chefes de Postos responsáveis. Em 1998, essa aldeia foi abandonada pela minha família por conta da escassez da caça, da perda da fertilidade da terra para plantio e da morte da liderança Maria Nascimento, uma figura importante dessa aldeia. A nova aldeia para onde foram os antigos habitantes passou a ser chamada de São Sebastião.

Surgiu dos meus pais chamados Ranë Tupanë (rane-nawa) e Tamã Shëta (tama-oavo), e gosto de me apresentar pelo primeiro nome que recebi quando criança, Varĩ Mëma, porque ele tem a ver com a forma como eu vim ao mundo. Nessa minha apresentação, também não posso deixar de mencionar a pessoa mais importante da minha vida, já que tenho orgulho de dizer que sou neta de Niwa Wani/Itxãpapa, denominado pelos não indígenas como João Tuxaua. Meu avô foi conhecido entre seu povo como Arisma (que significa “guiado por vários espíritos”), e teve papel importante no tratamento de fertilização das mulheres que já não podiam ter filhos na sua sociedade: em alguns momentos ele teve que agir como pai de todos, porque a responsabilidade de estar casado com sete mulheres de clãs distintos o obrigou a ter um discurso de harmonia geral. A população marubo havia se reduzido bastante com ataques de vírus da gripe e com a desarmonia entre a população, fatos ocorridos em 1948, segundo o cálculo feito pela minha família de acordo com o contato que tiveram com povos *nawas* (não indígenas, brancos). Meu avô foi muito importante no meu desenvolvimento em dois mundos ao mesmo tempo, ele me acompanhava espiritualmente e onde quer que eu estivesse eu acreditava tanto nele que tudo que ele falava para mim se tornava real, e continuo até hoje vivendo a forma como ele descreveu que seria minha vida.

Estar atuando na academia hoje foi resultado do contato com os *nawas*, algo que fez meu pai pensar na possibilidade de uma das filhas aprender o conhecimento dos brancos, de aprender a ler e a escrever, para mais tarde ensinar a outros parentes, sem pensar muito na ruptura que isso iria ocasionar. O sonho do meu pai não envolvia muita coisa: bastava aprender a falar, ler e escrever em português que em sua visão eu já estaria capacitada a atuar em muitas áreas, em especial lecionar e administrar medicamentos. Em função dessa ideia, que ele tinha desde que éramos crianças, meu pai tentou nos ensinar um pouco

do que ele aprendeu com um funcionário da Funai que alfabetizou alguns indígenas de uma aldeia próxima, em 1974. Segundo contam, essa ação não durou muito porque ele começou a namorar duas irmãs no intuito de praticar a tradição dos Marubo, o que fez com que estes parassem de frequentar suas aulas, desaprovando sua atitude.

Como meu pai viu que não teria como dar continuidade às lições, já que não dispunha de material didático, pôs fim à sua ideia de dar aulas na aldeia. Naquela época, os índios não tinham muita noção do que era estudar e muitos Marubo acharam que meu pai tinha ideias excêntricas. Conforme ele me contou, esse seu modo de pensar surgiu por ter convivido bastante com comerciantes fluviais (os chamados “regatões”) quando era jovem. O pai do meu pai morreu do vírus da gripe quando ele era ainda criança, deixando-o desamparado. A partir de então, ele preferiu estar com os nawas, e só não continuou esta vida de querer viver com os nawas porque o único tio dele por parte da mãe o impediu. Com toda essa história, ele pensou em realizar o sonho de aprender a falar bem, a ler e a escrever, por meio das filhas, e então procurou o regatão que batizou minha irmã mais velha, para que pudesse acolhê-la em sua casa, já que era sua afilhada. Meu pai se baseava no entendimento de que o nawa que dá o nome a uma criança tem uma responsabilidade com sua educação, desde que tenha as condições financeiras para tanto, segundo o que ouvia falar dos nawas naquela época. Este senhor aceitou de imediato o pedido do meu pai, mas, por estar namorando, minha irmã não quis aprender a ler e a escrever. Meu pai não insistiu muito e retornou com ela para a aldeia (o ano era 1986), mas em compensação, ao chegar, lá ele jogou toda a culpa em minha mãe pela atitude irresponsável da minha irmã em não ter aceitado estudar. Acabou que todo o ódio e a vergonha da minha mãe sobraram para mim. Ela acabou pedindo ajuda para um irmão que havia conseguido vaga para os dois filhos estudarem no convento na cidade de Cruzeiro do Sul, no Acre.

Minha estadia por lá não deu certo: em pouco tempo, meus pais souberam, por parte das mulheres do meu tio, dos maus tratos que sofri e mandaram me buscar. Ao retornar para junto dos meus pais, conhecemos o Bispo do Alto Solimões, Dom Alcimar Caldas Magalhães, da Igreja Católica, que estava visitando as aldeias em seu trabalho na Pastoral Indigenista. Na conversa que ele teve com meu pai, surgiu a possibilidade de eu estudar na cidade, e não muito depois de sua visita à aldeia eu fui à cidade de Benjamim Constant (AM), onde havia uma das casas do Bispo. Meu tio paterno, Américo, meu pai e eu descemos de canoa grande e levamos três dias de remo para chegar à cidade. Eu mal conseguia imaginar como seria minha vida daí para a frente. Crescia em mim uma sensação de abandono, mas não podia demonstrá-la, porque não queria ser mais uma filha a trazer decepção para meus pais, e transformei esse sentimento

em força para viver em meio a distintas pessoas numa realidade totalmente diferente da minha, para mostrar que eu não precisava ter nascido homem para dar orgulho à minha família.

Fiquei na casa do Bispo de Benjamin Constant por volta de dois anos. Como se tratava de uma casa de trânsito do Bispo, eu não podia permanecer ali por muito tempo, e ele me levou para outra casa em Tabatinga, município vizinho onde ele morava há mais tempo. Ali tampouco se podia morar por muito tempo por ser casa de trânsito dos padres que faziam visita ao Alto Solimões com trabalhos sociais. Voltei a Benjamin Constant para ficar na casa da mãe de um padre chamado Josiney, porém, como o Bispo não podia me deixar ali na casa dos outros sem continuar com minha educação, resolveu pedir ajuda de freiras Missionárias Capuchinhas (da Ordem Franciscana). Entre elas, conheci Irmã Josefa e Frei Benigno, que vieram a ser meus padrinhos de batismo, Irmã Crisanta, minha madrinha de crismado, Irmã Glória e Irmã Leopoldina, que foram responsáveis por acompanhar meus estudos em Benjamin Constant e em outros municípios. Nessas idas e vindas, de acordo com as normas das freiras, tive que mudar de diversas escolas e viver em diferentes municípios do Alto Solimões. Em certo momento, cheguei a pensar em ser freira, mas essa ideia não durou muito e como faltava um ano para finalizar meu Ensino Médio, resolvi viver sozinha. Enquanto finalizava os estudos em Manaus, tive experiência em alguns empregos privados e meu padrinho Benigno e alguns Irmãos Maristas da Igreja me acompanharam nessa fase.

Após o término do meu Ensino Médio, no auge da minha decisão de que curso fazer, recebi a notícia de que um surto de malária e hepatite havia causado várias mortes de parentes na região do Vale do Javari, e que meus pais haviam perdido meus dois irmãos. Fui imediatamente para Atalaia do Norte para poder dar apoio a eles. Chegando lá, encontrei meus pais muito abalados física e emocionalmente, precisando de assistência médica, e, para permanecer ali com eles, eu vi que necessitava de um espaço decente, que fosse meu, para cuidar da saúde deles. Resolvi então comprar uma casa na cidade para acolhê-los. Não voltei para a aldeia porque não tinha irmãos que pudessem me ajudar a viver na aldeia.

Mesmo ciente da luta difícil que iria enfrentar tanto na cidade como em meio ao movimento indígena por ser mulher, sabendo que me encontrava numa sociedade que privilegia o domínio político masculino, eu nunca me senti intimidada. Continuamente me incentivei a iniciar minha luta ali decretando para mim mesma que iria enfrentar as dificuldades de cabeça erguida. Sempre com incentivo dos meus pais, em alguns momentos consegui trabalhar no movimento indígena em alguns empregos temporários. Percebi que as “lideranças” que se encontram à frente do movimento indígena ainda não estão preparadas para

incentivar ou acompanhar jovens que planejam estudar e, para isso, ingressam no mundo ocidental. Mediante a ameaça que a influência não indígena apresenta para a coletividade de nossa sociedade, as lideranças escolhem a solução mais fácil para elas, que é empurrar o jovem de volta para aldeia. Apesar de, ou justamente por conta disso, os pais acabam perdendo um pouco de autoridade sobre seus filhos, fragilizando a importância de seu conhecimento tradicional, enquanto os filhos, por sua vez, imaginam que obter o conhecimento dos brancos significa ter que desprezar o conhecimento dos pais. Temendo cometer estes “erros”, desde que eu comecei a estudar, meus pais tiveram a preocupação de me conscientizar e ensinar os valores da nossa cultura.

A responsabilidade que assumi de cuidar dos meus pais na cidade me fez deixar de lado o sonho de estudar numa universidade federal. Eu descartei a esperança de contar com apoio do movimento indígena em função da minha experiência anterior. Sozinha, não teria recursos para me manter em outra cidade, e assim pensei em me arriscar e realizar um sonho do meu pai fazendo um curso técnico de enfermagem. Os primeiros seis meses eram a parte teórica. Quando, no semestre seguinte, chegou a parte da prática, vi que não devia continuar no curso contra a minha vontade, já que aquilo não era o que eu queria, e acabei desistindo. Quando eu soube que a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab) em Manaus estava selecionando estudantes indígenas do Brasil para fazer um curso de Gestão Ambiental, candidatei-me com apoio dos meus pais. Foi um período de intenso intercâmbio com colegas de outras etnias durante seis meses no ano de 2006, e aí pude ter a certeza de que o curso que eu escolheria teria que ser de algum modo ligada ao estudo da sociedade. Para não perder mais tempo, passei a ficar de olho nos vestibulares, e assim que finalizei o curso de Gestão Ambiental soube que o Conselho Indigenista Missionário (Cimi) estava oferecendo uma vaga para o Curso de Antropologia Aplicada para indígenas interessados. O edital dizia que o custo da inscrição e o valor das disciplinas a serem cobrados pela ONG seriam pagos pela organização indígena, que deveria enviar uma carta pedindo a inclusão do indígena no curso. Imediatamente mostrei o edital para o coordenador e pedi que ele fizesse a carta indicando meu interesse. Passei uma semana inteira implorando, até que, talvez por estar cansado de ver minha cara, ele atendeu meu pedido. Com a carta em mãos, pedi permissão dos meus pais e viajei para Manaus, onde ia fazer o curso. Apresentei a carta na sede do Cimi, mas mal sabia eu que a promessa contida na carta seria ignorada. Iniciei o curso, mas passaram-se dois meses e me comunicaram que a ONG que tinha me inscrito não iria pagar porque eu não era merecedora da confiança deles. Assim que soube disso, recorri à Funai para que ela pudesse pagar a primeira parcela do curso, mas a resposta da Funai foi que eles não ajudavam quem estuda em um curso privado.

Não me restou alternativa a não ser vender meu bem mais importante: meu enfeite corporal completo composto de um conjunto de colares feitos artesanalmente e que tinham imenso valor pessoal. Consegui vendê-los em algumas lojas de artesanato no centro de Manaus, mas ainda assim não consegui o montante necessário para pagar o curso. Liguei para meus pais. Minha mãe disse que eu deveria esquecê-los pois, segundo a convenceram, eu teria inventado uma grande mentira com intuito de abandoná-los. Ela não deu tempo para que eu explicasse o que tinha acontecido e desligou telefone. Nessa época, eu vinha me sentindo cansada e tendo febre noturna todos os dias, mas nem percebi que estava doente. Dois dias depois de ter distribuído meu currículo à procura de emprego, recebi uma ligação para comparecer a uma entrevista naquele mesmo dia dentro de duas horas. Me ofereceram um emprego como secretária no consultório de um dentista, que aceitei sem pestanejar. Fiquei de retornar na segunda-feira no endereço indicado. Voltando para casa com essa novidade – seria um novo começo para minha vida –, quando passei em frente ao posto de saúde local, fui acometida com um acesso de tosse tão forte que expectorei sangue e acabei desmaiando.

Quando acordei, me vi numa sala de atendimento, e o médico responsável me disse que eu estava com tuberculose, doença da qual eu nunca tinha ouvido falar. A equipe do lugar me perguntou onde e com quem eu morava e, como falei que morava sozinha, me internaram por três meses sem dar notícia a ninguém. Ao término do tratamento, depois de passada a fase mais perigosa da doença o médico meu deu alta para que eu administrasse o resto da medicação em casa. Voltei para Atalaia do Norte disposta a prestar vestibular para uma vaga na Universidade Federal do Amazonas (UFAM). O ano era 2008, e, tanto no dia da inscrição no exame como nos dias de prova, eu ouvia vozes dizendo: “Ela é mulher, para que deixá-la estudar tanto?”; “Mulher não é igual aos homens”; “Não podemos contar com o retorno dela, se ela conhecer um homem vai ser o fim da linha”; “O pai dela acredita que ela vai ser algo no futuro”; frases acompanhadas de risos ao fundo. Minha convicção só aumentava: eu seria vitoriosa.

Quando chegou a notícia de que eu havia sido aprovada no curso, ainda houve quem chegasse para mim e dissesse coisas como: “Esse curso que você escolheu, pouca gente escolhe, porque só tem valor para as pessoas de fora”; “Fazer antropologia é perda de tempo”; “É um curso para quem não tem nada para fazer”; “É ainda pior no seu caso porque você é índia, como você vai estudar a si mesma?”. Quando eu chegava em casa e contava para meus pais, com quem então eu tinha me entendido, eles diziam para eu não ligar, mas que estavam preocupados com outra coisa, já que meus primos lhes diziam que eu já tinha estudado demais, que ninguém sabia o que eu queria e que eu queria ficar só estudando porque eu tinha medo de trabalhar. Por conta disso, durante toda

a minha graduação em Antropologia, tive que compartilhar o que aprendia com meus pais para que eles acreditassem que o curso não era um modo de enganá-los. Tudo que eu aprendia eu passava para meus pais, narrando as aulas e apresentando os textos dos autores estudados para que pudessem acompanhar. Contudo, não era uma questão de mostrar se eu pessoalmente tinha ou não entendido as aulas, mas de mostrar, antes de tudo, que mulheres também podem aprender, já que, para algumas etnias, uma mulher estudando seria o mesmo que nada.

Alguns discursos de determinadas lideranças indígenas só são favoráveis às ações afirmativas para ingresso na universidade se elas forem decididas de modo coletivos, já que desejam poder escolher quais serão os poucos representantes que terão a “honra” de usufruir das cotas. Para esse pensamento, a ideia de um indígena poder se inscrever individualmente para uma cota na universidade seria apenas um modo de afastar jovens indígenas que estão interessados em ingressar no mundo acadêmico de suas coletividades. Pergunto-me, entretanto, por que não seria possível que as lideranças continuassem a acompanhar os percursos de quaisquer jovens indígenas na universidade, do mesmo modo como meus pais fizeram comigo? Quando há jovens que lutam para estudar no mundo dos brancos a qualquer custo e só recebem apoio dos brancos, a meu ver quem perde são os povos a quem esses jovens pertencem. Os estudantes indígenas precisam ser cobrados pelos dois mundos desde o início do Ensino Fundamental, no Ensino Médio e até o Ensino Superior. Apesar das calúnias que inventaram contra mim para que eu desistisse dos meus estudos, eu perseverarei.

Eu senti a mudança de perspectiva dos meus parentes quando ingressei na universidade. É claro que ainda tenho um longo caminho a percorrer, e a prova disso é minha pesquisa sobre o artesanato marubo, a pedido das mulheres marubo e da minha querida mãe, que Kanavoã a tenha, que com muito orgulho chegou a presenciar o final do meu curso de Bacharelado em Antropologia na Universidade Federal do Amazonas feito de 2008 a 2014. Atualmente, estou cursando o doutorado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (UFRJ), dando continuidade à pesquisa do artesanato marubo como cultura material e como cultura imaterial. Sou grata por ter vencido vários obstáculos, e minha luta não parou. Agora, queiram ou não, os homens estão precisando camuflar seus machismos, há muitas famílias começando a ter uma experiência parecida com a dos meus pais e os estudantes que vêm para a cidade estudar não precisam mais sentir o impacto que eu senti de viver como a única da espécie no mundo, de não ver ninguém semelhante falando a sua língua. Hoje em dia, mesmo estando nas metrópoles, encontro indígenas em qualquer esquina, enquanto na época que eu cheguei à cidade eu só me achava parecida comigo mesma.

Nelly Duarte é optante indígena, Mestre e doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (Museu Nacional/UFRJ).

My life as Student in White World

ABSTRACT

This text was written due to an invitation to talk about the affirmative action policy for admission to the Postgraduate Program in Social Anthropology of the National Museum of the Federal University of Rio de Janeiro. As a Marubo indigenous student, I recount in these pages how my admission into non-indigenous society took place. This reflection necessarily involves a presentation of my ethnicity and more specifically my family, the difficult path that led me to study and enter university and finally the ways I found to overcome obstacles most diverse. I conclude with an assessment of the importance of affirmative action in postgraduate education and the role of indigenous leaders in this process.

KEYWORDS

Affirmative action,
Racism, Postgraduate
education,
Amerindian peoples,
Social anthropology.

Recebido em 30.10.2016. Aceito em 16.03.2017.

O tempo e o vento: notas sobre a arte de burocratizar políticas de cotas na USP

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.132101>

Ana Letícia de Fiori, Cibele Barbalho Assênsio, Fabiana de Andrade, Jacqueline Moraes Teixeira, Letizia Patriarca e Talita Lazarin Dal Bo

🏠 *Universidade de São Paulo | São Paulo, SP, Brasil*

✉ *morgotia@gmail.com, cibe.assensio@gmail.com, fabiandrade79@yahoo.com.br, jamoteka@gmail.com, patr.letizia@gmail.com, talita.lazarin@gmail.com*

RESUMO

Por que cotas na pós-graduação? Este texto enfrenta essa indagação apresentando uma descrição densa dos muitos trajetos burocráticos que a implementação de uma política de ações afirmativas mobiliza. Trata-se de um processo que acaba por produzir uma tensão quase que insustentável entre a temporalidade perdurável da burocracia versus os ventos necessários de mudança social que, nesse caso específico, demandam a transformação das tecnologias para a produção da ciência e para a abertura dos espaços reconhecidos de formulação dos saberes científicos. Para tanto, partimos da exposição do contexto e dos eventos referentes à formulação e tramitação de uma proposta de cotas no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo (PPGAS/USP). Com isso, formulamos uma cartografia das políticas de cotas nos Programas de Pós-Graduação em Antropologia no Brasil, bem como uma reflexão acerca do lugar das políticas afirmativas dentro da conjuntura geral da USP. Por fim, apresentamos uma posição mais epistêmica acerca de como a abertura dos espaços de produção de conhecimento é fundamental para produzir instâncias plurais e democráticas na composição dos saberes antropológicos.

PALAVRAS-CHAVE

Ações Afirmativas, Cotas na pós-graduação, USP; Programas de Pós-Graduação em Antropologia, Produção de Conhecimento.

Não digam que fui rebotinho, que vivi à margem da vida.

Digam que eu procurava trabalho,

Mas fui sempre preterida.

Digam ao povo brasileiro

Que meu sonho era ser escritora,

Mas eu não tinha dinheiro

Para pagar uma editora.

Carolina Maria de Jesus, Quarto de Despejo, 1960.

COTAS NA PÓS-GRADUAÇÃO

Por que cotas na pós-graduação? Esse questionamento ecoava sutilmente quando iniciamos em 2013 o debate sobre cotas no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo (PPGAS/USP), ainda como comissão composta somente por estudantes de mestrado e doutorado. Nesse período, muitas unidades da USP realizavam uma ampla greve, questionando a falta de horizontalidade e a estrutura de poder anacrônica e autoritária da universidade, que impedia uma maior diversidade e paridade nos processos decisórios locais. Embora houvesse uma extensa pauta de greve, nós mestrandas/os e doutorandas/os decidimos paralisar nossas atividades acadêmicas e desenvolver uma proposta consistente e efetiva de cotas para nosso programa. O tema já era discutido na universidade pelo Núcleo de Consciência Negra (NCN)¹ desde a década de 1980 e, mais recentemente, desde 2005, também pela Frente Pró-Cotas Raciais na USP². Ao longo do debate sobre cotas nos cursos de graduação da USP, a resistência contrária à sua implementação já estava pautada pela defesa da meritocracia e da manutenção de uma almejada excelência nos cursos. Não sem surpresa, encontramos argumentos semelhantes e resistências das mais diversas quando propusemos cotas na Pós-Graduação em Antropologia Social em 2013.

A preocupação com a manutenção da excelência científica também estava presente entre o corpo docente, que considerava os mecanismos do processo seletivo da pós-graduação uma garantia de parâmetros mínimos de qualidade entre discentes. Tais considerações, contudo, pouco indagavam sobre o quanto se impunha um regime de escassez de oportunidades de cursar a pós-graduação, que pouco tinha a ver com vocações e capacidades intelectuais. Tampouco, baseavam-se em dados sobre os impactos da criação de ações afirmativas em programas de pós-graduação. Eram, portanto, temores não embasados e pouco reflexivos. Por isso, iniciamos um levantamento extenso e consistente não somente das políticas afirmativas de cotas que existiam em outros Programas de Pós-Graduação em Antropologia nas universidades brasileiras, como estu-

1 Sobre o NCN, ver: <http://www.ncn.org.br/index.php/quem-somos>. Acesso em 10 de março de 2017.

2 Sobre a Frente, ver: <https://frenteprocotasraciaisusp.wordpress.com/sobre/>. Acesso em 10 de março de 2017.

damos a fundo os critérios de avaliação da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e o Regimento da Pós-Graduação da USP. Organizamos diversos eventos, palestras e outras atividades com a finalidade de demonstrar que era possível desenvolvermos e implementarmos uma política de ações afirmativas, tais como cotas, em nosso programa.

Em cada atividade realizada, percebíamos a recorrência de argumentos contrários às cotas. Tais objeções indicavam: a preocupação de possíveis ações judiciais movidas por candidatas/os não cotistas contra o programa; o iminente prejuízo a uma suposta isonomia entre as/os candidatas/os no processo seletivo; a possível redução da qualidade do programa na avaliação da CAPES, devido à possibilidade de ampliação dos prazos para defesa e queda no aproveitamento das/os estudantes; e a defesa da meritocracia por parte de algumas/ns docentes, que discordavam que estudantes com melhores notas fossem excluídas/os da lista final de classificação. Ou seja, tornou-se perceptível que muitos dos temores em relação à implementação de cotas no PPGAS eram oriundos de mecanismos de controle e restrição externos ao programa e às agendas de produção de conhecimento antropológico, pois emergiam de um quadro de crescente judicialização de conflitos (incluindo os universitários) e de uma maior dependência departamental de critérios de avaliação das agências de fomento pautados por lógicas quantitativistas e produtivistas, muitas vezes pouco compatíveis com os modos de produzir conhecimento antropológico.

Entretanto, à época percebemos que uma série de Programas de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) já havia iniciado políticas de cotas nos processos seletivos de ingresso. Embora muito variadas em termos de proporção, reserva de vagas, criação de vagas ou porcentagem garantida de pessoas optantes em cada etapa do processo seletivo, encontramos com entusiasmo a existência de políticas afirmativas nos PPGAS da UFAM, do Museu Nacional/UFRJ, da UFPA e da UFSC, e, em vias de implementação, na UnB (ver quadro na página 60).

Em uma ampla plenária, realizada em novembro de 2013, apresentamos pela primeira vez nossa proposta de cotas a docentes, discentes e funcionárias/os do PPGAS/USP, que pôde ser amplamente debatida. Ao final, concluímos que uma política de cotas era possível e só dependia de nós. Assim, a plenária deu origem a uma comissão tripartite, entre discentes, docentes e funcionárias/os³. Esta comissão prosseguiu enfrentando a burocracia universitária e as resistências internas oferecidas nas muitas instâncias que nossa proposta percorreu ao longo do trâmite do processo, algumas das quais ainda persistem.

Conforme o trabalho se adensou, ficou cada vez mais evidente para a comissão que, para responder à pergunta “por que cotas na pós-graduação?”, precisaríamos de uma proposta consistente sobre o que queríamos com e para a pós-graduação. Assim, deveríamos reformular a pergunta para: “por que cotas

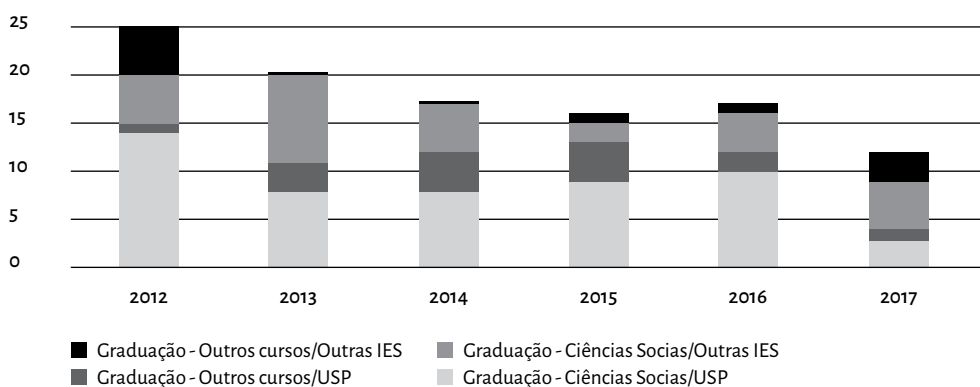
3 A Comissão Permanente de Ações Afirmativas (CPAA) do PPGAS/USP foi criada em novembro de 2013, sendo composta por alunas, docentes e funcionárias/os: Ana Cláudia Rocha Duarte Marques, Ana Letícia de Fiori, Andreia de Moraes Cavalheiro, Cibele Barbalho Assênsio, Fabiana de Andrade, Helena de Moraes Manfrinato, Jacqueline Moraes Teixeira, Letizia Patriarca, Luiza Ferreira Lima, Marcio Ferreira da Silva, Marina Vanzolini Figueiredo, Talita Lazzarin Dal Bo, Vagner Gonçalves da Silva, Yara de Cássia Alves. Recebemos um apoio imprescindível de Juliana Costa, a quem agradecemos com afeto.

e para qual universidade?”. Considerávamos a possibilidade de interferir no tradicional e conhecido elitismo universitário, manifesto, na USP, na resistência a uma política efetiva de cotas e na aplicação de políticas de bônus que se mostraram ineficazes para mudar o perfil dos ingressantes. Inserir a pós-graduação na agenda política de debates e propostas parecia começar uma reforma pelo teto, ou quase. E por que não?

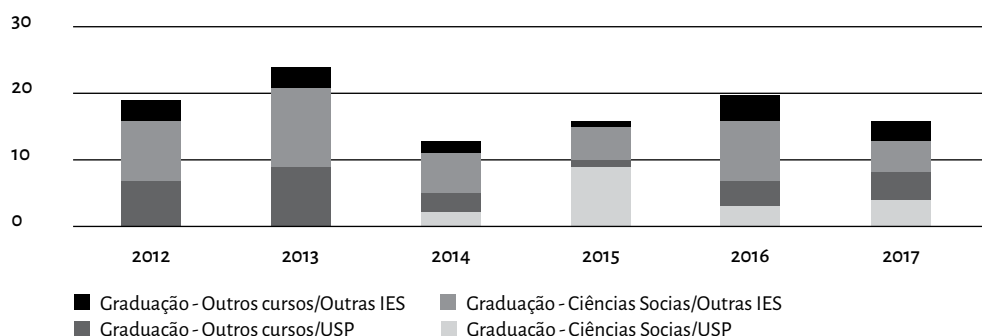
Levantamos um extenso material sobre as experiências de outros programas e sobre os critérios de avaliação da CAPES, assim como um profundo estudo sobre as possibilidades de mudanças internas ao PPGAS dentro do Regimento de Pós-Graduação da USP. Tais esforços deixavam evidentes duas facetas da pós-graduação que precisavam ser rompidas. De um lado, o caráter elitista dos cursos de pós-graduação que esperam receber estudantes fluentes em línguas estrangeiras, prioritariamente o francês e o inglês. Muitas/os docentes, por exemplo, viam com preocupação a retirada das provas de línguas durante os processos seletivos. De outro, a exigência de um perfil específico de mestrandas/os e doutorandas/os apoiado na formação acadêmica em universidades tidas como de excelência, não por acaso situadas na região Sul-Sudeste do país, dificultava a participação de estudantes com outras experiências e formações universitárias, principalmente pelo formato da prova para ingresso. Embora o caráter endógeno do PPGAS/USP esteja pouco a pouco se transformando, com a vinda de estudantes de outros cursos e outros programas de pós-graduação, a mudança de perfil do corpo discente ainda é lenta, mantendo-se majoritariamente paulista ou da região Sul-Sudeste, branco, de classe média e cisgênero⁴. Os gráficos abaixo foram produzidos com dados do Sistema Janus de gerenciamento da pós-graduação na USP. Referem-se à diversidade institucional, pois não há informações étnico-raciais coletadas pelo sistema.

⁴ Pessoas cisgênero são aquelas que vivenciam seu gênero igual ao sexo que lhes foi atribuído em seu nascimento.

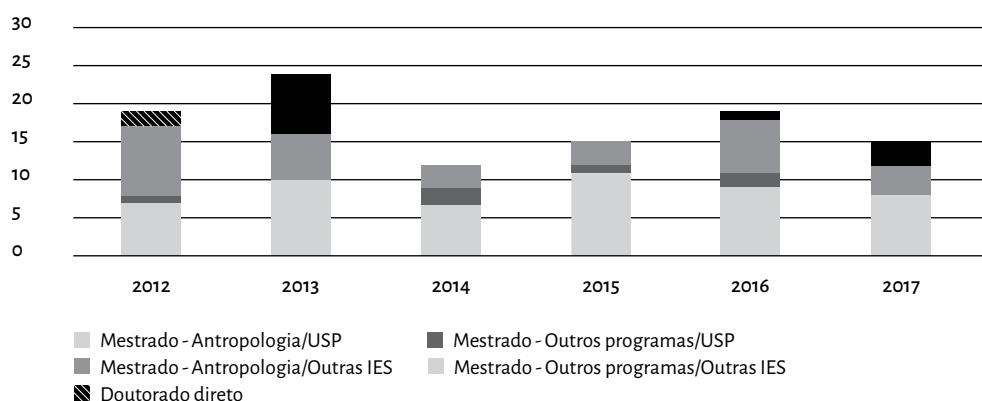
Diversidade institucional - Mestrado PPGAS/USP



Diversidade institucional - Doutorado PPGAS/USP (Graduação)



Diversidade institucional - Doutorado PPGAS/USP (Mestrado)



Cada vez ficava mais evidente que estávamos propondo outras maneiras de entender a produção de conhecimento e, nesse processo, também estávamos buscando repensar o caráter do próprio Programa. A antropologia, habituada a refletir sobre outras formas de estar no mundo, outras cosmologias e saberes, encontrava ainda alguma resistência em reconhecê-las como também produtoras de conhecimento de valor científico e etnográfico. A política de cotas permitiria, entretanto, que o PPGAS produzisse teses e dissertações com questões suscitadas a partir de múltiplas visões e experiências no mundo, seja com o ingresso de negras/os, indígenas ou pessoas com deficiência⁵. “Por que cotas na pós-graduação?” transmutava-se em “por que *não* cotas na pós-graduação?”.

5 Ao final do texto apresentamos as discussões acerca de identidades políticas que, no momento da elaboração de nossa proposta em 2013, ainda não estavam consolidadas, mas ganham impulso renovado sobretudo com a notícia dos processos seletivos nos cursos de pós-graduação da UFBA (2017) que criam vagas adicionais também para pessoas trans e quilombolas. Ver: <https://www.ufba.br/noticias/sistema-de-cotas-na-p%C3%B3s-gradua%C3%A7%C3%A3o-%C3%A9-aprovado-na-ufba>, último acesso em 17/02/2017.

A defesa da meritocracia oblitera a potência que outros saberes e outras formas de estar no mundo trariam à produção acadêmica, e que já têm reconhecimento em outros programas.

Atualmente, segundo dados da CAPES, existe cerca de 21 cursos de Mestrado e 14 cursos de Doutorado em Antropologia no Brasil, sem contar aqueles que funcionam conjuntamente com os de Arqueologia, Sociologia e Ciência Política. Embora nosso levantamento não tenha sido completamente exaustivo, sabemos que hoje existem 9 PPGAS com políticas de cotas já implementadas em seus editais para o ingresso de estudantes autodeclaradas/os pretas/os, pardas/os e indígenas, sendo que 5 deles também possuem cotas para pessoas com deficiência. Destes, 3 possuem nota 7 na avaliação trienal de 2013 da CAPES (MN/UFRJ, UnB e UFRGS) e um com nota 6 (Unicamp). No quadro abaixo podemos observar um breve levantamento das políticas afirmativas adotadas pelos PPGAS no Brasil:

Breve levantamento: Políticas Afirmativas em Programas de Pós-Graduação em Antropologia no Brasil [2017]

PROGRAMAS (PPGAS)	NEGROS	INDÍGENAS	PESSOAS COM DEFICIÊNCIA	QUILOMBOLAS	PESSOAS TRANS	ANO DE INGRESSO DA PRIMEIRA TURMA
UFAM	Oferecimento de 5 (cinco) vagas suplementares no Mestrado e 3 (três) no Doutorado		.	.	.	Indígenas (2011) e Indígenas e Negros (2016)
UFPA	Reserva de 9 (nove) vagas especiais, mantidas caso não sejam preenchidas	Destina 1 (uma) vaga suplementar, extinta caso não seja preenchida	.	.	.	2012
Museu Nacional/ UFRJ	Reserva de 9 (nove) vagas especiais, mantidas caso não sejam preenchidas	Destina 1 (uma) vaga suplementar, extinta caso não seja preenchida	.	.	.	2013
UFSC	Reserva de 20% de vagas no Mestrado e 20% no Doutorado	Mínimo de 1 (uma) vaga no Mestrado e 1 (uma) vaga no Doutorado	.	.	.	2013

PROGRAMAS (PPGAS)	NEGROS	INDÍGENAS	PESSOAS COM DEFICIÊNCIA	QUILOMBOLAS	PESSOAS TRANS	ANO DE INGRESSO DA PRIMEIRA TURMA
UFG	Reserva de 30% de vagas		.	.	.	2015
UnB	Destina 20% das vagas no Mestrado e 20% no Doutorado	Destina 1 (uma) vaga no mestrado e 2 (duas) no Doutorado	.	.	.	2015
Unicamp	Adicional de até 3 (três) vagas no Mestrado e até 2 (duas) no Doutorado	Disponibiliza 2 (duas) vagas (Mestrado e Doutorado)	.	.	.	2016
UFRGS	Reserva de 4 (quatro) vagas	Destina 2 (duas) vagas suplementares	Destina 2 (duas) vagas suplementares	.	.	2016
UFBA	Destina 1 (uma) vaga suplementar		Destina 1 (uma) vaga suplementar	Destina 1 (uma) vaga suplementar	Destina 1 (uma) vaga suplementar	2017
UFMG	3 (Três) vagas (Mestrado e Doutorado)	2 (Duas) vagas no Mestrado e 1 (uma) vaga no Doutorado	Destina 1 (uma) vaga	.	.	2017
USP	Reserva de 20% de vagas no Mestrado e 20% no Doutorado em cada fase	Criação de 2 (duas) vagas (Mestrado e Doutorado)	Reserva de 5% para mestrado e 5% para doutorado	.	.	Em Trâmite
UFSCAR	Em Trâmite	Em Trâmite	Em Trâmite	.	.	Em Trâmite

Fonte: Consulta a Editais e Resoluções disponibilizadas online pelos Programas de Pós-Graduação em Antropologia. Consulta realizada entre janeiro e fevereiro de 2017.

Esses dados demonstram que realizar uma política de cotas na universidade pública não alterará a avaliação sistemática feita pela CAPES. Ao contrário, reforçam que essa é uma proposta que pretende não somente incluir pessoas negras, indígenas e pessoas com deficiência na produção de conhecimento, mas que essas pessoas são parte fundamental para construir outros olhares, mais plurais, e romper com a estrutura elitista e meritocrática das universidades públicas.

Esta valorização da diversidade na produção do conhecimento, na eleição de temas de pesquisa e na formação de pesquisadoras/es não é exclusividade das Humanidades. Ao iniciarmos o debate no PPGAS/USP em 2013, fomos procuradas, e até hoje somos, por estudantes de programas das áreas de Exatas e Biológicas, como do Instituto de Física, Instituto de Ciências Biológicas, Escola Politécnica, Faculdade de Saúde Pública, entre outros, que nos solicitaram informação e participação em debates. A crítica às velhas e desgastadas estruturas universitárias e da pesquisa acadêmica em nossa universidade espalhou-se por outras unidades.

POR QUE A USP NÃO TEM COTAS?

Antes de apresentarmos de maneira mais detalhada a trajetória política e institucional de nossa proposta de cotas, é necessário contextualizar um pouco as políticas afirmativas adotadas pela USP para a graduação.

“*Por que a USP não tem cotas?*” consiste em um movimento recente, iniciado durante o período de greve do ano de 2016, que reuniu estudantes e membros de coletivos que militam por cotas na universidade, tais como o Núcleo de Consciência Negra (NCN), atuante na USP desde 1987, e o coletivo Ocupação Preta⁶, criado em 2015. Impulsionado pela interpelação do título, o movimento buscou reunir documentos, dados e uma grande corrente de apoio público⁷ ao projeto de cotas para os cursos de graduação desenvolvido pelo coletivo Frente Pró-Cotas Raciais da USP. Ampliar o debate sobre cotas na universidade era, sobretudo, uma forma de pressionar para que a maior instância deliberativa da USP, o Conselho Universitário (CO), discutisse e aprovasse o projeto⁸.

Por que, dentre o conjunto variado de ações afirmativas, optar por *cotas*? As medidas propostas e implementadas até o presente para os cursos de graduação na USP não eram cotas, e se mostraram ineficazes. Desde 2006, a USP possui o Programa de Inclusão Social (INCLUSP) que concede bônus de pontuação no vestibular promovido pela FUVEST. Estes bônus eram de até 15% da nota da primeira fase do processo para pessoas que cursaram o Ensino Médio em escolas públicas, uma pontuação adicional de 5% para quem estivesse prestando o vestibular pela segunda ou terceira vez, e 5% de bonificação específica a pessoas autodeclaradas pretas, pardas e indígenas.

Em 2012, a promulgação da Lei Federal 12.711 (alterada pela Lei Federal 13.409/2016), conhecida como Lei de Cotas, demonstrava o descompasso entre o perfil das pessoas ingressantes na universidade e as porcentagens de representatividade populacional exigidas pela lei⁹. Neste ano de 2017, na USP, das 10.733 vagas oferecidas, apenas 793 foram ocupadas por pessoas autodeclaradas pretas, pardas e indígenas, correspondendo a apenas 7%. Tal valor está bastante

6 Composto por jovens negras e negros, promove performances teatrais em espaços de convivência comum no campus e intervenções políticas em salas de aula, auditórios e eventos. Ver: <https://pt-br.facebook.com/Ocupa%C3%A7%C3%A3o-Preta-352926291570552/>, acesso em 10 de março de 2017.

7 Como parte do conjunto de manifestações organizadas pelo “Por que a USP não tem cotas?” foi criada uma petição pública que pretende coletar quatorze mil assinaturas, disponível em: <http://www.cotasnausp.minhasampa.org.br/>, acesso em 10 de março de 2017.

8 A proposta de Resolução Normativa que cria o “Programa de Ações Afirmativas” (PAAUSP), construída pela Frente Pró-Cotas Raciais da USP, designa 50% das vagas em cursos de graduação para estudantes procedentes de escolas públicas, adotando o mesmo critério de reserva de vagas aprovado pelo Congresso Nacional e pelo Senado Federal no Projeto de Lei 180/2008, que posteriormente foi também assumido pela Lei 12.711/2012, conhecida como Lei de Cotas. Disponível em: <https://frenteprocotasraciaisusp.files.wordpress.com/2012/08/proposta-de-resoluc3a7c3a301.pdf>, acesso em 14/02/2017.

9 Dispõe sobre a obrigatoriedade das instituições federais de Educação Superior reservarem no mínimo 50% de vagas nos cursos de graduação para estudantes que tenham cursado o Ensino Médio em escolas públicas, sendo que parte delas deve ser preenchida por estudantes autodeclaradas/os pretas/os, pardas/os e indígenas e pessoas com deficiência, em proporção ao total de vagas no mínimo igual à da população da unidade da Federação onde está instalada a instituição, segundo o último censo do IBGE. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/CCIVIL_03/_Ato2011-2014/2012/Lei/L12711.htm, acesso em 14/02/2017.

aquém da proporção populacional de pessoas autodeclaradas pretas, pardas e indígenas no Estado de São Paulo, aproximadamente 35%.

Esse cenário impeliu o Governo do Estado de São Paulo a criar o PIMESP (Programa de Inclusão por Mérito no Ensino Superior Público Paulista), que insistia na expansão dos mecanismos de acesso através de bonificação para egressas/os de escolas públicas e pessoas pretas, pardas e indígenas, propondo também um sistema de ensino preparatório à distância como pré-requisito para concorrer às vagas nos cursos de graduação. Como as demais propostas de inclusão, o PIMESP também negligenciou a discussão sobre cotas desenvolvida no âmbito da universidade, e tampouco reconheceu a experiência de outras instituições de Ensino Superior que implementaram políticas de cotas há mais de uma década. Em decorrência de manifestações contrárias a essa nova proposta, mobilizadas por organizações estudantis e coletivos de luta pela igualdade racial, como o NCN, o PIMESP não foi implementado, e os anos de 2013 a 2015 seguiram sem qualquer medida institucional para diminuir a desigualdade de acesso à universidade e reparar o desequilíbrio étnico-racial de estudantes matriculadas/os. A despeito disso, nos anos de 2014¹⁰ e 2015¹¹, a USP passou a exibir e comemorar uma pequena progressão no aumento da porcentagem de ingressantes egressas/os de escolas públicas, que ampliou de 28% para 32%, e no total de pessoas autodeclaradas pretas, pardas e indígenas, que passou de 7% para 9%; índices, contudo, bem distantes dos salvaguardados pela Lei de Cotas.

No processo seletivo de 2015, o INCLUSP contou com 39.915 pessoas inscritas, 2,8% a mais que o total de inscritas no ano anterior. Destas, apenas 3.811 foram aprovadas, totalizando 9,55% da integralidade de inscritas egressas de escolas públicas. Entre as pessoas autodeclaradas pretas, pardas e indígenas, o número de inscritas no INCLUSP foi de 11.202, e o índice de aprovação foi de 8,06%.

Em 2016, o reconhecimento constitucional das cotas como tecnologia eficaz para a ampliação de acesso ao Ensino Superior público e a discrepância do perfil de ingressantes no Estado de São Paulo fizeram com que a USP aprovasse o oferecimento de 30% de suas vagas anuais via SISU (Sistema de Seleção Unificada – criado em 2010 pelo Ministério da Educação), que indexa e oferta vagas em instituições de Ensino Superior, considerando a média obtida no Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM).

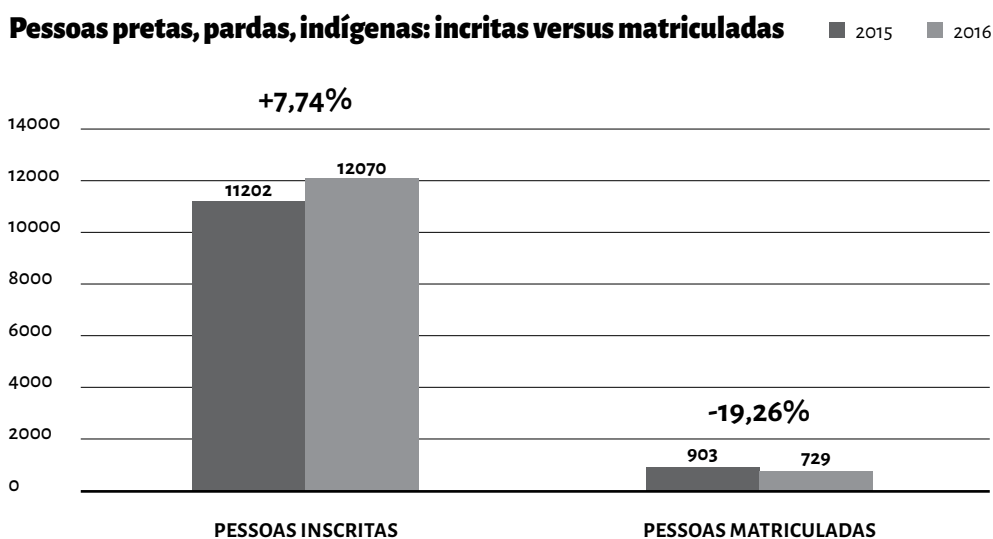
Ao adotar-se parcialmente o SISU – posto que as carreiras mais concorridas não o fizeram – houve um aumento significativo do número de pessoas inscritas provenientes de escolas públicas, bem como de pessoas autodeclaradas pretas, pardas e indígenas. Contudo, o modo como o SISU foi adotado gerou um novo processo de exclusão, pois ao ser mantida uma nota mínima para aprovação no processo seletivo superior à nota de corte do restante das vagas gerenciadas pela FUVEST, o número de pessoas egressas de escolas públicas matriculadas caiu consideravelmente¹².

10 Disponível em: <https://www.usp.br/imprensa/?p=40301>, acesso em 10 de março de 2017.

11 Disponível em: <https://www.usp.br/imprensa/?p=48641>, acesso em 10 de março de 2017.

12 Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/educacao/2016/07/1789632-cai-numero-de-alunos-que-entram-na-usp-com-bonus-da-rede-publica.shtml>, acesso em 10 de março de 2017.

Segundo os dados disponibilizados pela própria universidade, é possível perceber um acréscimo de 3,62% no total de inscritas/os, e um acréscimo de 7,74% de inscritas/os autodeclaradas/os pretos, pardos e indígenas no INCLUSP em relação ao ano anterior. Apesar deste aumento na inscrição, houve queda no índice de aprovação das/os inscritas/os no INCLUSP, algo que entre as pessoas autodeclaradas pretas, pardas e indígenas foi de 19,26%, como demonstra o gráfico a seguir:



Fonte: www1.folha.uol.com.br/educacao/2016/07/1789632-cai-numero-de-alunos-que-entram-na-usp-com-bonus-da-rede-publica.shtml, acesso em 10 de março de 2017.

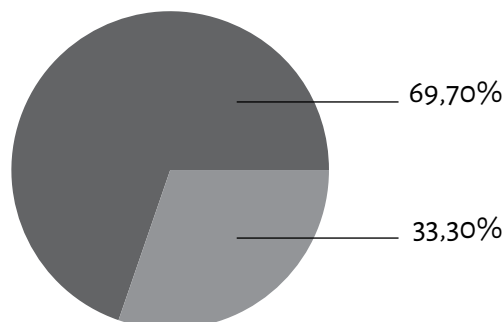
A redução do índice de aprovação entre as pessoas inscritas no INCLUSP, por intermédio da inclusão do SISU no processo de ingresso na USP, resultou na consequente retração do número de pessoas matriculadas que se autodeclararam pretas, pardas e indígenas em relação ao ano de 2014, como é possível ver nos gráficos abaixo¹³:

13 Agradecemos Duda Galhardo (Ciências Sociais – USP) pelo auxílio com os dados estatísticos e pela produção dos gráficos.

Perfil racial de estudantes matriculadas / os provenientes de escolas públicas em 2014

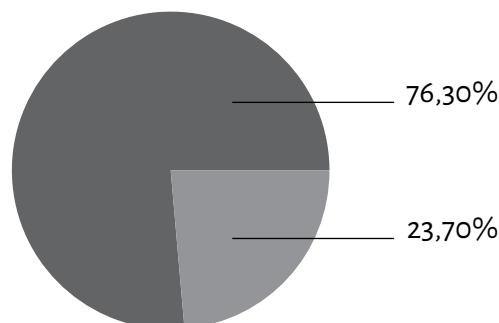
- pessoas brancas e amarelas
- pessoas pretas, pardas e indígenas

Fonte: <https://www.usp.br/imprensa/?p=40301>, acesso em 10 de março de 2017.



Perfil racial de estudantes matriculadas/os provenientes de escolas públicas em 2016

■ pessoas brancas e amarelas
■ pessoas pretas, pardas e indígenas



Fonte: www1.folha.uol.com.br/educacao/2016/07/1789632-cai-numero-de-alunos-que-entram-na-usp-com-bonus-da-rede-publica.shtml, acesso em 10 de março de 2017.

A partir do que foi apresentado até aqui, é possível concluir que os dez anos de execução de uma política afirmativa de bônus para ingresso nos cursos de graduação demonstrou pouca eficácia diante da necessidade de produção de tecnologias de ampliação do acesso à universidade, suscitando a urgência de se implementar uma política de cotas.

OS MUITOS TRAJETOS DE UMA PROPOSTA

O panorama apresentado acima contribui para o entendimento de quão engessadas são as estruturas de poder da Universidade de São Paulo, o que acaba por testificar a existência de inúmeros obstáculos de acesso e produção de conhecimento por parte de segmentos historicamente excluídos de laboratórios, salas de aula, bibliotecas, museus etc. Tal processo encontra seu esteio na pós-graduação, espaço constituído por excelência para o mérito, para a produtividade e para a diferenciação.

Como assinalado anteriormente, a proposta de uma política de cotas no PP-GAS da USP começou a ser discutida em 2013, durante as atividades de greve, a partir da iniciativa do corpo discente de repercutir as pautas debatidas pelo movimento de greve no âmbito da pós-graduação. Além de exímia pesquisa acerca do processo de implementação de ações afirmativas por parte de outros Programas de Pós-Graduação, foi necessário examinar o complexo e fragmentado sistema de normas para a pós-graduação da USP, fundamentado por três documentos de dimensões e instâncias distintas. O primeiro e mais importante deles é o Regimento de Pós-Graduação, que havia passado por um processo intenso de negociação e discussão, que atravessou ao menos dois anos de greves¹⁴. Os outros dois documentos incluíam as regras das instâncias locais, um da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) e outro com as normas de funcio-

14 A Reforma do Regimento de Pós-Graduação havia sido aprovada em 18 de abril de 2013, uma de suas novidades é uma ideia de “autonomia” de funcionamento e gestão dos Programas em relação a Pró Reitoria de Pós Graduação da USP. Disponível em: <http://www.leginf.usp.br/?resolucao=resolucao-no-6542-de-18-de-abril-de-2013>, acesso em 10 de março de 2017.

namento do PPGAS. Segundo essa enrijecida cadeia institucional, a proposta elaborada precisaria ser aprovada primeiramente pelas duas instâncias locais, Comissão Coordenadora do Programa (CCP) e Conselho de Pós-Graduação (CPG), e posteriormente encaminhada para a Pró-Reitoria de Pós-Graduação, onde seria avaliada pela assessoria jurídica da Câmara de Normas e Recursos (CnR).

Com a comissão formada e o documento redigido, a primeira sessão de apresentação à CCP, composta por docentes do PPGAS e representantes discentes, ocorreu ainda em dezembro de 2013. Alguns ajustes ao documento foram propostos, bem como o pedido de maior aprofundamento da inclusão de pessoas com deficiência na política de reserva de vagas.

Em 2014, o documento voltou a ser discutido em reuniões da CCP, com o intuito de formular e fortalecer na proposta mecanismos de acompanhamento e políticas de permanência para pessoas optantes. O projeto, mais maduro, foi aprovado por unanimidade em agosto de 2014 e, seguindo as regras de tramitação estabelecidas pelo Regimento de Pós-Graduação, foi encaminhado à instância seguinte, a CPG, colegiado que reúne coordenadoras/es de todos os Programas de Pós-Graduação da FFLCH. Seguindo recomendações da presidência da CPG, o projeto precisaria receber pareceres favoráveis ou contrários das demais CCPs da FFLCH, o que nos levou a visitar cada um dos 26 Programas de Pós-Graduação para apresentar a proposta, acompanhar a discussão e, por fim, realizar uma votação. Ao final desta árdua etapa de debates, no dia 15 de dezembro de 2014, a proposta foi aprovada por unanimidade pela CPG. Porém, antes de ser encaminhada para a Câmara de Normas e Recursos (CnR) como recomenda o Regimento, a presidência da CPG indicou-nos que a proposta precisaria ser votada pela Congregação da FFLCH, colegiado administrativo composto por 69 docentes, representantes de funcionárias/os e representantes discentes, que reúne todos os departamentos e cursos da Faculdade.

Novo parecer e nova apresentação nos foram solicitados, até que no dia 25 de março de 2015 a proposta foi aprovada com unanimidade pela Congregação da Faculdade e, após a homologação da votação, encaminhada para a Câmara de Normas e Recursos (CnR), acompanhada de pareceres jurídicos externos à Universidade de São Paulo. Estes pareceres foram emitidos por membros do Ministério Público do Estado de São Paulo, da Defensoria Pública do Estado de São Paulo e da Organização das Nações Unidas. Foram anexados também pareceres internos circunstanciados e idôneos, emitidos por docentes indicados respectivamente pelo Presidente (no caso da CPG) e pelo Diretor (no caso da Congregação) da FFLCH.

Sem apresentar qualquer objeção jurídica ao seu teor, a Câmara de Normas e Recursos (CnR) encaminhou no dia 25 de maio de 2015 um pedido para o gabinete da Reitoria solicitando-lhe “resposta institucional”. Este encaminhamento

contraria os procedimentos regimentais previstos, segundo os quais compete à CnR deliberar sobre “os regulamentos e normas dos Programas e suas eventuais alterações” (artigo 19; § I do Regimento de Pós-Graduação da USP), em conformidade com as diretrizes de autonomia e gestão atribuídas aos Programas de Pós-Graduação da Universidade previstas no Artigo 37 do referido Regimento¹⁵. O pedido de reformulação das Normas e Regras de ingresso no PPGAS transcorreu nas instâncias para avaliação e votação da USP por 24 meses, permanecendo sete deles sob a guarda da Reitoria. Contudo, o processo foi arquivado arbitrariamente em 21 de dezembro de 2015: “até nova provocação”.

Além de contrariar normas do Regimento de Pós-Graduação da Universidade que não prevê em nenhum de seus artigos a intervenção da Reitoria, outrossim, imputa a gestão da Pós-Graduação à Pró-Reitoria de Pós-Graduação, a decisão arbitrária de arquivamento do processo deslegitima a aprovação de inúmeros colegiados e instâncias institucionais. Este arquivamento atesta que a Universidade de São Paulo não está simplesmente atrasada ou sendo omissa, mas realizando um esforço efetivo de manter uma política anti-cotas, ignorando debates e demandas realizadas dentro e fora de seus muros que defendem a democratização do Ensino Superior desde o processo de redemocratização do país. Desconsiderar o pronunciamento favorável do Supremo Tribunal Federal à constitucionalidade da adoção de políticas de cotas nas universidades brasileiras, ocorrido em 2012, a Lei de Cotas, aprovada nesse mesmo ano, e a Portaria Normativa n. 13, publicada pelo Ministério da Educação (MEC) em maio de 2016¹⁶ e que dispõe sobre a indução de ações afirmativas na Pós-Graduação, coloca a USP em situação de inconstitucionalidade. Em resumo, este arquivamento apenas demonstra o quanto nossa universidade tem se recusado em atualizar suas instâncias de processos decisórios para formas mais participativas e democráticas, alinhadas às diretrizes e leis da Constituição Federal de 1988, e em particular, de renunciar ao caráter de formação e reprodução de elites, que marcou sua criação na década de 1930, para se tornar efetivamente uma instituição de formação de profissionais e produção de conhecimentos plurais que constituem a sociedade brasileira.

COTAS RACIAIS E O RECONHECIMENTO PÚBLICO DAS DIFERENÇAS

O Brasil tem recursos naturais mas passa fome, é naturalmente rico mas vive endividado, é negro e mestiço mas deseja ser europeu.

Abdias do Nascimento

Um processo seletivo que contemple uma política de ações afirmativas deve considerar, em primeiro lugar, as diferenças de trajetória social e de formação

15 Que afirma: “Cabe a cada Programa de Pós-Graduação elaborar seu regulamento e normas, que deverão ser aprovados pela CPG responsável pelo Programa, com as particularidades de sua área, respeitando o estabelecido pela CPG e CoPGr em suas decisões, normas, Regimentos e Regulamentos”. Disponível em: <http://www.leginf.usp.br/?resolucao=resolucao-no-6542-de-18-de-abril-de-2013>. Último acesso em 15/02/17.

16 MEC. Portaria no. 13/2016. Dispõe sobre a indução de Ações Afirmativas na Pós-Graduação, e dá outras providências. Publicada em 11 de maio de 2016. Disponível online em: <http://www.fadep.rs.gov.br/legislacao/4/517>. Último acesso em 15/02/2017.

entre os grupos alvos a serem alcançados por ela. No caso do PPGAS, foi consenso o entendimento de quais categorias de pessoas permaneciam em plena invisibilidade nos espaços de produção da disciplina antropológica e qual seria a melhor medida de acesso a esses espaços. Houve uma decisão coletiva de optar na proposta de cotas por um sistema de reserva de 20% do total das vagas para mestrado e para o doutorado abertas em edital para pessoas negras e de 5% para pessoas com deficiência; para pessoas indígenas a proposta pretendia criar 2 vagas como cota fixa¹⁷. Esse desenho demanda a realização de dois processos seletivos. Um de caráter regular, contendo reserva de vagas para candidatas/os autodeclaradas/os pretas/os e pardas/os e pessoas com deficiência. Outro, direcionado exclusivamente para candidatas/os autodeclaradas/os indígenas. Para além das categorias descritas no projeto que tramitou na universidade, também se reconhece a necessidade de inclusão de outros grupos invisibilizados, como pessoas trans e quilombolas.

Cabe ressaltar que uma política eficaz de ações afirmativas não deve limitar-se às adequações no processo seletivo para o ingresso de um perfil específico de candidatas/os. Antes, ela requer um conjunto de ações que precisam estar organizadas num programa consistente de arregimentação e habilitação de candidata/o, algo que antecede os procedimentos de ingresso ao Programa e que deve ser contínuo a cada novo processo. Como não se finda em si mesma, uma política afirmativa de cotas deve estabelecer formas de acompanhamento de ingressantes, implementando políticas de bolsas segundo critérios socioeconômicos, formando comissões de avaliação periódica e de apoio acadêmico e institucional, em um diálogo constante e próximo com estudantes cotistas. Nestes termos, propusemos que a avaliação das mudanças no processo seletivo ocorresse considerando a necessidade de discussões futuras e contínuas sobre a implementação destas etapas.

Repensar as tecnologias de acesso aos Programas de Pós-graduação de uma forma geral, e ao PPGAS de maneira mais singular, nos impeliu a pensar quem de fato era abarcado pelo modelo recorrente de seleção que, como está hoje, é baseado, sobretudo, na avaliação precoce de proficiência em línguas estrangeiras. O acesso a um aprendizado de qualidade de uma segunda ou terceira língua está circunscrito a uma porcentagem da população que, além de pertencer a um universo cujos padrões sócio-econômicos são bastante distintos em relação a grande parte das/os brasileiras/os, também corresponde a um perfil racial específico, ou seja, são pessoas majoritariamente brancas. Na produção da proposta e na fundamentação de uma justificativa pública acerca das categorias de pessoas as quais a política abrangeria foi imprescindível recuperar uma produção sócio-antropológica que demonstrasse algumas das ações institucionais e alguns dispositivos históricos de exclusão das pessoas não brancas. Assim, é impossível pensar

17 A escolha pela fixação de uma cota (adicional às vagas existentes) se apoia no fato de ser um público específico, e a quantidade sugerida de 02 vagas anuais (para Mestrado e Doutorado) foi baseada em experiências de outros programas que adotaram ações afirmativas para esse público, por se tratar de candidatas/os que podem exigir alguma atenção especial do programa.

ações afirmativas sem reconhecer o protagonismo dos movimentos negros, como importantes atores para se pensar as dimensões sociais do conceito de raça bem como algumas de suas formas de apreensão (Munanga, 2006).

Segundo Munanga, a dimensão social do conceito de raça emerge com força no cenário político brasileiro com alguns movimentos culturais teatrais que recuperam a categoria “negro”, em cumplicidade à luta por direitos civis estadunidense que atribuiu à categoria “*black*” um conceito identitário (Munanga, 2014:39). Portanto, assim como nos Estados Unidos, no Brasil o debate público acerca dos direitos civis para pessoas negras passa a ser usado quase como um sinônimo da ideia de identidade, aproximando-se do conceito de etnia (Fassin, 2006; Munanga, 2006).

O interesse do Estado em pensar ações afirmativas de ingresso ao Ensino Superior se deu no século XXI. Em 2001, ocorreu em Durban, na África do Sul, a Terceira Conferência Mundial da ONU contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e a Intolerância Correlata, cujas pautas mais importantes apresentavam a necessidade de se ampliar políticas afirmativas de acesso educacional à população negra da diáspora. Nessa ocasião, o Brasil, que estava entre os países que mais recebeu pessoas escravizadas, bem como entre aqueles que por mais tempo sustentou uma economia escravocrata, assinou um compromisso internacional para constituir tecnologias estatais protecionistas e reparadoras tanto para sua extensa população negra, como para outras minorias sociais (Munanga, 2014).

As primeiras políticas de cotas adotadas para as Instituições de Ensino Superior emergiram nos anos seguintes. A Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ) foi pioneira, seguida de início por algumas universidades estaduais e posteriormente por universidades federais. Tais projetos respondiam a uma demanda antiga dos movimentos negros, bem como de uma produção intelectual preocupada em tornar públicos os dispositivos históricos de exclusão da população negra nos espaços de produção do saber.

O processo inicial de adoção das cotas raciais em algumas instituições de ensino e da ampliação da política de modo a atingir o maior número possível de universidades brasileiras contou com a participação de três segmentos: ativistas da sociedade civil, pesquisadoras/es e intelectuais e gestoras/es públicas/os vindas/os das cátedras universitárias. Este processo constatou o caráter de urgência de ações para elevar a presença de negras e negros nas universidades, de modo a se aproximar de um índice de representatividade populacional (Guimarães e Rios, 2014).

Com a Lei de Cotas e a obrigatoriedade de políticas inclusivas em todas as instituições federais de Ensino Superior, o perfil racial de estudantes nas universidades públicas sofreu uma alteração significativa, conseguindo em algumas

carreiras melhorar os índices de representatividade da população negra. Porém, atualmente é possível constatar que esta alteração não produziu mudanças no perfil racial de ingressantes nos cursos de pós-graduação, motivo pelo qual criou-se a Portaria Normativa nº13/2016 assinada pelo Ministro da Educação no governo Dilma Rousseff que regulamenta a obrigatoriedade das ações afirmativas junto aos Programas de Pós-Graduação.

A ausência de negras e negros nos cursos de pós-graduação também é uma evidência na USP, perceptível mesmo diante do fato da universidade não produzir ou publicizar qualquer mecanismo de coleta e de averiguação desse dado. Podemos levantar como hipótese que, se a porcentagem de estudantes negros na graduação já é pequena, na pós-graduação a representatividade negra há de ser ainda menor. É exatamente este cenário que nossa proposta pretende mudar.

A ESPECIFICIDADE DOS POVOS INDÍGENAS NA PÓS-GRADUAÇÃO

Por séculos, a implementação de escolas voltadas aos povos indígenas foi orientada para projetos coloniais de controle territorial e obtenção de mão de obra. Ainda no século XX, sob os ideais de integracionismo e assimilacionismo e um gradiente que classificava povos indígenas em termos de contato e “civilização”, o propósito da escolarização – seja oferecida por ordens religiosas, seja pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI), posteriormente Fundação Nacional do Índio (Funai) – fora, sobretudo, transformar as/os índias/os em trabalhadoras/es rurais, integrando-as/os à sociedade nacional.

Paradoxalmente, as consequências de tal escolarização serviram também para que as populações indígenas obtivessem novas ferramentas para articular suas demandas e lutar por seus direitos, buscando ser reconhecidas como cidadãs plenas de direito. O movimento indigenista e indígena como um todo, e em particular as organizações de docentes indígenas que emergiam nos anos 1980, foram atores chave para a redação dos artigos referentes aos seus direitos na Constituição Federal de 1988, incluindo-se o Art. 210, parágrafo 2º, que trata da educação escolar indígena, assegurando que: “O ensino fundamental regular será ministrado em língua portuguesa, assegurada às comunidades indígenas também a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem”.

Colocar isso em prática ainda se apresenta como um grande desafio – o que não impede, contudo, que a escola tenha se tornado uma realidade em quase todos os grupos indígenas no Brasil (Grupioni, 2008). A partir da mudança constitucional do paradigma da educação escolar indígena, houve reorganização administrativa e expansão do sistema de ensino em terras indígenas e, consequentemente, a necessidade de formação de docentes indígenas e o desenvol-

vimento de propostas curriculares para uma educação “intercultural, bilíngue, específica e diferenciada”.

No contexto escolar, a mediação entre formas de conhecimento está sujeita às constrições de uma instituição que é estranha às formas de organização indígenas e, ao mesmo tempo, central para a constituição do Estado moderno (Cavalcanti-Schiell, 2007). A escola na aldeia é um aparato estatal que fornece uma gramática de acesso para diferentes esferas reivindicatórias, por meio do letramento e dos currículos escolares, mas também da socialização em uma instituição não-indígena com lógicas disciplinares, burocratizadas, classificatórias, individualizadoras, hierarquizadoras. Desse modo, a presença da escola e a experiência da escolarização se entremeiam aos modos de organização indígenas, entre eles, do movimento indígena, ainda que de modo reflexivo.

Este quadro tem reiterado concepções de cultura e conhecimento como uma organização mais ou menos sistemática de traços e conteúdos. Da mesma forma, a expectativa de que a formação de docentes indígenas implica necessariamente transformá-las/os em pesquisadoras/es de sua própria cultura, a fim de que possam ensiná-la no ambiente escolar para suas/seus alunas/os e produzir materiais didáticos que preservem uma cultura evanescente, torna-as/os agentes de uma noção de cultura como um repositório de informações necessárias para ser membro de um enclave (Strathern, 1987: 154-157), focando-se mais nos produtos que nos processos de aprendizado.

Não obstante, o acesso de estudantes indígenas ao Ensino Superior nos cursos de graduação tem crescido e tornou-se recentemente uma potente demanda do movimento indígena. Com exceção de casos isolados que ocorreram há mais tempo, sobretudo de estudantes provenientes de internatos confessionais que se formaram em teologia e filosofia, a presença indígena nas universidades tem início há pouco mais de uma década. Ela é fruto, majoritariamente, de dois movimentos paralelos. Em primeiro lugar, a expansão do Ensino Médio, que, nas escolas indígenas, gera tanto a necessidade de formação de docentes indígenas em licenciaturas para atuarem nesse nível de ensino, como amplia a demanda de estudantes indígenas egressas/os do Ensino Médio pela continuidade de seus estudos no Ensino Superior. Ou seja, é um movimento que se retroalimenta. Em segundo lugar, a ampliação das ações afirmativas nas universidades públicas brasileiras tem criado mecanismos de acesso e permanência para estudantes indígenas no esteio de políticas para outras populações. Ambos os fatores são impactados pela expansão e interiorização do Ensino Superior público e privado ocorridas no Brasil nos últimos 15 anos.

As duas modalidades em que estudantes indígenas têm ingressado no Ensino Superior são os cursos regulares oferecidos pela instituição, por meio

de “cotas” (reserva ou criação de vagas específicas), ou nas licenciaturas específicas. Entre as experiências pioneiras dos anos 2000, podemos citar a criação de vagas para estudantes indígenas nas universidades estaduais do Paraná e a criação do curso Terceiro Grau Indígena na Universidade Estadual do Mato Grosso (Unemat) em 2001, o convênio entre a Universidade de Brasília (UnB) e a Funai, firmado em 2004, e os editais do Programa de Apoio à Formação Superior e Licenciaturas Indígenas (Prolind), do Ministério da Educação (MEC), editados em 2005, 2008 e 2009, que engendraram diversas experiências por todo o país, incluindo a Universidade de São Paulo.

Após uma década de início dessas experiências, a promulgação da chamada Lei de Cotas (Lei 12.711/2012) alterou boa parte dos arranjos sobre cotas no Brasil. Se, por um lado, esta lei propõe ampliar por todo o país o acesso de estudantes indígenas ao Ensino Superior, por outro lado, faz com que arranjos construídos em diálogos com as populações locais sejam abandonados pelo estabelecimento de um modelo generalizado para o Brasil. Outro aspecto controverso da lei é que ela estabelece mecanismos indiferenciados de reserva de vagas para estudantes pretas/os, pardas/os e indígenas (em muitos casos reunidos pela sigla PPI), distinguindo-as/os apenas na porcentagem da reserva, relativa à proporção dessas populações em cada unidade da federação. Tratar o acesso de estudantes indígenas como o de outras “minorias” tem o intuito de defender a igualdade de acesso a um direito, sem considerar que ele tem sido desigualmente alcançado e sem reconhecer as especificidades dos povos indígenas e todo o histórico de construção do debate a respeito da educação escolar indígena diferenciada e das propostas de interculturalidade. Isso tem sido motivo de forte crítica pelo movimento indígena, por indígenas e não-indígenas ligados ao tema. Os diferentes modos de organização social e escolarização indígenas, brevemente descritos acima, colocam demandas e necessidades para estudantes indígenas que são diferentes daquelas de estudantes negras/os, submetidas/os a formas outras de marginalização. Invisibilizar suas presenças e demandas específicas representa um retrocesso para as conquistas de direitos recentemente alcançados nesse âmbito.

Apesar desses entraves, há um contingente de estudantes indígenas formado em cursos regulares de graduação e nas licenciaturas que, por sua vez, passa a gerar pressão para seu ingresso na pós-graduação, seja em especializações lato sensu (muitas delas voltadas às áreas de educação e saúde), seja em mestrados e doutorados. Embora sua presença na pós-graduação possa reproduzir a captura da sistematização de saberes indígenas em recortes disciplinares ocidentais, a formação de pesquisadoras/es indígenas pós-graduandas/os desponta-se como uma oportunidade ímpar para a ampliação de repertórios conceituais e metodológicos, ampliando os cânones disciplinares e permitindo a formulação

de novas agendas, novas questões e novas relações entre a universidade, seus campos de pesquisa e os povos indígenas. Trata-se, também, de um modo político de ocupar espaços e ampliar relações, de abertura para as multiplicidades de epistemologias também nos quadros discentes. E, nunca é demais ressaltar, a pós-graduação é responsável por uma parcela considerável da produção científica brasileira.

Contudo, quando se defende a formação de pesquisadoras/es indígenas é preciso contextualizar os muitos pressupostos por trás dos usos de “cultura” em jogo, atentando para o fato de que a sistematização de conhecimentos e práticas indígenas tem sido capitaneada por especialistas universitárias/os a partir de seus recortes disciplinares, sob a égide de promover o reconhecimento desses saberes. Isto acarreta, muitas vezes, no desmembramento dos sistemas indígenas em “etno-disciplinas” e, conseqüentemente, dos modos como estes saberes são articulados no contexto das aldeias. Para a antropologia e para as/os indígenas, a experiência de pesquisadoras/es indígenas na pós-graduação constitui um experimento, no sentido forte da expressão. Por ser uma área do conhecimento interessada em modos outros de produção, sistematização e circulação de conhecimentos e relações sociais, a antropologia abre a possibilidade de experimentar e renovar conceitos, análises e metodologias de investigação, a partir de um diálogo que preserve as especificidades e objetivos desses diferentes saberes, de modo proveitoso tanto para as universidades quanto para os diferentes coletivos indígenas.

BARREIRAS NA PÓS-GRADUAÇÃO: ONDE ESTÁ A DEFICIÊNCIA?

O acesso à Educação Superior em igualdade de oportunidades e condições com as demais pessoas é um dos preceitos da chamada Lei Brasileira de Inclusão¹⁸, a qual regulamenta parcialmente a Convenção Internacional dos Direitos da Pessoa com Deficiência. Esta última, por sua vez, foi ratificada no Brasil como Emenda Constitucional no ano de 2009 (Decreto Federal nº 6.949/09), quando foi determinada a implementação de políticas para assegurar o acesso a um sistema educacional inclusivo em todos os níveis.

Desde a década de 1980, pelo menos, marcos legais nacionais e internacionais relativos a pessoas com deficiência evidenciam uma preocupação considerável do poder público com a inclusão de tais sujeitos nas mais diversas esferas da vida social. Esse percurso temporal é bastante pautado por um movimento social amplo e tem um dos seus desfechos fundamentais na Lei Federal 10.098/00, que estabelece normas gerais e critérios básicos para a promoção de acessibilidade de pessoas com deficiência ou com mobilidade reduzida. Além de versarem sobre as estruturas de espaços públicos em geral, é possível dizer (resumindo

18 Lei Federal 13146/15 (Estatuto da Pessoa com Deficiência). Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/Lei/L13146.htm, acesso em 10 de março de 2017.

bastante) que esse texto legislativo e suas regulamentações subsequentes obrigaram também as universidades de todo o país a reorganizarem suas estruturas com o intuito de receberem estudantes também com deficiência.

No caso da USP, a Portaria GR 3304 do ano de 2001¹⁹ oficializou a criação de uma comissão permanente com fins de elaboração de políticas para a inserção das pessoas com deficiência no ambiente da Universidade. Em 2011, tal Comissão tornou-se um programa regular denominado USP Legal, sob a responsabilidade da Pró-Reitoria de Cultura e Extensão Universitária, por meio da Resolução 5971/2011. Conforme dados oficiais divulgados por instâncias da Universidade²⁰, esse Programa atua em cinco frentes, por meio de docentes e gestoras/es, que promovem ações no dia a dia, sendo objetivo da Coordenadoria transformar tais ações em políticas.

Na FFLCH, durante os últimos anos, foram amplamente notadas algumas adaptações, como a criação de banheiros para pessoas com mobilidade reduzida e, sobretudo, nas dependências externas dos prédios, a instalação de rampas. Ao incorporarmos pessoas com deficiência entre as/os contempladas/os pela proposta de ações afirmativas na pós-graduação, notou-se, entretanto, a necessidade de maior esclarecimento e debate acerca do tema.

Em primeiro lugar, dados acerca do número de graduandas/os e pós-graduandas/os com deficiência matriculadas/os na USP em geral ainda estão bem pouco sistematizados ou não são amplamente divulgados. Conforme matéria publicada no Jornal da USP no final de 2013²¹, o Programa USP Legal estimava naquele momento a presença de cerca de 200 alunas/os com deficiência na graduação, indicando, contudo, a possibilidade de um número maior sob alegação de que poucas vezes as/os estudantes declaram tal condição. Afirma-se, ainda, na mesma matéria, que no caso da pós-graduação os dados não estão quantificados.

Ao buscarmos informações acerca da presença de pessoas com deficiência na FFLCH, soubemos da existência de uma Comissão de Acessibilidade própria da faculdade, responsável pela implementação de um programa análogo e complementar ao USP Legal e criado pela Portaria 007/2009, de 16 de fevereiro de 2009²².

Ao procurarmos a Comissão de Acessibilidade da FFLCH, constatamos que, de fato, analogamente ao USP Legal, a Comissão de Acessibilidade realizava um “trabalho de formiguinha”: a existência de uma lupa eletrônica foi apontada como recurso disponível frente à presença de estudantes com deficiência visual e tarefas tais como a digitação de provas foram ocasionalmente incorporadas ao cotidiano dos departamentos.

Um argumento bastante recorrente apresentado acerca da pouca sistematização sob um conjunto que conformasse uma ampla política de acessibilidade na FFLCH foi o fato de não haver uma presença massiva de estudantes com de-

19 Disponível em: <http://www.leginf.usp.br/?portaria=portaria-gr-no-3304-de-10-de-outubro-de-2001>, acesso em 10 de março de 2017.

20 Disponível em: <http://www5.usp.br/37627/usp-legal-ajuda-a-superar-barreiras-impostas-as-pessoas-com-deficiencia/>, acesso em 10 de março de 2017.

21 Disponível em: <http://www5.usp.br/37627/usp-legal-ajuda-a-superar-barreiras-impostas-as-pessoas-com-deficiencia/>, acesso em 10 de março de 2017.

22 Disponível em: http://acessibilidade.fflch.usp.br/sites/acessibilidade.fflch.usp.br/files/portaria_acessibilidade_o.pdf, acesso em 10 de março de 2017.

ficiência matriculadas/os – tanto na graduação quanto na pós-graduação – que demandasse recursos e reestruturações. Diante desse quadro, compreendemos que o desincentivo ou resistência às ações afirmativas na universidade apenas contribuem para reproduzir o que na realidade se trata de um círculo vicioso: afirma-se que a FFLCH não oferece todas as condições porque estudantes com deficiência não ingressaram até então, mas se a universidade não oferecer condições, tais estudantes não terão como ingressar.

Decidimos então organizar uma mesa sobre o tema. De maneira diferente ao que ocorre no caso de populações indígenas e negras, a ausência de uma tradição de estudos sobre deficiência na Antropologia contou como mais um dos fatores relevantes para a necessidade de fomentar o debate e o esclarecimento no interior da faculdade. Assim, no dia 14 de março de 2014 foi realizado no prédio das Ciências Sociais/FFLCH o evento “Deficiência na/da Pós-Graduação”, que contou com a presença das/os convidadas/os: Profa Débora Diniz (UnB), Adriana Dias (ABA), Ana Rita de Paula (IP/USP) e Prof. Pablo Mariconda (FFLCH-USP). Renomadas/os intelectuais da área, bem como militantes e representantes de órgãos relativos à pessoa com deficiência ou à Antropologia, puderam agregar importantes considerações ao debate e contribuíram para que a proposta de cotas fosse refinada.

As discussões realizadas nesse dia contribuíram também para o esclarecimento, de maneira mais ampla, acerca de questões conceituais, históricas e sociológicas sobre a real necessidade de uma política de cotas para pessoas com deficiência no âmbito da pós-graduação e sobre as demandas colocadas por estudantes com deficiência, considerando seus direitos garantidos juridicamente e os exemplos das atuais políticas de inclusão, implantadas desde 2014 em outras instituições universitárias.

Dois pontos são imprescindíveis para pensar políticas de inclusão para pessoas com deficiência no ambiente universitário: a revisão das questões históricas que marginalizaram e excluíram por muito tempo esses sujeitos, privando-os também do ponto de vista educacional; a reorganização não somente de espaços arquitetônicos, meios tecnológicos e de comunicação, mas também a reformulação das concepções para a mudança de atitudes frente às pessoas com deficiência.

Conforme demonstra uma ampla bibliografia da área, os pressupostos de que a deficiência seria uma desvantagem do ponto de vista individual e estritamente localizada no corpo biológico implicaram processos de exclusão e marginalização nas mais diversas esferas da vida social. Pessoas com deficiência foram por muito tempo consideradas inferiores em suas habilidades ou incapazes de frequentar ambientes escolares em condições de igualdade, tendo sido, assim, privadas do direito à educação. Contudo, as conjecturas que atribuíram

menor valor às pessoas com deficiência passaram a ser questionadas de um ponto de vista sociológico e, à medida que a desigualdade atribuída a corpos com certas variações de funcionamento foi deslocada para a estrutura social, a deficiência passou a ser vista como uma desvantagem derivada não de configurações corporais, mas de ambientes opressivos.

Ao menos desde a década de 1950, a compreensão da deficiência vem sendo questionada e revista, o que se deve em grande medida aos debates de movimentos intelectuais e políticos protagonizados por pessoas com deficiência, outrora largamente invisibilizadas. Atualmente, entende-se que a deficiência não é uma sentença da natureza, mas o resultado de um movimento discursivo da cultura da normalidade, a qual descreve impedimentos corporais como abjetos à vida social (Diniz, Barbosa e Santos, 2009).

Essa mudança de paradigma foi fundamental para o reconhecimento da deficiência como uma questão de direitos humanos e para a progressiva formulação de políticas de inclusão voltadas ao segmento em questão. As políticas de acessibilidade desenvolvidas e regulamentadas no Brasil promovem os conceitos relacionados aos aspectos sociais da deficiência e atualmente compreende-se que esta resulta da interação entre as pessoas com deficiência e as barreiras devidas às atitudes e ao ambiente, que impedem a plena e efetiva participação na sociedade em igualdade de oportunidades com as demais pessoas. Cabe ao poder público elaborar políticas para eliminação dessas barreiras.

Das barreiras físicas ou arquitetônicas, comunicacionais e atitudinais em relação às quais a legislação brasileira estabelece critérios e normas de acessibilidade, sem dúvida o enfrentamento da barreira atitudinal é um desafio maior para o ingresso nos cursos de pós-graduação. Para tanto, encarar a deficiência como uma questão de desvantagem social é imprescindível para que de fato pessoas com deficiência possam ser incluídas.

Em consonância com essa perspectiva, recentemente foi apresentada e aprovada uma moção da ABA²³ no 39º Encontro Anual da ANPOCS, em 2015, aos cursos de pós-graduação em Ciências Sociais pontuando “o abismo que ainda separa pessoas com deficiência da possibilidade de cursar graduação e pós-graduação” e recomendando que sejam estabelecidas cotas para pessoas com deficiência pautando-se na Classificação de Funcionalidade, Incapacidade e Saúde (CIF) e não na Classificação Internacional das Doenças e Problemas relacionados com a Saúde (CID). Recomendou-se também a criação de comitês de acessibilidade para garantia de direitos e viabilização de estratégias de permanência dessas/es estudantes, como parte da estrutura de programas de pós-graduação e associações científicas, algo já estabelecido na ABA desde o ano de 2012.

23 Moção aos Cursos de Graduação e Pós-Graduação em Ciências Sociais, disponível online: <http://www.portal.abant.org.br/images/Noticias/Mo%C3%A7%C3%A3oPessoasComDefici%C3%AanciaANPOCS.pdf>, acesso em 10 de março de 2017.

CONTINUIDADES E TRANSFORMAÇÕES

Seguindo percurso semelhante ao desenvolvimento do acesso para pessoas com deficiência, as discussões referentes a pessoas trans também são fruto de uma crescente militância e uma movimentação recente. No caso de nossa proposta, sua formulação em 2013 previa a incorporação de pessoas trans ao longo de sua implementação, embora não tivéssemos precisado se ela ocorreria por reserva de vagas (tal como consta para pessoas autodeclaradas pretas e pardas e pessoas com deficiência) ou criação de vagas adicionais (tal como prevemos para indígenas). A discussão sobre pessoas trans deve ser impulsionada futuramente, assim como a referente à identidade política quilombola, contemplando as diversas trajetórias e ponderando quais as específicas dificuldades de acesso, que demandam políticas afirmativas compatíveis.

Desde 2013, felizmente, vêm aumentando tanto as discussões sobre gênero, quanto a visibilidade e o acesso de pessoas trans nos espaços educacionais. As vivências de pessoas trans apontam justamente para como gênero – entendido como forma de classificar o que é considerado masculino e o que é considerado feminino – compõe um sistema reproduzido o tempo todo, organizando e moldando regras em nossas relações (Scott, 1989). Além de uma divisão binária excludente (ou se é homem ou se é mulher), há uma suposição de que os gêneros dependem de corpos sexuados (homem porque nasceu com um pênis e mulher porque nasceu com uma vagina). Pessoas trans, que vivem um gênero que não aquele que lhes foi atribuído em seu nascimento, estipulado externamente apenas a partir de seu sexo dito biológico, descrevem experiências violentas em ambientes familiares, educacionais e profissionais. As violências ocorrem continuamente pelo não reconhecimento de que sejam pessoas normais (tanto que transexualidade ainda consta em manuais internacionais como uma doença, como no caso do CID, ou do DSM), e são sentidas por não se enquadrarem às normas legitimadas de gênero, gerando expulsão de suas casas de origem, alto índice de evasão escolar e ulteriores condições precárias de trabalho.

Por estes motivos, faz-se necessário repensar também as formas de acesso de pessoas trans na graduação e pós-graduação através de ações afirmativas que garantam também sua permanência com respeito às suas variadas e específicas vivências, incluindo possibilidades de autoidentificação como homens trans, mulheres trans, travestis, pessoas não-binárias e intersex. Nesse sentido, foi efetivada a Resolução Federal nº 12, de 16 de janeiro de 2015, que “estabelece parâmetros para a garantia das condições de acesso e permanência de pessoas travestis e transexuais – e todas aquelas que tenham sua identidade de gênero não reconhecida em diferentes espaços sociais – nos sistemas e instituições de ensino, formulando orientações quanto ao reconhecimento institucional da

identidade de gênero e sua operacionalização²⁴. Tal reconhecimento institucional dispõe acerca do uso de banheiros, que devem seguir a autoidentificação de gênero de pessoas trans, e toda aceitação da comunidade acadêmica diante do reconhecimento do Nome Social, diverso do que consta em registros civis, exigindo alteração nos habituais documentos e procedimentos acadêmicos.

A questão da educação escolar quilombola encontra certos paralelos em relação às mencionadas a respeito da educação escolar indígena, no sentido de ser uma educação direcionada a comunidades que vivem outras formas de organização social, que demandam uma educação específica e diferenciada, não idêntica à educação no campo ou a formas de ações afirmativas destinadas a populações negras urbanas. O trânsito institucional entre o MEC, o Incra e outros órgãos do governo incumbidos de desenvolver políticas voltadas a quilombolas, somados ao binômio fuga e resistência, que ainda constitui o imaginário sobre o que é ser quilombola no Brasil, tem invisibilizado as diferentes formas pelas quais estas comunidades se mantêm e as questões que trazem. A antropologia tem uma trajetória longa de pesquisas com comunidades quilombolas e tem sido solicitada como perita em questões de titulação de terras e patrimonialização, contudo, ainda é reduzida a presença de quilombolas nos espaços de formação antropológica.

Quanto a mecanismos que auxiliem a permanência de alunas/os cotistas no PPGAS/USP, em nossas discussões foram levantadas inúmeras formas de incentivar e informar acerca de cursos de escrita antropológica e de línguas estrangeiras (obrigatoriamente exigidas ao longo das formações) que já são ofertados gratuitamente na universidade. Ademais, além de alterações dos espaços físicos, devem-se levar em conta as condições materiais de permanência, tais quais bolsas de estudo. Esse aspecto constitui um acirrado debate, diante da atual (e cada vez mais) escassa oferta de bolsas, o que condiciona o número de ingressantes nos programas de pós-graduação. Diante desta situação, surgem mais embates quanto à distribuição de bolsas seguindo o atual critério meritocrático de ordem na lista de aprovação no processo seletivo, ou uma forma a ser melhor elaborada em nossa proposta, que siga critérios socioeconômicos. Tais critérios recolocam perguntas: quem deve prioritariamente receber bolsa? Sua distribuição deve ser atrelada ao ingresso das pessoas que entrariam por ações afirmativas?

Estas perguntas nos desafiam a continuar pensando e nos mobilizando na implementação de ações afirmativas que cada vez mais contemplem a atenção ao acesso, à permanência e às mudanças das relações e das produções nas universidades. Cabe reforçar que as ações que se desenharam neste artigo visam ser temporárias e acompanhadas por uma comissão responsável pela paulatina implementação e ulterior retirada destas. Como salientado desde o início, mais que preocupação com a integração e adaptação dos processos seletivos para que

24 Disponível em: <https://www.defensoria.sp.def.br/dpesp/Repositorio/39/Documentos/Resolucao%2012%202015%20-%20Conselho%20LGBT%20da%20Secretaria%20de%20Direitos%20Humanos%20da%20Presid%C3%Aancia%20-%20Nome%20social%20e%20uso%20de%20banheiro%20nas%20escolas.pdf>, acesso em 10 de março de 2017.

as pessoas consigam acessar a universidade, pretendemos transformar a universidade, impulsionando a pluralidade nas formas de habitá-la e de construir novos conhecimentos.

A Comissão de Cotas e Ações Afirmativas do PPGAS-USP tem trabalhado ininterruptamente desde 2013 para consolidar uma proposta de cotas que tenha impactos relevantes no perfil discente e na produção de conhecimento da universidade. Nossos esforços contagiaram outros programas dentro e fora da universidade, desmistificando preconceitos e temores em relação às ações afirmativas e construindo reflexões a partir das experiências existentes. Acreditamos que a universidade é um contínuo fazer, que exige cada vez mais instâncias democráticas de participação para que suas atividades sirvam verdadeiramente à função social de formar pessoas e produzir conhecimentos que construam uma sociedade mais digna e justa.

Ana Letícia de Fiori é doutoranda do PPGAS/USP, pesquisadora do Laboratório do Núcleo de Antropologia Urbana, do Centro de Estudos Ameríndios – CEstA/USP, do Núcleo de Antropologia do Direito – NADIR/USP e integra a Comissão Permanente de Ações Afirmativas (CPAA) do Programa. Realiza atualmente pesquisas na área de Etnologia Urbana, com os seguintes temas: estudantes indígenas na universidade, interculturalidade, ensino superior e política, circuitos indígenas no Amazonas.

Cibele Barbalho Assênsio é Mestre em Antropologia Social (PPGAS/USP), pesquisadora do Laboratório do Núcleo de Antropologia Urbana da USP (LabNAU/USP) vinculada ao COCCIX – Estudos de Corpo e Cidade e ao Grupo de Estudos Surdos e da Deficiência (GESD) desse laboratório. Também integra a Comissão Permanente de Ações Afirmativas (CPAA) do Programa. Realiza atualmente pesquisas sobre os temas surdez e a Língua Brasileira de Sinais (LIBRAS), lideranças surdas e corporalidades.

Fabiana de Andrade é doutoranda do PPGAS/USP, integrante do HYBRIS (Grupo de Estudo e Pesquisa sobre Relações de Poder, Conflitos, Socialidades) e da Comissão Permanente de Ações Afirmativas (CPAA) do Programa. Realiza pesquisa na intersecção entre políticas públicas e violência doméstica e familiar contra a mulher, inserida nas áreas de antropóloga de gênero e antropologia das emoções.

Jacqueline Moraes Teixeira é doutoranda do PPGAS/USP, pesquisadora do Laboratório do Núcleo de Antropologia Urbana da USP (Lab/NAU) e do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP). Também integra a Comissão Permanente de Ações Afirmativas (CPAA) do PPGAS/USP. Realiza pesquisas nas áreas de antropologia urbana, antropologia da religião e dos marcadores sociais da diferença.

Letizia Patriarca é doutoranda do PPGAS/USP, integrante do Núcleo de Estudos dos Marcadores Sociais da Diferença (NUMAS) da FFLCH-USP e da Comissão Permanente de Ações Afirmativas (CPAA) do Programa. Possui particular interesse nas Áreas: Gênero e Sexualidade, Unidades Prisionais, Marcadores Sociais da Diferença, Queer e Antropologia Urbana.

Talita Lazarin Dal Bo é doutoranda do PPGAS/USP, pesquisadora do Centro de Estudos Ameríndios - CEStA/USP e integra a Comissão Permanente de Ações Afirmativas (CPAA) do Programa. Realiza pesquisas na área de Etnologia Indígena, principalmente com os seguintes temas: modos de saber indígenas, estudantes indígenas na universidade, conhecimento tradicional, antropologias indígenas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRASIL

Decreto Federal nº 6949, de 25 de agosto de 2009. Promulga a Convenção Internacional sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência e seu Protocolo Facultativo, assinados em Nova York, em 30 de março de 2007. Disponível online em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2009/Decreto/D6949.htm. Último acesso em 17 fev/2017.

Lei Federal nº 12.711, de 29 de agosto de 2012. Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências. Disponível online em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/Lei/L12711.htm. Último acesso em 17/02/17.

Lei Federal nº 13.409, de 28 de dezembro de 2016. Dispõe sobre a reserva de vagas para pessoas com deficiência nos cursos técnico de nível médio e superior das instituições federais de ensino. Disponível online em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2016/Lei/L13409.htm#art1. Último acesso em 17/02/17.

Lei Federal n.º 10.098, de 19 de dezembro de 2000. Estabelece normas gerais e critérios básicos para a promoção da acessibilidade das pessoas portadoras de deficiência ou com mobilidade reduzida, e dá outras providências. Disponível online em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L10098.htm. Último acesso em 17/02/2017.

Resolução Nº 12 de 16 de janeiro de 2015. Secretaria de Direitos Humanos. Brasília, 2015. Disponível online em: <http://www.sdh.gov.br/sobre/participacao-social/cncd-lgbt/resolucoes/resolucao-012>. Último acesso em 17/02/17.

CAVALCANTI-SHIEL, Ricardo

2007 “Para abordar la interculturalidade: apuntes críticos a partir de (y sobre) la nueva Educación Escolar Indígena en Sudamérica”. *Cahiers ALHIM. Amérique Latine Histoire et Mémoire*, 13.

DINIZ, Debora; BARBOSA, Lívia; e SANTOS, Wederson Rufino dos

2009 “Deficiência, direitos humanos e justiça”. *Revista Internacional de Direitos Humanos*, São Paulo, v. 6, n. 11: 64-77. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/sur/v6n11/04.pdf>>. Último acesso em 17/02/2017.

FASSIN, Didier e FASSIN, Eric

2006 *De la question sociale à la question raciale?* Paris, La Découverte, 2006, p. 243-246.

GRUPIONI, Luis. D. B.

2008 *Olhar longe porque o futuro é longe – Cultura, escola e professores indígenas no Brasil.* São Paulo, tese, Universidade de São Paulo.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio A. e RIOS, Flavia M.

2014 “Cotas nas universidades públicas”. *Afro-Ásia*, n.50: 251-256.

MUNANGA, Kabengele

2014 “A questão da diversidade e da política de reconhecimento das diferenças”. *Crítica e Sociedade: revista de cultura política*, v. 4: 34-45.

2006 “Algumas considerações sobre ‘raça’, ação afirmativa e identidade negra no Brasil: fundamentos antropológicos”. *Revista USP*, v. 68: 45-57.

[OMS] Organização Mundial da Saúde

2003 *CIF: Classificação Internacional de Funcionalidade, Incapacidade e Saúde* [Centro Colaborador da Organização Mundial da Saúde para a Família de Classificações Internacionais, org.; coordenação da tradução Cassia Maria Buchalla]. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo – EDUSP.

SANTOS, Jocélio Teles dos

2012 *Cotas nas universidades: análises dos processos de decisão*. Salvador, Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA, 2012.

SCOTT, Joan

1989 *Gender: A Useful Category of Historical Analyses. Gender and Politics of History*. Nova York, Columbia University Press.

STRATHERN, Marilyn

2014 [1987] "Os limites da autoantropologia". In *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo, Cosac e Naify, p. 133-158.

USP

Portaria de Designação N° 007/09, de 16 de fevereiro de 2009. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Disponível online em http://accessibilidade.fflch.usp.br/sites/accessibilidade.fflch.usp.br/files/portaria_acessibilidade_o.pdf Último acesso em 17/02/2017.

Portaria gr n° 3304, de 01 de outubro de 2001. Pró Reitoria da Universidade de São Paulo. Constitui Comissão Permanente para assuntos relativos às pessoas portadoras de deficiência vinculadas à Universidade de São Paulo. *Diário Oficial do Estado de São Paulo*, São Paulo, 03/10/2001.

Resolução n° 5971, de 08 de setembro de 2011. Pró Reitoria da Universidade de São Paulo. Cria o Programa USP-Legal, subordinado à Pró-Reitoria de Cultura e Extensão Universitária. *Diário Oficial do Estado de São Paulo*, São Paulo, 10/09/2011.

Time and the Wind: Notes on the Art of Bureaucratize Quota Policies at USP

ABSTRACT

Why quotas in graduate studies? This article addresses this inquiry by presenting a thick description of the several bureaucratic paths fared along the implementation of an affirmative action policy. This process creates an almost unsustainable tension between the long-term temporality of the bureaucracy and the necessary winds of social change that, in this case, claim a transformation of science production technologies and the widening of legitimate environment for scientific knowledge production. This article presents the framework and the events that led to the conception and processing of a quota proposition to the Post-Graduate Program in Social Anthropology of the University of São Paulo (PPGAS/USP). Thus, we present a cartography of the quota policies among other Anthropology Post-Graduate Programs in Brazilian's current scenario. Finally, a more epistemic stance is presented in order to clarify how the widening of knowledge development environments is fundamental to bring forth plural and democratic venue in the making of anthropological knowledge.

KEYWORDS

Affirmative Actions, Post-graduate quotas; University of São Paulo; Anthropology Post-Graduate Programs; knowledge production.

Recebido em 18.02.2017. Aceito em 16.03.2017.

A volta da Cobra Canoa: em busca de uma antropologia indígena

João Paulo Lima Barreto e
Gilton Mendes dos Santos

🏠 *Universidade Federal do Amazonas | Manaus, AM, Brasil*
✉ *jplbarreto@gmail.com, giltonmendes@terra.com.br*

DOI
<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.132068>

RESUMO

Este texto, escrito a quatro mãos, trata do processo das Políticas Afirmativas no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Ele descreve o enfrentamento dos desafios e o desenvolvimento de um exercício de reflexividade na busca de uma antropologia indígena.

PALAVRAS-CHAVE

Políticas Afirmativas; PPGAS/UFAM; reflexividade indígena; antropologia indígena.

O Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal do Amazonas (UFAM) foi, se não pioneiro, um dos primeiros programas de antropologia no Brasil a conceder vagas reservadas para indígenas¹. Implantada em 2010 (Mestrado)² e 2015 (Doutorado), o percentual reservado para indígenas (e agora também negros) é da ordem de 25% das vagas – doravante em caráter suplementar. Essa ação já acolheu, nesses anos, um total de vinte e cinco estudantes indígenas (dois destes ingressantes pelo processo regular), sendo dezesseis homens e nove mulheres. De diferentes procedências regionais e étnicas, esses estudantes são: Tukano (6), Tikuna (2), Wapixana (2), Waiwai (2), Macuxi (2), Piratapuia (2), Tariano (1), Kokama (2), Baré (2), Kambeba (1), Dessana (1), Tuyuka (1) e Bará (1).

Com pequenas alterações ao longo desse tempo, o Programa adota, através de edital, um processo diferenciado para a seleção de candidatos indígenas, pautado na exigência de uma proposta de pesquisa; um memorial, contendo informações sobre a trajetória de vida do candidato e sua formação acadêmica; a análise crítica de um item da bibliografia indicada; e a entrevista.

A despeito dessa conquista, no entanto, temos percebido cada vez mais a necessidade de avançarmos na consolidação de uma política integral, que considere não apenas a forma diferenciada de ingresso, mas de todo o processo de formação, que compreende, dentre outras coisas, a oferta de disciplinas, a dedicação do(a) orientador(a), a pesquisa de campo, a escrita e a defesa da monografia. A esse respeito, passaremos a publicar, a partir do próximo ano, um edital específico para os candidatos indígenas, que permite explicitar o processo diferenciado de seleção, explorando critérios mais apropriados. Com isso, pretendemos, também, escapar do “caráter de exceção”, sempre presente nos editais de seleção, onde a política afirmativa aparece sob condição suplementar ou adventícia.

Uma conquista de monta no último ano foi a aprovação, no âmbito do colegiado do programa, do reconhecimento do direito do aluno indígena escrever sua dissertação ou tese em língua vernácula. Ainda que tenha suscitado críticas por parte de colegas de diversos cantos do Brasil, dizendo que a antropologia teria pouco a ganhar com isso, acredito que, desapegando de um egoísmo epistemológico, a antropologia deles é que tem a ganhar, uma vez que a produção elaborada pelos estudantes indígenas pode circular com mais fluidez e amplitude entre seus pares, em seus grupos e comunidades.

A experiência protagonizada pelo PPGAS/UFAM influenciou, paradoxalmente, a criação, pelo Conselho Superior da UFAM, da Resolução 010/2016, que trata da obrigatoriedade de implantação de políticas afirmativas em todos os Programas de Pós-Graduação da instituição, bem como do direito do aluno escrever a monografia em sua própria língua.

Tenho defendido a posição de que a criação de vagas reservadas para in-

1 Esse texto é uma versão modificada e atualizada do artigo intitulado “Des Poissons et des hommes – Pour une autre anthropologie”, publicado em *Les Temps Modernes* (Lima Barreto e Mendes dos Santos, 2015).

2 Em 2014, a Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação da UFAM impediu o processo de seleção do PPGAS para candidatos indígenas, alegando falta de regulamentação pela instituição – fato este que desencadeou uma série de protestos por parte de indígenas, professores e diversos pesquisadores e instituições no Brasil. Retomamos as vagas em 2015, e agora em 2016 também para candidatos negros.

dígenas está longe de uma benevolência do Estado ou ainda de um benefício exclusivo ao estudante, dando-lhe a oportunidade de ingressar na pós-graduação. Acredito que o ingresso de indígenas na pós-graduação em antropologia faz bem, acima de tudo, para a própria disciplina, que passa a acolher no seu interior diferentes modos, discursivos e práticos, de conhecimento.

Por outro lado, não acredito que o simples ingresso dos índios (ou outras minorias) na universidade seja suficiente para assegurar alguma mudança: a entrada das pessoas não significa a entrada de suas ideias, de seus esquemas (outros) de praticar, viver e pensar o mundo e a vida. Também não acredito que existe um lugar na esfera epistêmica, transcultural, aguardando um encontro entre os diferentes saberes, científicos e não científicos, conforme defende Ramos (2014).

Quando chega à universidade, num curso de graduação ou de pós-graduação (em antropologia ou qualquer outra área), o estudante indígena já está com a “cabeça feita”, com as verdades (científicas) cristalizadas, conquistadas à duras penas na escola – aliás, foi exatamente isso o que o permitiu chegar aí. Essas verdades apreendidas, no entanto, não parecem ser aquilo que o estudante indígena tem de melhor para nos legar, não parece ser o que ele traz de mais interessante. Se acreditamos na diferença entre o nosso modo de pensar com aqueles outros modos, então esperamos encontrar categorias diferentes das nossas. Mas, como encontrar essa diferença, tendo em mente a realidade de um longo processo de aprendizado de verdades científicas que os indígenas foram e são submetidos desde a infância, nas escolas, das aldeias e das cidades?! Este me parece ser um dos maiores desafios: rachar as palavras, quebrar as verdades, rasgar as caixinhas da ciência, desconstruir o construído, e em seu lugar erguer, sobre os escombros da destruição, novos edifícios de verdades, novos conceitos e categorias.

Portanto, não basta desconstruir as verdades conquistadas, aprendidas, é preciso (re)construir novas verdades, identificar e sistematizar categorias e conceitos, agora, a partir de um exercício de reflexividade, para usar um termo de Carneiro da Cunha (2010). Assim, espera-se mais (e muito) dos estudantes indígenas, uma diferença pensada e verbalizada por eles próprios. Esse exercício de reflexividade me parece um caminho possível para se começar, de fato, um processo de revelações, de novidades e diferenças; de descolonização do pensamento.

Se oportunizarmos isso em nossos cursos e programas, quem sabe estaremos contribuindo de alguma forma para aquilo que cognominamos de epistemologia indígena. No entanto, fazer isso requer mudanças aqui também, no nosso *modus operandi*. Exige transformação de postura, de práticas e de concepções: é preciso pensar diferentemente do que se pensa e fazer diferentemente do que se faz.

Gilton Mendes dos Santos

Após a promulgação da Constituição de 1988, o movimento indígena do Norte do Brasil, começou a formalizar suas instâncias de representação criando associações, federações e coordenações aos moldes de sociedade civil, visando enfrentar desafios de forma conjunta frente ao Estado. No início, a bandeira principal era a demarcação de terras, e logo se ampliou para outras áreas, como educação, saúde e geração de renda. Tais reivindicações fundamentavam-se na obtenção de proteção especial, sem ferir o princípio da organização social e de autonomia dos povos, perante fatores que ameaçavam a reprodução física e cultural dos povos.

Durante a formalização das organizações, suas lideranças foram percebendo que, além de lutar pela demarcação de terras, era necessário formar profissionais indígenas capazes de operacionalizar com a burocracia e as representações estatais. O caminho encontrado para isso foi o investimento na formação de jovens indígenas, na medida em que, muitas vezes os assessores não indígenas, e mais ainda os funcionários do Estado, não conseguiam entender a linguagem nativa.

Ciente desse desafio, na década de noventa, a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) encaminhou uma carta à Reitoria da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), reivindicando acesso diferenciado de alunos indígenas à Universidade. Ao mesmo tempo, a Federação das Organizações de Caciques e Comunidades Tikuna (FOCCT) tomou a mesma iniciativa. Sem sucesso na empreitada, essas federações se juntaram em torno da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), fortalecendo assim a pressão sobre a Universidade. Como resultado, a UFAM ofertou um Curso Sequencial para a formação de lideranças indígenas, porém sem reconhecimento acadêmico oficial (diploma ou certificado).

Insatisfeitas com o curso, as organizações passaram a reivindicar o sistema de cotas, ampliando a luta em nível nacional. Como resultado dessa pressão, algumas universidades passaram a ofertar vagas para indígenas, de modo que hoje existe universidades públicas e privadas implementando as chamadas Políticas Afirmativas. Portanto, é importante enfatizar que o sistema de cotas criado pelas universidades é fruto de uma proposta e reivindicação sistemática e longa dos povos e comunidades, e não um gesto espontâneo, democrático e bondoso do Estado.

Passado esse tempo e essa fase, a luta agora é encarar o pensamento indígena, não basta entrar na Universidade, é preciso mostrar a diferença. Para tanto, é preciso descolonizar o pensamento, refletir sobre os conceitos científicos naturalizados pelos indígenas ao longo da história.

Minha entrada no curso de antropologia da UFAM não foi por opção profissional, mas por um ideal de um caminho possível de construção de conhecimen-

to indígena para um diálogo com a ciência. Tanto que, quando fui convidado pelo professor Gilton Mendes para entrar no PPGAS, através das Políticas Afir-
mativas, no início não fiquei muito empolgado. A razão pelo desencanto com a
antropologia era porque, a meu ver, essa área de conhecimento não trazia ne-
nhuma novidade, nenhuma mudança sobre ou para os conhecimentos indíge-
nas. Estava convencido de que seria mais um antropólogo, a exemplo de muitos
outros colegas indígenas, que hoje são professores, gestores de escolas públicas,
servidores públicos.

Fui vencido quando tive contato com a discussão da tal *antropologia cruza-
da* ou simétrica durante os seminários promovidos pelo Núcleo de Estudos da
Amazônia Indígena (NEAI), pelas ideias do antropólogo Roy Wagner, e quando li
o texto chamado Ciência da Floresta (Mendes dos Santos e Dias Júnior, 2009).

A partir dessa discussão, senti-me estimulado e fui levando à sério a ideia
de elaborar um projeto para ingressar no mestrado em antropologia. Assim,
elaborei um projeto intitulado “Um olhar indígena (tukano) sobre a ciência: uma
etnografia no laboratório de pesquisa de ictiologia no Instituto Nacional de
Pesquisas da Amazônia (INPA)”.

No ano de 2011, beneficiados pela Política Afirmativa, eu e mais três colegas
indígenas ingressamos no mestrado. Pouco tempo depois criamos o Colegiado
Indígena, uma instância de interlocução entre o colegiado do Programa e os alu-
nos indígenas. Logo vimos que implementar as chamadas Políticas Afir-
mativas significava apostar na existência de uma diferença de fato entre os modelos de
conhecimentos, longe da ótica de justiça social. Significava que nós, indígenas,
seríamos capazes de estudar nossos conhecimentos para além de narradores
de mitos ou informantes e coadjuvantes de antropólogos, de modo a dialogar
com a ciência a partir de categorias e conceitos que aproximam e distanciam os
modelos de conhecimentos. Com essa ideia ingressei no mestrado.

Durante a pesquisa de campo tive várias crises, a mais intrigante foi quando
percebi que fazer um estudo da ciência implicava lançar mão de uma etnografia
do laboratório para promover um debate com os autores, o que não era meu
objetivo (Lima Barreto, 2013). Diante do desafio, senti a necessidade de, minima-
mente, sistematizar os conhecimentos tukano, na medida em que as transcri-
ções mitológicas e o que eu conhecia da produção indígena não davam conta de
expressar as ideias indígenas e nem apresentavam um suporte teórico nativo.

Mesmo cheio de vontade para sistematizar os conhecimentos tukano nos
moldes antropológicos, ainda tinha um problema pela frente, meu pouco domí-
nio da cosmologia tukano. Assim, ciente dessa carência, decidi convidar meu pai
para morar comigo em Manaus, com o intuito de ser meu interlocutor e orienta-
dor.

Dado esse passo, o laboratório de ictiologia passou a servir apenas como

um estímulo para pensar o pensamento tukano. Conversando longas horas com meu pai, a partir de dados coletados no laboratório, e num exercício de reflexividade conjunto, íamos construindo certas noções e categorias tukano.

Assim, meu trabalho de mestrado, isto é, a elaboração da dissertação, deu-se a partir de uma triangulação de personagens: o laboratório, meu pai e meu orientador, que me proporcionavam questões e perspectivas diferentes. O resultado desse exercício de reflexividade foi a descoberta de um equívoco na tradução e compreensão das categorias de *wai-mahsã* (super humanos) e *wai* (peixe). Como registrei em minha dissertação:

A categoria wai (peixe) foi motivo de uma confusão generalizada no Rio Negro, pois o termo wai-mahsã, traduzido ao pé da letra é: wai: peixe; mahsã: gente, pessoas. Assim, wai-mahsã seria entendido como “peixe-gente”. Todavia, na cosmologia tukano, peixe não é gente, é uma categoria que se presta como veículo especial da comunicação entre humanos e wai-mahsã residentes e donos das habitações aquáticas (bahsakawi). (Lima Barreto, 2013: 14)

Esses dois termos e conceitos causaram uma enorme confusão, fazendo conferir, diretamente, uma associação entre uma coisa e outra, isto é, que os peixes possuem as mesmas capacidades dos humanos. Enfim, no meu trabalho eu tento explicar isso melhor, mas vale dizer que os seres chamados *wai-mahsã* (sempre grafado assim, separadamente) apresentam natureza diversa e tomam seus nomes emprestados de todos os animais, de todos os peixes, mas que não significam que são os próprios animais e peixes. Hoje temos escrito este termo sem o hífen, *waimahsã*, para melhor expressar seu sentido original.

João Paulo Lima Barreto

Conheci João Paulo Lima Barreto num momento em que me encontrava bastante motivado pela proposta da antropologia simétrica, anunciada por Bruno Latour (1994) e desenvolvida no Brasil por Eduardo Viveiros de Castro (1996; 2010). No ano anterior, havia escrito um texto, em coautoria com um colega, sobre o que cognominamos de *antropologia cruzada* (citado acima por João Paulo). Esse texto expressa o desejo de explorar uma “antropologia indígena”, já que estávamos na Amazônia com um programa de pós-graduação em condições de envolver os indígenas na prática e na produção antropológicas. Ele argumenta ainda em favor de uma “epistemologia do conhecimento indígena”, de um exercício feito pelos próprios índios; isto é, se a antropologia nos instrumentaliza a captar e conferir sentido aos fatos nos diferentes contextos culturais – de outras sociedades e de nossa própria – é de se apostar que os reconhecidos detentores dos

conhecimentos indígenas estarão, assim, procedendo de igual maneira, tendo a nos dizer algo, com base nos seus princípios epistemológicos, não apenas sobre si, mas sobre nós, num efeito de “antropologia cruzada”.

Encontrar com João Paulo nesse momento me pareceu muito oportuno para colocar em experimento aquilo que pensava de modo mais ambicioso e coletivo nas oficinas de saberes. Ter o interesse de um indígena tukano, recém-formado em filosofia, crítico à prática antropológica do (seu) outro, e disposto a fazer uma antropologia desse outro me pareceu um encontro encomendado.

Seu projeto, conforme ele já assinalou, tinha como pano de fundo realizar uma antropologia cruzada, isto é, observar um meio de produção do conhecimento científico a partir da prática com o peixe em laboratório, projetando-a num contexto de concepções e práticas indígenas (tukano) com o peixe. Aqui se apresentava o intento de uma “antropologia reversa” ou “cruzada”, de olhar para os procedimentos da ciência com os óculos da cosmologia indígena e de explicar, nos termos e sentidos do entendimento indígena, o que se passava no laboratório, não apenas etnografando o que estava sendo observado, mas lendo-o em outra clave.

A escolha do peixe e das pesquisas em ictiologia, por sua vez, não foi por acaso. Na cosmologia tukano, o peixe ocupa um lugar de destaque, sendo fonte de explicação da gênese humana e dos diferentes coletivos étnicos habitantes do Alto Rio Negro, além de atuar como agente patogênico em situações liminares da vida social cotidiana.

Assim, passados alguns meses, já bastante curioso com o trabalho de João Paulo, flagrei-me bombardeando-o com inúmeras perguntas sobre o que ele estava notando em seu campo de pesquisa e como suas observações poderiam ser explicadas à luz da onto-cosmológica tukano. Para minha surpresa, comecei a notar que meu orientando reproduzia em discurso aquilo que observava como um tipo de conhecimento que ele passava a adquirir sobre os peixes. Isso me deixou, de certa forma, intrigado. Notei, ademais, certo incômodo por parte dele com minhas insistentes questões, que exigiam a revelação de um olhar indígena sobre aquilo que estava sendo feito no INPA. Não tardou para João Paulo admitir que de fato não estava conseguindo fazer uma leitura distanciada e crítica dos conhecimentos e procedimentos científicos observados, e mais, contrariamente ao que se supunha, se convencera de que não portava um cabedal de conhecimentos suficiente para acioná-lo numa compreensão sobre os peixes e seu lugar na própria cosmologia indígena. Seu domínio das “teorias tukano” era fragmentado e disperso, nunca antes colocado à prova como naquele momento. Seu entendimento das concepções práticas e discursivas tukano não encontrava profundidade satisfatória para ser acionado diante do que estava observando.

Desse modo, o projeto inicial de uma antropologia cruzada estava compro-

metido, e uma decisão radical precisava ser tomada naquele momento, investir numa *reflexividade* da cosmologia tukano, numa busca e análise antropológica das formas de compreensão indígena sobre o cosmos e o lugar do peixe nessa cosmologia. Era preciso redirecionar o tempo gasto com a observação do campo científico, deixar imediatamente o laboratório e voltar-se para os domínios de conhecimento tukano.

Certo dia, para minha surpresa, João Paulo me deu a notícia de que seu pai estava baixando do alto Rio Negro para morar com ele em Manaus até a conclusão de sua pesquisa. Contente, ele me disse que agora contava com sua biblioteca particular, sua fonte e seu interlocutor. Assim, fiquei convencido de que ele estava disposto a dar cabo, minimamente, ao que precisava ser feito.

A decisão de João Paulo de ter trazido o pai, Ovídio Barreto, para junto dele revelou a prática de um novo método ou de uma nova maneira do método antropológico. Seu pai não foi apenas um informante, mas um interlocutor permanente, um companheiro de diálogo e de investigação conjunta. Eles se entendiam a partir de uma mesma referência cosmológica, como pertencentes de uma mesma tradição. Essa parceria evidenciou ainda a diferença e o lugar de cada um deles no processo de produção do saber. Ovídio figurava como um especialista (*kumu*), detentor e representante dos conhecimentos tukano, enquanto João Paulo fazia uma tradução, não só de linguagem, mas de sentido, de idioma cultural, das coisas ditas pelo pai. Seu papel estava ali sendo definido, num entendimento de ambos, na medida em que ele se esforçava por encadear certas ideias, extrair conceitos e sentidos que pudessem ser demonstrados na linguagem escrita, científica e (antropo)lógica.

Enfim, o que estava em jogo naquele instigante e difícil processo de tradução, filtragens e escolhas era pensar sobre os conhecimentos indígenas, à maneira mesmo do ofício antropológico, mas com a diferença que ali estavam dois “nativos”, dois indígenas, num jogo de espelhos, e que o diálogo entre eles certamente não teria o mesmo rendimento que aquele entre um indígena informante e um estrangeiro, um outro, um antropólogo de fora da tradição indígena.

O resultado da interação entre João Paulo e seu pai mostrava ainda que a natureza dos conhecimentos, ou melhor, os modos de expressão dos conhecimentos (antropológico e indígena), pertenciam e se faziam inteligíveis a domínios e contextos distintos. Complementarmente, João Paulo passou a conferir maior valor ao pai, vendo-o como alguém que possibilitava estabelecer um diálogo com a antropologia.

No entanto, como é de se esperar, tal exercício de reflexividade, que propõe traduzir os próprios conhecimentos ou a própria tradição, requer, antes de tudo, buscar outros termos e outras categorias. Isto é, encontra-se em jogo aqui uma segunda desconstrução: fazer a viagem de volta, colocando em cheque as verda-

des até então conquistadas pela experiência científica, culminada na antropologia. Era preciso, no limite, descolonizar o pensamento, produzir uma segunda desconstrução: da referência comum indígena ao científico e deste ao indígena pensado, nos termos antropológicos.

A partir de certo momento, na condição de orientador acadêmico, passei a ver João Paulo como um antropólogo vê seu “observado”, atento ao que ele dizia e fazia. Interessou-me, sobremaneira, perceber e analisar a relação que ele imprimia com os diferentes atores em jogo, com a antropologia que ele estudava, com os conhecimentos antropológicos produzidos sobre seu povo, com os trabalhos elaborados por outros estudantes indígenas, sua relação com o pai e também comigo como seu orientador e observador.

Ainda no transcorrer desse tempo me senti profundamente envolto e interessado pela cosmologia e sistemas de conhecimento tukano. Comecei a aprender com João Paulo. Devo a ele quase tudo o que sei sobre os Tukano do alto Rio Negro, lembrando que não sou um etnólogo especialista no grupo ou nessa região etnográfica.

Assim, em muitos momentos da trajetória do trabalho antropológico que imprimimos em conjunto, operou-se uma inversão de papéis, ora sendo eu seu orientador, ora seu aprendiz. Se isso, por si só, não define uma simetria da relação, pelo menos possibilita um movimento circular no processo de aprendizado, lição que tomei nessa experiência de orientador de um estudante indígena interessado em fazer aparecer seus conhecimentos, e reposicioná-los frente a seus pares.

Como disse João Paulo, o seu trabalho, a sua pesquisa, levou-o a uma descoberta aparentemente simples, mas fundamental para o entendimento antropológico das concepções tukano sobre a relação entre humanos e não humanos. A tradução das narrativas míticas do alto Rio Negro tem feito uma associação direta entre os peixes e a gênese humana, uma vez que, de fato, elas encontram-se muito imbricadas. Seguindo certos pressupostos da ontologia ameríndia, de que os animais possuem status de pessoa, isto é, qualidades antropocêntricas e atributos sociais semelhantes aos dos humanos, o ponto de partida da pesquisa de João Paulo foi a máxima de que “peixe é gente”. O resultado, no entanto, do aprofundamento de seu diálogo com o pai, como vimos, revelou-se com uma surpresa: havia um problema no entendimento (inclusive em seu próprio, até aquele momento da pesquisa) sobre a relação entre a gênese humana, os peixes e os *waimahsã*.

A operação realizada e demonstrada em detalhe em seu trabalho foi escapar de uma análise historicamente focada no peixe enquanto sujeito bipolar, peixe-gente, incluindo aí um terceiro elemento, o *waimahsã*, muitas vezes justaposto na relação polar ou com importância minimizada na maioria dos estudos da cosmologia tukano.

Gilton Mendes dos Santos

Depois de ter concluído o mestrado, continuei no NEAI/UFAM, participando do projeto de pesquisa chamado *Rios e Redes na Amazônia*. Durante três anos, essa pesquisa consistiu em promover um exercício coletivo sobre os conhecimentos tukano, a partir de um diálogo com os nossos especialistas, os *kumuã*.

A rigor, as equipes de pesquisadores indígenas e não indígenas se debruçaram nos estudos etnográficos, num esforço de traduzir os conceitos tukano e as articulações cosmopolíticas. Os especialistas, acostumados a narrar longas mitologias, entraram no bojo desse exercício – especialmente quando realizamos o Simpósio de Kumuã na cidade de São Gabriel da Cachoeira em agosto de 2015. Do esforço coletivo foi possível concluir que os conhecimentos tukano ancoram-se em num tripé conceitual: *kihti-ukuse* (o conjunto das narrativas míticas), *bahsese* (ações cosmopolíticas – vulgarmente chamadas de benzimentos) e *bahsamori* (o conjunto das práticas rituais).

Durante esses anos, tive oportunidade de amadurecer minha proposta de pesquisa para continuar estudando, uma coisa que queria muito. No de ano de 2016 comecei meu doutorado, com a proposta de, agora sim, fazer um exercício de *antropologia cruzada*, estudando o hospital, sob a ótica tukano, como um lugar de desequilíbrio do cosmos.

A proposta é pensar esse equilíbrio/desequilíbrio a partir das “teorias tukano”, partindo da investigação do que acontece no hospital. Não se trata de uma antropologia da saúde, mas sim de pensar um espaço e uma prática da saúde coletiva biológica sob uma perspectiva (epistemo)lógica tukano.

O hospital é um lugar onde a pessoa vai para resolver seus problemas (biológicos) individuais. Lá ela é submetida ao ritual da ficha, da fila, do credenciamento, da consulta, da hospitalização, da receita médica, do medicamento, dos enfermeiros, da cirurgia, da alimentação etc. Entretanto, para alguém que observa esse lugar com outro olhar, isto é, do ponto de vista indígena (tukano, no meu caso), tudo o que acontece ali é visto como a manifestação de seres do cosmos, onde os conflitos convergem, fruto da má relação dos humanos com seus pares, e com o ambiente.

Assim, vislumbro que o hospital é um bom lugar para pensar, para entender o cosmos como um todo, a partir da lógica tukano, que conecta o indivíduo numa teia de relações com outros seres, com os *waimahsã*, os animais, os especialistas, o ambiente, com as pessoas, seus parentes. Enfim, estou apenas iniciando meu doutorado, mas o que pretendo fazer é uma leitura do hospital pensando no mundo, como um lugar de desequilíbrio, de tensão, de perigo, de conflitos, de desarmonia, enfim, um lugar de expressão da desestruturação cósmica. Fazendo este trabalho, pretendo sair do entendimento restrito de que a doença é uma manifestação biológica individual.

Nem tudo, porém, é muito tranquilo quando entramos em diálogo com

nossos especialistas, os *kumuã*. A política de produção de conhecimentos, que privilegia o registro via o entendimento da ciência e pela escrita, está sob forte crítica pelos “parentes”, por ser um modelo que não traduz a forma e a dimensão como ela é concebida por eles. O método de anotar nas planilhas, construir tabelas e fazer estatísticas nos moldes científicos pouco apreende os conhecimentos, a filosofia e os conceitos indígenas. Como bem disse Higino Tenório Tuyuka: “anotar, medir ou escrever no papel é congelar, cristalizar e matar a alma dos nossos conhecimentos”. Essa afirmação faz-nos pensar e avaliar a nossa forma de produção indígena, sobre nossos saberes no ambiente da universidade. A denúncia de Higino é no sentido de que o processo de adquirir, gerar e transmitir conhecimentos indígenas é completamente outro, não via a escola, a ciência, a lógica ocidental com seus conceitos e categorias. A formação indígena se dá por outras vias, por outros espaços, calcada em outra cosmologia.

Dessa forma, os especialistas indígenas estão em contínua operação intelectual, refletem sobre as mudanças de épocas, sobre as mudanças sociais, falam e fazem circular saberes – e a presença indígena nas universidades não passa batido. Usando tabaco e ipadu, eles fazem florescer novos saberes.

Como membro dessa sociedade, eu devo concordar com as análises e preocupações dos nossos especialistas. De fato, a formação clássica de *yai*, *kumu* e *baya* dos Tukano, a exemplo de outros grupos indígenas amazônicos, passa, antes de qualquer coisa, pelo investimento no corpo: o aprendiz é antes submetido à limpeza estomacal, com a ingestão de plantas, ao uso do *kahpi* (*ayawaska*) e *wihõ* (rapé) para os primeiros contatos com os *waimahsã*, à abstinência sexual e alimentar, à ingestão de pimenta, o isolamento da vida social etc. Os canais de aprendizagem, também, perpassam pela via de sonhos, pelos ritos de passagens e pelas longas horas de conversas e treinamento. O especialista, por fim, é aquele que domina as narrativas míticas e pratica seus conhecimentos por meios do *kihti ukusse*, do *bahsessé* e do *bahsamori*, colocando-os em ação no processo de cura, de assepsia dos alimentos e proteção dos lugares e das pessoas contra os ataques dos *waimahsã*.

Minha formação, como estudante indígena de antropologia, se dá de outra maneira e por outras vias. Na universidade, sei muito bem que serei um *papera kumu*, uma pessoa que sabe ler, escrever, falar português e comunicar com os “brancos”. Entretanto, acredito que existe um campo intermediário nessa relação entre os especialistas e os jovens indígenas universitários, uma ponte que precisamos compreender e explorar.

Durante minha pesquisa de mestrado, eu percebi que os especialistas tukano com quem tive contato, compreendiam o que eu estava fazendo, e colaboravam comigo compartilhando a partir de suas experiências, falando no “idioma da cultura tukano”, no jeito de funcionamento dos “conhecimentos tradicionais”.

Meu pai, por exemplo, conversava comigo numa perspectiva de *transmissão*, tal como se faz na aldeia, repassando os conhecimentos numa lógica outra, na forma de longas, completas e complexas narrativas. E eu, da minha parte, deveria fazer uma filtragem de tudo isso, traduzindo para uma lógica científica, antropológica e da escrita.

Como pessoa tukano, eu tinha a vantagem de traduzir tudo isso em termos mais aproximados da epistemologia indígena – embora não seja uma tarefa fácil, que peno até hoje. Isso exigiu e exige muita atenção para não cairmos nas armadilhas dos conceitos abstratos que a ciência ou o pensamento ocidental nos deixou de herança. Falo de noções como de indivíduo, de natureza, de cultura, de sociedade, de hierarquia, de poder, de espírito... Conceitos como o de reino animal, reino vegetal, mineral, e por aí vai.

Para explorar melhor nossos conhecimentos, precisamos minimamente nos afastar dos conceitos europeus ocidentais (aliás, aqui confesso minha limitação, nem sei como classificar isso) e mergulhar nos “conceitos nativos”. Acredito que, ainda que seja pela escrita, pela ciência, é possível buscar os melhores termos, as melhores categorias, nos livrando de muitas das armadilhas conceituais. Acredito que é necessário pensar o pensamento.

Dessa forma, o que nós indígenas estamos fazendo dentro das universidades é outra coisa mesmo, outro tipo de conhecimento que não se aprende no contexto do universo tradicional, dos *kumuã*. Mas que também, por outro lado, não se pode limitar ao rebatimento direto nos conceitos científicos, ao reducionismo científico, de modo simplório e similar das lógicas e categorias (verdades) dadas.

Olhando de forma crítica, vejo a Universidade como aparelho do Estado que serve para *integrar* os indígenas. Ao longo da história, o Estado sempre manteve a filosofia de extirpar a condição indígena. Assim, ser índio correspondia a um estado transitório, que desapareceria na medida em que os grupos fossem gradativamente incorporados à sociedade nacional.

Superamos essa política integracionista? Creio que não. O que mudou foi a forma de olhar os indígenas, isto é, os índios são aqueles que sabem conviver com a natureza sem depredá-la, que têm seus mitos para explicar a origem do mundo, do homem, das coisas e das relações entre humanos e não-humanos. Entretanto, no campo intelectual, a relação continua assimétrica, de modo que os indígenas sempre estão na condição de “tábua rasa”: ensinar os índios é uma necessidade.

A instituição de políticas de acesso diferenciado dominante nas universidades, sob a ótica da benevolência do Estado e da justiça social, é um bom exemplo, pois ela supõe que as diferenças epistemológicas acabam quando os alunos indígenas conquistam o acesso à universidade. O sujeito indígena perde suas

referências cosmológicas, perde o seu jeito de ser e pensar. A verdadeira orientação não é mais a dele, dos pais, ou de seus pares, mas a da ciência. Essa não é uma política de integração intelectual?

Nos últimos anos, o modelo de produção e reprodução de conhecimentos, implementado pelo sistema de ensino convencional, que tem como proposta registrar os conhecimentos via a escrita, fez confundir ainda mais os indígenas, fez-nos acreditar no tal do ensino-pesquisa. Nós, indígenas, temos que ter muito cuidado com o que aprendemos nas escolas e, sobretudo, nas universidades, com seus conceitos já prontos, buscando mentes para absorvê-los.

O que isso implica? Implica que, quando realizamos estudos e pesquisas sobre nossa(s) cultura(s), usando esses conceitos que aprendemos, tomando essas referências de modo ingênuo, caímos nas armadilhas conceituais ao traduzir nossos saberes, nossos conhecimentos, nosso pensamento e nossa lógica indígena de ser e de conceber as coisas. Significa dizer que, ao fazer a tradução e interpretação à luz desses conceitos, distanciamos-nos ainda mais das nossas epistemologias indígenas. Por exemplo, quando se trata de etnomatemática, somos levados a acreditar que dentro do conhecimento indígena também existe a noção de matemática, manifesta nas técnicas de tecer um cesto, de fazer um abano, de fabricar um urutu, que a quantidade de talas ou fibras que usamos para confeccionar estes instrumentos está no campo da matemática. Tudo isso, na verdade, pode ser traduzido sob outras categorias, mais justas e apropriadas ao entendimento indígena.

Quero concluir afirmando que o sistema de conhecimento tradicionalmente operante no alto Rio Negro, a transmissão e o acesso aos conhecimentos, sempre esteve relacionado com a trajetória de *pamuri-yukusu*, a conhecida Canoa da Transformação ou Cobra Canoa. Ao longo de sua viagem, que parte do Oceano Atlântico, atual cidade do Rio de Janeiro, até a Cachoeira de Ipanoré, no alto Rio Negro, existem muitos lugares onde ela parou, lugares que são chamados de *pamuri-wiseri* (casas de conhecimentos), isto é, residências de *waimahsã* do universo aquático, guardiões dos conhecimentos, com os quais os especialistas interagem e acessam tais conhecimentos. Uma possível antropologia indígena significa um exercício de *reflexividade* sobre esses conhecimentos originários de *pamuri-wiseri*. Fazer esse exercício através da antropologia tem sido para mim uma viagem de volta a esses lugares, a essas *casas*, enredado no sentido da Cobra Canoa.

João Paulo Lima Barreto

João Paulo Lima Barreto é indígena tukano, doutorando em Antropologia pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e pesquisador do Núcleo de Estudos da Amazônica Indígena (NEAI).

Gilton Mendes dos Santos é professor do Departamento de Antropologia da UFAM e pesquisador do NEAI.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela

2010 “‘Cultura’ e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais”.
In *Cultura com aspas e outros ensaios*. Cosac & Naify, pp. 311-373.

LATOUR, Bruno

1994 [1991] *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia
simétrica*. São Paulo, Editora 34.

LIMA BARRETO, João Paulo e MENDES DOS SANTOS, Gilton

2015 “Des Poissons et des hommes – Pour une autre
anthropologie”. *Les Temps Modernes*, n. 686: 158-173.

LIMA BARRETO, João Paulo

2013 *Wai-mahsã: peixes e humanos – um ensaio de antropologia
indígena*. Manaus, dissertação, UFAM.

MENDES DOS SANTOS, Gilton e DIAS JUNIOR, Carlos Machado

2009 “Ciência da floresta: por uma antropologia no plural, simétrica
e cruzada”. *Revista de Antropologia (USP)*, v. 52, n.1: 137-160.

RAMOS, Alcida

2014 “Mentes indígenas y ecúmene antropológico”. In BETRISEY, Debora
e MERENSON, Silvina (Orgs). *Antropologías contemporáneas –
Saberes, ejercicios y reflexiones*. Argentina, Miño y Davila Editores.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

1996 “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Mana*, vol. 2, n.2:114-144.

2010 *Metafísicas canibales*. Buenos Aires, Katz Editores.

The Return of the Anaconda-Canoe: In the Search for an Indigenous Anthropology

ABSTRACT

This text, written in four hands, deals with the process of *Políticas Afirmativas* in the Postgraduate Program in Anthropology of Universidade Federal do Amazonas (UFAM). It describes the confrontation of the challenges and the development of an exercise of *reflexivity* in the search for an indigenous anthropology

KEYWORDS

Affirmative
Actions; Indigenous
reflexivity;
Indigenous
anthropology

Recebido em 24.02.2016. Aceito em 16.03.2017.

Contradisciplina: indígenas na pós-graduação e os futuros da antropologia

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.132069>

Marcela Stockler Coelho de Souza

📍 *Universidade de Brasília | Brasília, DF, Brasil*

✉ *macoelhosouza@gmail.com*

RESUMO

Tomando como motivo uma sequência de imagens – portas, árvores, fractais, rios e bacias –, este texto procura apontar e comentar alguns dos desafios e implicações para a antropologia em geral – e para a antropologia brasileira em particular – da presença, em nossos estimados espaços de produção dita teórica, de pessoas indígenas e outras, previamente admitidas não como sujeitos, mas como sujeitados, objetos de teorização. O contexto da reflexão é o programa de ações afirmativas que vem sendo implementado pelo Programa de Antropologia Social da Universidade de Brasília (PPGAS/UnB) desde 2014.

PALAVRAS-CHAVE

Ações afirmativas; Fim da antropologia; Inter/multi-disciplinaridade; Pós-graduação.

*Eu considero que meu trabalho, como filósofa,
é ativar o possível, e não descrever o provável;
isto é, pensar as situações com e por meio de
suas incógnitas, quando posso senti-las*

– Isabelle Stengers, *A plea for slow science*;
tradução minha

1. PORTAS¹

Algumas explicações prévias sobre o título – algo panfletário, reconheço, mas os tempos parecem admiti-lo. Procedo de trás para frente, começando pelo *futuro*.

1. Em uma conferência recente, proferida no Japão, sobre questões que não deixam de ser próximas às que aqui vou procurar abordar, Marilyn Strathern (2015) evoca duas imagens contrastantes de futuro: de um lado, um futuro que se estende como uma estrada adiante em cujo horizonte se perde o olhar; de outro, um futuro que se distribui múltiplo e imprevisível por todos os lados, como portas que abrimos ou se abrem sobre nós. Ela insiste sobre a importância do elemento-surpresa na imagem: essas portas são menos partições que passagens, e como frestas ou biombos de papel por vezes inclusive nos deixariam ver a luz do outro lado... Nestes termos, os futuros da antropologia de que quero falar já estão aqui (alguns pelo menos). Donde a epígrafe: pois, como Stengers, considero que meu trabalho, como antropóloga, é também “ativar o possível, e não descrever o provável; isto é, pensar as situações com e por meio de suas incógnitas, quando posso senti-las” (Stengers, 2011:1 – tradução e ênfase minhas).

1 Este texto tem uma história que talvez valha mencionar. Foi apresentado em sua forma quase final pela primeira vez em um Seminário do Departamento de Antropologia da UnB, em março de 2016. O contexto era o primeiro aniversário da primeira turma resultante da política de ações afirmativas do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UnB. Ademais, todas as ocasiões em que tive oportunidade de testar essas idéias foram marcadas pelo mesmo espírito de urgência quanto a esta questão, desde o convite dos estudantes da Universidade Federal de Santa Catarina (compromisso que afinal não pude honrar) para falar nas Jornadas Antropológicas (agosto de 2015). Foram elas o Seminário Ações Afirmativas no PPGAS da Universidade Federal do Rio Grande do Sul:

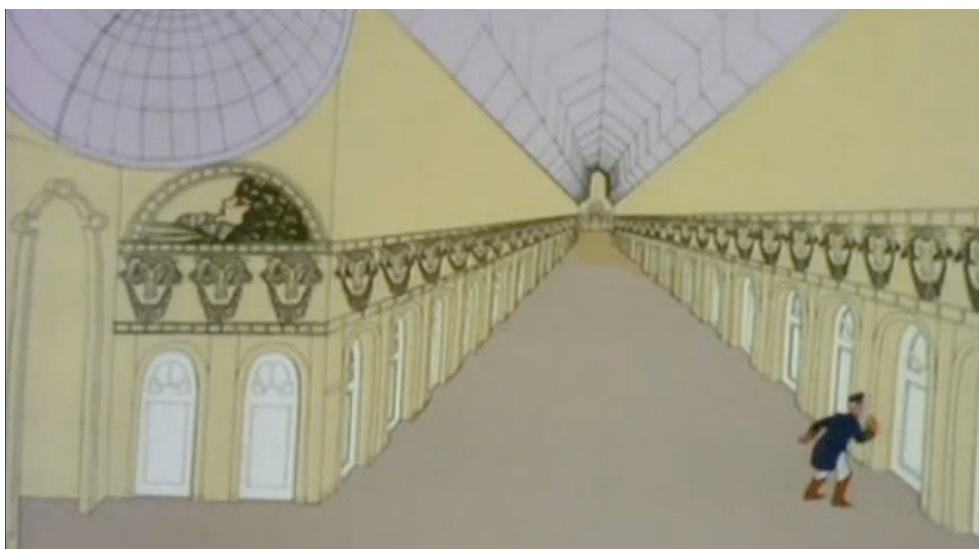


Figura 1:

Duas imagens de futuro [cena de *Yellow Submarine*; *The Beatles: Yellow Submarine*, England, 1968]. A imagem deve ser lida supondo-se que cada porta se abra para outros corredores, semelhantes a este, com suas próprias portas – sem que possamos prever se estas nos levarão ou não de volta ao corredor original, como é possível constatar quando se bota a correr entre elas os personagens.

2. Passando ao foco sobre a *presença indígena na pós-graduação* – é preciso esclarecer que a tomo aqui sob um viés específico, a saber, o de seus impactos sobre o que se reconhece como *conhecimento antropológico, sobre suas formas (e relações) de produção, e sobre seus efeitos*. Cabe então explicitar o que este duplo viés – sobre o caso indígena, e sobre a pós-graduação – implica aqui, ou melhor, aquilo que ele deixa de lado, não por negligenciá-lo, mas por tomá-lo como pressuposto, que, insisto, deve ser considerado como pano de fundo de tudo o que se segue.

Em primeiro lugar, tomo o caso *indígena* como um exemplar – o exemplar que eu conheço – do desafio da “inclusão” (adiante direi algo sobre essa palavra) na pós-graduação por meio de ações afirmativas e em processos desenhados para acolher a diversidade das trajetórias – escolares e existenciais – de sujeitos (individuais e coletivos) histórica, contínua e barbaramente subalternizados da sociedade brasileira. Isto quer dizer que o que eu disser aqui a partir da discussão da presença indígena me parece ter também relevância quanto a outros casos – ainda que eu não esteja no momento preparada para desdobrar neste sentido a reflexão. Mas é fundamental afirmá-lo, para não correr o risco de ser mal-compreendida: como tentarei mostrar, o que há de específico no caso indígena não é uma alteridade substantivamente mais radical qualquer, mas um desenvolvimento histórico particular, contingente, que permite vislumbrar com maior nitidez certos aspectos (e certamente não todos) do problema. A perspectiva da experiência de e com outros sujeitos possivelmente ressaltaria outros aspectos, ou estes mesmos de ângulos diferentes.

Em segundo lugar, a presença de estudantes e pesquisadores com trajetórias assim diversificadas na pós-graduação me parece também poder ser abordada de um outro ângulo, como parte de um movimento muito mais amplo de reconfiguração dos contextos dessas práticas que logram ser reconhecidas como antropológicas. Esse movimento me parece colocar em questão o lugar privilegiado, na realidade quase exclusivo, da pós-graduação na produção de conhecimento. Pense-se na diversificação das carreiras, com antropólogos e antropólogas circulando entre posições na academia, na gestão pública, em ONGs, em movimentos sociais; bem como na diversificação dos “produtos” da sua atividade, das peças técnicas a inúmeras experiências de pesquisa colaborativa, educação intercultural, militância, *advocacy* etc. Uma reconfiguração dos contextos sociais de produção do conhecimento antropológico está sem dúvida em andamento, o que exige uma reconsideração do modelo hoje prevalecente, com sua quase exclusiva ênfase na pós-graduação. Esse modelo é menos antigo e menos “natural” do que costumamos pensar: e não se pode ignorar que a expansão exponencial dos programas de pós-graduação em antropologia nos últimos 20 anos, em que o modelo se apoia, correspondeu ao engessamento de uma estrutura altamente hierarquizada de distribuição de prestígio (“publica-

diálogos com experiências de inclusão e permanência de estudantes indígenas, negros e de pessoas com deficiência na Universidade brasileira (Porto Alegre, 9 e 10 de novembro de 2015), em que apresentei as primeiras reflexões sobre o tema em parceria com o doutorando indígena Francisco Apurinã, e palestras proferidas na mesma universidade em março de 2016 e na Universidade Federal do Paraná por ocasião do encerramento da VIII Semana de Antropologia e Arqueologia/II Seminário de Etnologia e Museus (Curitiba, 22 de setembro de 2016). Tal urgência, que espero aqui transmitir, é obviamente o resultado da insistente “r/existência” dos sujeitos implicados. A presente reflexão, assim, deve principalmente a estes, bem como aos organizadores dos eventos e interlocutores que encontrei nessas ocasiões. São muitos para que possa mencioná-los nominalmente, mas preciso agradecer a Francisco Apurinã, pelo desafio de uma desorientação constante e cuidadosa sem a qual nada disso teria sido pensado, e a Renato Sztutman, pelo convite para esta publicação e pela leitura cuidadosa e generosa do texto. Obviamente, todas as insuficiências e outros defeitos são de minha exclusiva responsabilidade.

ções”) e financiamento. Esta estrutura, parece-me claro, é incapaz de acolher as forças criativas que se encontram e se provocam nesses outros contextos, e corre o risco de sufocar aquilo que a antropologia teria de mais potente. Isso se articula à questão da “disciplinaridade”.

3. Uso aqui a palavra *contradisciplina* para tentar ativar, na esperança de que isto tenha alguma graça, duas ou três das conotações deste prefixo “contra” — contracultura, contra-colonização (Bispo, 2015), contra-mestiçagem (Goldman, 2015) — em relação aos debates, passados e presentes, relativos ao modo de existência da antropologia como *uma* disciplina (acadêmica) entre *outras* disciplinas (acadêmicas). Isto é, aos debates relativos, de um lado, à sua unidade e diversidade “internas”, de outro, à sua integração em projetos inter- ou multi-disciplinares.²

Sob este aspecto, é preciso dizer que esta reflexão se origina no convite honroso — mas perturbador — dos estudantes de pós-graduação do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina (Florianópolis) para compor a mesa de encerramento das Jornadas Antropológicas de 2015, cujo tema era “a antropologia através das antropologias”. A chamada nos convidava a tematizar o que permitiria — se é que algo permite — o reconhecimento de tudo o que se faz sob essa rubrica como variantes de uma mesma “disciplina”. Um outro convite, mais ao sul (para um seminário sobre ações afirmativas na pós-graduação na Universidade Federal do Rio Grande do Sul), me tirou da cilada, sugerindo-me a idéia de abordar o tema de uma perspectiva transversal que pudesse evitar o terreno minado (e ao mesmo tempo batido) do debate proposto e me permitisse escapar ao dilema do “uma ou muitas” antropologias. (E que fosse também uma perspectiva “empírica”, isto é, em alguma medida etnográfica, dados os estreitos limites da minha competência filosófica). Decidi que iria tentar pensar o problema então a partir do desafio muito prático de abertura da pós-graduação para estudantes, pesquisadores e intelectuais indígenas, com base em políticas que tomam como ponto de partida o reconhecimento do direito a uma “educação diferenciada” — e que não faz dessa *diferenciação*, portanto, um impedimento à formação em nível de pós-graduação em centros avaliados como de excelência.

A educação indígena diferenciada é mais geralmente pensada como implicando escolas indígenas, voltadas exclusivamente para alunos indígenas e de preferência com professores do mesmo povo. Esse modelo “separatista” (*segregação* seria uma palavra bem pior) se impõe mais naturalmente no ensino fundamental e médio — em que a escolarização se dá principalmente nas aldeias; em nível superior, essa alternativa remete às licenciaturas interculturais, e aos projetos de universidade indígena. Um tal modelo não é incompatível, pelo contrário, com políticas de acesso ao ensino superior “universal” — nada diz que o princípio

2 Deixando de lado aqui, provisoriamente, a ideia de transdisciplinaridade; e passando por cima de um amplo debate para tomar multi e interdisciplinaridade como referindo-se em geral a projetos que assumem como ponto de partida a própria disciplinaridade — as disciplinas como “unidades” pré-constituídas. Este não é evidentemente o único sentido em que essas noções podem ser evocadas.

da educação diferenciada não possa ser aplicado em ambientes não separados. A *diferenciação* não tem evidentemente a *segregação* como condição – outra vez, pelo contrário: como em outros casos de “inclusão”, o desafio é tomar as “necessidades especiais” dos sujeitos (individual ou coletivamente considerados) não como “deficiências”, mas como *potências*. De maneira que a presença destes nos espaços universitários aparece como condição do florescimento de relações de conhecimento realmente capazes de contrariar os impulsos e efeitos epistemicidas de uma instituição como se sabe erigida com base em preconceitos universalistas e numa estrutura de privilégios racistas, colonialistas, machistas, classistas, capacitistas. Em termos de política para o ensino superior, nada me soa, hoje, mais urgente.

Não vou tematizar aqui o debate sobre a importância desse princípio no delineamento da política de acolhimento e formação dos estudantes indígenas – a não ser para notar que o direito à educação diferenciada implica que esteja bloqueada de saída a possibilidade de interpretar sua diferença como *transitória*. Os estudantes indígenas sempre chegarão (idealmente) de uma trajetória escolar diferenciada – não pode haver prazo para estas cotas, se é que poderá haver para alguma. Este é um dos aspectos, aliás, em que a especificidade do caso indígena talvez permita ver algo que tende a ficar oculto, mas que nem por isso está ausente: o quanto a perspectiva da *transitoriedade* das ações afirmativas parece supor os horizontes da aculturação ou da mestiçagem, isto é, uma subsunção da diferença que é ao mesmo tempo o ocultamento da violência que contra ela se dirige. Nestes termos, seu horizonte continua sendo epistemicida. O direito à educação diferenciada reconhecido constitucionalmente aos índios bloqueia esse horizonte – formalmente, é claro, uma vez que o assimilacionismo e sua violência continuam vivíssimos fora da Constituição Federal, inclusive enquanto política de governo, desde antes e ainda mais descaradamente depois do golpe de 2016.

Não vou tampouco tematizar os impactos, já detectáveis, da presença indígena nos contextos acadêmicos de ensino e pesquisa de antropologia geral – este é um tema que merece um esforço à parte. Minha questão é bem mais limitada: refere-se aos efeitos potenciais dessas co-presenças de antropólogo não-indígena e antropólogo indígena (por enquanto, em geral, com o primeiro da posição de professor, o segundo na posição de estudante) sobre o modo como seus praticantes pensamos (e vivemos) o problema da unidade/diversidade da disciplina. A intenção aqui é adicionar desta maneira um terceiro plano aos dois em que se distribui geralmente este problema: a saber, um plano “interno” em que se distinguem tradições nacionais, estilos filosóficos, estilos teórico-epistemológicos, especializações temáticas ou regionais etc.; e um plano “externo” (de campos e projetos inter ou multidisciplinares) em que

se dão as relações entre a antropologia e outras disciplinas. Este terceiro plano é transversal ao próprio ordenamento disciplinar; trata-se de um eixo de alteridade interna propriamente *constitutiva* da antropologia, imanente ao seu método (e a seu modo de construção do objeto), a etnografia,³ mas cujo funcionamento vem sendo profundamente alterado por processos diversos, incluindo as experiências aqui em foco. Refiro-me evidentemente à dualidade observado/observador (aplicável aos agentes, aos discursos, às práticas), sob a forma básica da distinção entre aqueles *sobre quem* escrevo e àqueles *para quem* escrevo (a mesma dualidade que se estende naquelas entre discurso ou teoria nativa a ser explicada e discurso ou teoria antropológica que interpreta ou explica, entre etnografia e teoria etc.).

Não é apenas em sala de aula (ou sessão de orientação) que esta distinção se vê agora subvertida (voltarei a isso), mas este é provavelmente o contexto onde estamos *menos* preparados para encarar tal subversão (etnólogos e etnólogas têm enfrentado isso “no campo” há algum tempo, sob a forma de um questionamento constante dos termos e finalidades de nossas pesquisas e engajamentos). Eu pelo menos estava. Não posso contar o número de vezes em que me senti ruborizar após um uso do pronome “nós”, que implicava *ao mesmo tempo* a inclusão de todos os antropólogos *e sua identificação como participantes de uma mesma tradição* (ou cultura) – um uso que replicava o jogo de inclusão excludente por meio do qual o indígena (pessoa, discurso) só seria escutado ou recebido quando suficientemente disciplinado (ou “formado”). Pois tudo se passava como se eu estivesse sinalizando para os quatro estudantes indígenas da primeira turma da política de ações afirmativas: “convertam-se à antropologia, incluam-se neste “nós”, e então poderemos falar de igual para igual”. Para minha iluminação, entretanto, elas e eles – me refiro à “primeira turma”, mas também aos que chegaram desde então – se recusa(ra)m: e deste gesto brotam algumas de minhas esperanças de futuro, para a antropologia inclusive...

Não é de hoje que a antropologia se reconhece como ocupando uma posição particular no campo das ciências sociais, talvez por ser provavelmente a que tem maiores problemas com a insistente insujeição de seu suposto “objeto” – as dificuldades com que muitos antropólogos não-indígenas temos nos deparado para acordar protocolos de pesquisa que interessem às comunidades são um sintoma auspicioso dessa irredutibilidade. Não posso deixar de pensar (ou esperar) que esta, operando como um eixo de diversificação transversal àqueles definidos pela lógica disciplinar (e assim transversal aos debates sobre ausência de paradigmas, crise crônica, “fim da antropologia”, inter e multidisciplinaridade etc.), opere como um vetor *contradisciplinar*, ao subverter a regra da hierarquia entre discurso nativo e antropológico *nos contextos mesmos que os antropólogos reconhecem como de produção da teoria*, interferindo assim com as formas de disci-

3 Para onde quer que vá o método etnográfico – e este já se espalhou bem além da antropologia – segue junto esta sua condição.

plinarização do próprio pensamento antropológico.

Essas formas de disciplinarização, é preciso que se o diga claramente, expressam e reproduzem a lógica hierárquica que organiza a “produção de conhecimento” acadêmico, em nossa como em outras áreas. Trata-se de uma lógica que, ordenada por uma noção de “produtividade” cuja óbvia inspiração já deveria ter nos colocado em alerta faz muito tempo, confunde os “produtos” – artigos, livros, palestras, orientações –, quantificados enquanto “indicadores” de uma certa atividade criativa, com as fontes e forças vivas desta atividade. A armadilha do chamado “mérito” é nos fazer confundir esses indicadores com a própria atividade, com o conhecimento que produzimos na forma de *criaturas* capazes de criar outros conhecimentos (outras criaturas) elas próprias (por isso não são só “produtos”): os textos que escrevemos e que se reescrevem a cada leitor, os estudantes que formamos enquanto eles nos formam professores⁴, os professores que são formados por estudantes enquanto os formam... Espero então conseguir dizer algo sobre esta atividade, e sobre o que me parecem ser condições necessárias à sua *vitalidade*, em conexão com as mudanças hoje em curso nos contextos, formas e relações de reprodução da tradição de conhecimento que logra ser reconhecida como antropologia, ocupando (por logrã-lo) os espaços legitimados para tal – e vice-versa.

As portas que tenho em mente foram abertas no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília em 2013. A iniciativa foi estudantil: e uma resolução delineando os parâmetros da política de ações afirmativas foi aprovada pelo colegiado do PPGAS em outubro daquele ano. A política de acesso previa reserva (piso) de vinte por cento das vagas para candidatos autoidentificados como negros na seleção “universal”; e uma vaga de mestrado e outra de doutorado para candidatos indígenas, selecionados por meio de processo específico compreendendo apresentação de um dossiê e entrevista. Com pequenas modificações, essa política orientou os editais de seleção de 2014, 2015 e 2016: são já três turmas de ingressos nesta base. O sucesso foi maior no caso da seleção indígena, em que as vagas foram preenchidas (e em alguns casos ampliadas) em todos os anos – o que não aconteceu no caso das cotas para candidatos autodeclarados negros.⁵ Para além do acesso, a política prevê prioridade na alocação de bolsas para os dois segmentos, e para os alunos indígenas provisão de moradia e alimentação (ideal que vem sendo parcialmente cumprido, e não sem dificuldades, na ausência de uma política institucional de ações afirmativas compreensiva no âmbito da Universidade como um todo). Um “detalhe” importante refere-se à língua estrangeira: para os candidatos indígenas (exclusivamente), a prova, que compõe a seleção, não é eliminatória, e os que não forem aprovados nela deverão então cursar um semestre de inglês instrumental na própria universidade⁶.

4 É curioso que não exista um verbo para a “ação” do orientando sobre o orientador: o orientador orienta o orientando; o orientando... e aqui precisamos empregar a passiva... é orientado... Que tal desorientar?

5 O colegiado do programa debateu essa discrepância e introduziu em 2016 algumas mudanças nas regras com o objetivo de tornar a política mais efetiva.

6 Segundo convênio com o Instituto de Letras. Tem crescido a percepção, entre alunos e professores, de que esta formação é insuficiente, sendo necessário estendê-la e fortalecê-la (e não só para alunos optantes). Considero o ponto fundamental: não pode haver política de internacionalização da pós-graduação, por exemplo, tão cara a nossas agências avaliadoras, sem que a universidade pública seja capaz de prover a todos os seus ingressos as condições para a aquisição de uma formação que não é provida pelo sistema de ensino público fundamental e médio. A obrigatoriedade da língua estrangeira nas pós-graduações – enquanto a universidade pública não for capaz de preparar todos os seus graduandos para isso – perpetua obviamente os privilégios de classe e raça daqueles que puderam pagar por essa formação.

Conquanto os desafios do acesso e da permanência sejam vitais e urgentes – não há ação afirmativa sem que sejam devidamente enfrentados – o foco aqui será, como já disse, outro: não o risco de fracasso das ações afirmativas, mas sim o de seu sucesso, se por isto entendermos sua potência subversiva, aquela de um vetor contradisciplinar capaz quem sabe de contrariar as forças mortíferas que trabalham para reduzir a antropologia a uma atividade voltada para a produção de um conhecimento disciplinado e convertível em moedas e medalhas.

2. FRACTAIS [EM CASA NA ANTROPOLOGIA?]

Marilyn Strathern, em um texto de 2015, reflete sobre o lugar da antropologia numa economia baseada na validação do conhecimento como informação convertível em valor transacionável em outras esferas (econômicas, tecnológica, formulação de políticas públicas), e num ambiente em que a inter e multidisciplinaridade vem sendo reinvestidas como paradigmas mesmo da inovação científica. Ela se pergunta num dado momento se, entre a *combinação* de origens diversas na produção de um conhecimento comum (*origens múltiplas, resultado único*), e a idéia da *recombinação* como produção de novas origens, novas possibilidades (*origem única, resultados múltiplos*), haveria afinal algo mais que queiramos saber.

Notemos que ambas imagens, de fato, nos dão um produto mais ou menos similar (são compatíveis): seja porque a variedade é posta de partida para ser canalizada para um leito comum, seja porque ela resulta da diferenciação interna de um todo dado previamente, em ambos os casos presume-se – ainda que como indagação – a unidade da antropologia como uma “constante”, algo que se sustenta ou como origem ou como destino, ou ainda num encadeamento serial desses dois movimentos, um trajeto que todos os antropólogos devem de alguma maneira partilhar mesmo que nem todos o atravessem inteiro... Esse trajeto, feito de convergências e divergências, toma a forma de um crescimento que se dá ora por multiplicação (via divisão) – “da mesma maneira que um conjunto de mudas é dividido para replantagem, a ‘divisão’ (uma proliferação interna entre elementos de modo que cada um gera um novo crescimento)” é uma outra forma da ‘multiplicação’” (Strathern, 2015:9) –, ora por adição⁷. E é esse trajeto que permite “reconhecer” as antropologias do “presente” como conectadas por uma mesma história (de multiplicação, por desdobramento ou metamorfose); é ele que permite enfim à Antropologia se reconhecer como *uma*. No plano das conexões com a história das disciplinas vizinhas, vale notar como os esforços deliberados para fortalecer projetos e contextos inter ou multidisciplinares têm como contrapartida um aquecimento desse movimento interno de cisão/fusão.

Aceitemos que nossa disciplina só tenha podido “crescer” sob essa forma diversificada e múltipla. Então o que pode (ou pôde) sustentar a antropologia

7 Por meio da subtração? O que uma disciplina precisaria separar e subtrair de si mesma para associar-se a outras trajetórias (in)disciplinares?

como um contexto em que os antropólogos sintam-se (ou costumassem se sentir) “em casa”, mais em casa do que, por exemplo, na filosofia ou na sociologia? Marilyn Strathern aponta para a *crítica* como um dispositivo avaliativo embutido, interno, às próprias disciplinas – em contraposição às políticas de fomento e avaliação (e a lógica da *accountability*) centradas na produtividade. Trata-se de um dispositivo que operaria, como ela diz, “em parte para transmitir como é o sentimento de *sentir-se em casa na sua própria disciplina*” (2006:198 – ênfase minha). Seu exemplo é uma descrição contemporânea do *dom* em Fidji (Miyazaki, 2006). O que me interessa no texto é esse momento em que Strathern recorre à descrição de Miyazaki do “dom fidjiano”, para, diante desse objeto antropológico quintessencial, mostrar como outros dons se alinham, “convocando uma linhagem de análise que apenas um antropólogo pode ensaiar” (Strathern, *idem* – tradução minha). São os antecedentes que essa linhagem congrega que conferem ao dom fidjiano de Miyazaki sua novidade. Por outro lado, nenhum antropólogo a rememorar igual; tome-se a sequência que Strathern evoca: Mauss, Gregory, Laidlaw, Sykes e Miyazaki. Unitário por meio do foco argumentativo – dialógico – que é sustentado pela polêmica, o dom é feito múltiplo outra vez por meio mesmo deste esforço crítico que menos o fecha do que o redivide como resultado dos debates. Novas bifurcações.



Figura 2:

Distinções fractais: “o nome captura o fato de que uma tal distinção repete um padrão relacional no interior de si mesma” (Abott, 2001:9). Tratam-se de “divisões que mantêm sua forma através de diferentes escalas [...]”. A cada instanciação, as distinções reproduzem posições que coalescem em torno de dois conjuntos de valores contrários. O efeito é que os valores são mantidos em relação um ao outro” (Strathern, 2015:130). Assim, na sociologia por exemplo, um divisor quantitativo/qualitativo se encontra tanto na relação da disciplina com a economia como se replica no interior da primeira como uma divisão de método; além disso, internamente ao campo dos métodos qualitativos, o mesmo divisor pode ser reencontrado, e assim por diante. Fractalidade refere-se ao modo como uma tal distinção repete um padrão relacional no interior de si mesma” (*idem*: 131). (O leitor de Lévi-Strauss não tem como não se sentir em casa.)

Se já nos sentimos em casa por meio desse jogo de fusões e cisões entre linhagens argumentativas traçadas sobre fenômenos que se veem, com elas, igualmente multiplicados, arrisco-me a dizer que hoje torna-se cada vez mais difícil reconhecer imediatamente uma análise como “quintessencialmente” antropológica. Mesmo do dom (quantos traçaríamos a mesma linhagem que Strathern aqui?). Mesmo do parentesco. Está muito difícil – será só para mim? – sentir-se “em casa” na antropologia. E isso certamente não se deve simplesmente à diversidade de nossas linhagens: aplicando os dois modelos que Strathern delinea para falar da interdisciplinaridade como dispositivo, seja para gerar múltiplos futuros a partir de passados indivisos (um modelo de conhecimento baseado na pesquisa), seja para reconciliar em um futuro indiviso múltiplos passados (um modelo de produção de conhecimento que ela chama *gerencial*, ligados a projetos interdisciplinares), é fácil reconhecer como os dois movimentos combinados operam internamente à nossa própria (e outras) disciplinas tanto quanto nos espaços (institucionais, conceituais) entre (inter/multi) disciplinas. Afinal, também aqui, parece impossível discernir entre uma diferença que emerge *dentro* de uma cultura/disciplina e as que emergem *entre* culturas/disciplinas. A antropologia nunca esteve sozinha... (pense-se nas promíscuas relações com o Direito, desde sempre). Se evoco então essa discussão de Strathern é para me autorizar aqui a prosseguir *além* das disciplinas, ou talvez (tanto faz) *aquém*: no sentido, digamos, de uma *infra-in-disciplinaridade* em que possam florescer as forças do *contra*. Talvez possamos considerar a questão da presença intelectual indígena nos espaços legitimados do debate disciplinar uma questão deste tipo.

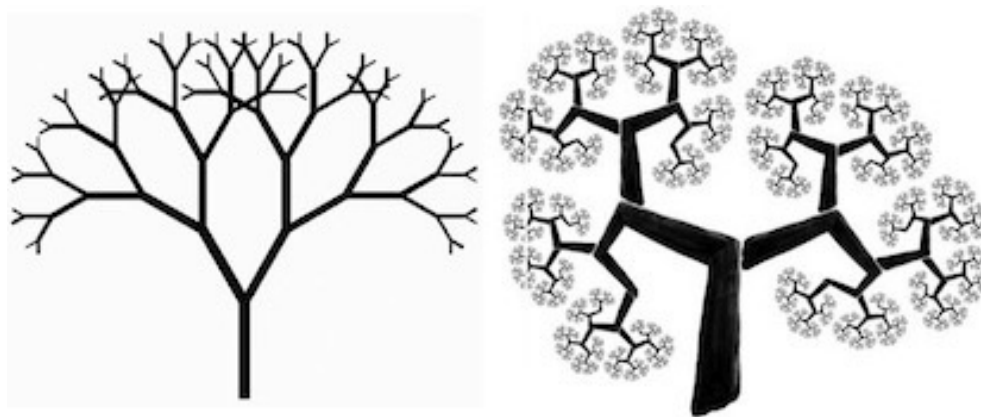


Figura 3:
Árvores / fractais

3. ÁRVORES [FILIAÇÃO E ALIANÇAS]

Justapondo as metáforas de parentesco usadas pelos evolucionistas e pelo discurso da interdisciplinaridade – no primeiro caso, a ancestralidade como

fonte da “afinidade” (origem singular), no segundo, casamento/afinidade (resultado singular) – Strathern observa como “[a] interdisciplinaridade baseia-se na fusão subsequente do que um dia teve origens distintas, e mantém a mirada, digamos assim, de um futuro indiviso” (Strathern, 2004:38). Mas um futuro indiviso é mesmo algo que devamos, ou mesmo possamos, almejar (o nós aqui é condicional e retrospectivo...)? Seja para a antropologia, seja para um campo inter/multidisciplinar mais amplo em que ela se veja participar?

Continuemos com o parentesco... Por mais de uma razão – nem todas analógicas, nem todas pessoais. Tomemos as considerações de Marisa Peirano em *Teoria vivida* (2006), que apresentam a relação orientador-orientando como meio de produção – entenda-se, reprodução e inovação – do conhecimento antropológico. A orientação, diz ela, é este momento *sui generis* em que a teoria é vivida por duas gerações (Peirano, 2006:71) – é por isso que nos é tão difícil separar teoria e história da antropologia, em nossa prática docente sobretudo. Orientador e orientando estão no mesmo barco, pois também o primeiro reviverá de maneira imprevista a teoria, no contexto de sua relação – ainda que essa relação não seja igualitária. Para especificar a natureza dessa assimetria, entra o retrato da “a figura do orientador, [como aquele que] que [...] no processo de orientação sustenta o diálogo com o passado e o presente da disciplina” (idem:73). Como o “guardião do noviço e da teoria antropológica, e que, portanto, irá dirigir o diálogo dados + teoria. Nessa relação o orientador é um ‘elder da tribo’, um garantidor da continuidade da disciplina.” (idem: ibidem).

O modo como Marisa Peirano usa essas imagens tem vantagens: ela não parece preocupada com a unidade seja “em cima”, na origem, seja “em baixo” – usando aqui uma orientação espacial para diagramar relações “genealógicas” que só a Europa parece ter desenvolvido, e tardiamente (Bouquet, 1996)⁸; a maioria das imagens nativas dessas relações que conheço (europeias inclusive) faz as “linhagens” crescerem desde o chão, como plantas...⁹. A disjunção das linhagens é um dado (não há nem posição nem problematização de uma origem comum): o que é importante é sua pluralidade, e o modo como são concretamente instanciadas subjetivamente pelos atores: “a verdadeira linhagem intelectual na antropologia é um produto individual, artesanal portanto, mas com implicações coletivas – ela não pode ser ‘ensinada’; ela é o produto da leitura dos clássicos, da experiência etnográfica e da influência de vários mestres” (Peirano, 2016:75).

Mas há aqui lugar para duas observações. A primeira: porque o foco na “garantia da continuidade”? Continuidade de que? Ou de que tipo – se pudermos supor, como me parece óbvio, que uma continuidade sem transformação não qualifi-

8 De fato, parece ter sido necessário esperar por Rivers para que os esquemas arborescentes disseminados ao longo dos séculos XVIII e XIX, e mesmo antes, para fins científicos (diagramas filogenéticos), religiosos e seculares (“árvores genealógicas”) fossem mobilizados para a conversão de pedigrees britânicos em genealogias antropológicas (Bouquet, 1996).

9 De ramos de batata a carvalhos milenares (cravados na terra por Adão), as imagens vegetais do parentesco são sem dúvida heterogêneas e ricas o suficiente para instigar uma análise mais cuidadosa. A homologia indo-européia entre corpo masculino e árvore (tronco) tem paralelos – e contrastes – em outras partes: penso por exemplo nos troncos terena, ao mesmo tempo indivíduo e coletivo, que vão “sementando em roda” (Pereira, 2009:50; Perini, s/d). Mas seria no mínimo precipitado ver neste simbolismo os mesmos tons patriarcais (e monoteístas) do primeiro... Além disso, a ênfase terena na multiplicação como um aspecto do crescimento nos conduz numa outra direção que a da stasis do diagrama arboreo erigido em registro de conexões objetivas. Em sentido similar, tome-se a imagem canela: esses jê “observam o crescimento de uma vinha de batata doce na qual batatas adicionais aparecem cada vez mais longe ao longo da vinha, distantes de seu ponto de origem e na direção de sua ponta” (Crocker, 1990:266 – tradução e ênfase minhas). É óbvio aqui o interesse do contraste rizomático/arborescente, mas há ainda outras imagens – transplantes e metamorfoses, por exemplo, também mobilizadas por Strathern no texto que vim discutindo – que valeria explorar. Parece longe de finda a história da modelagem vegetal das relações de conhecimento e de parentesco...

caria exatamente como *crescimento*¹⁰. Além disso, os estudos de parentesco têm colocado bastante em dúvida de que garantir a continuidade seja exatamente o que o *elder* faz... Mas, em segundo lugar, como boa levistraussiana, é claro que, de meu ponto de vista, falta algo a este parentesco. Digamos: a aliança (exogamia)?

Que a relação entre linhagens da antropologia possa ser imaginada em termos do entrecruzamento de filiações e alianças, é, admito, trivial. Continuaríamos incluindo apenas os mesmos participantes no jogo, um jogo circunscrito pelo princípio que Lévi-Strauss chamou de “endogamia verdadeira”, que inclui apenas os reconhecidos previamente como “humanos”, no caso aqui “antropólogos” (que nos leem e são lidos por nós). Mas se estamos dispostos – se somos interpelados a – reconhecer como participantes aqueles que antes não eram admitidos tais, aqueles *sobre quem* escrevíamos, mas *não nos liam, nem eram lidos por nós*, temos de radicalizar um pouco esta imagem do parentesco e aprender que, como bem sabem os povos indígenas entre outros, a aliança – relações de troca – com Outros tomados como sujeitos é condição de fertilidade de qualquer empreendimento.

Se esta relação é imanente à antropologia, ao seu método etnográfico, não é que “a alteridade” precise se materializar em “informantes”, ou em “culturas” ou “grupos” distintos daqueles de onde vêm os antropólogos. Não estou falando da alteridade produzida na base de grandes divisores (e de suas micro-reiteraões). Do que falo é desta tensão histórica, essa contradição, entre a equivalência postulada pelo conceito de cultura entre as formas de criatividade dos antropólogos e de seus interlocutores, por um lado, e a assimetria produzida pela separação de contextos que fixa estes últimos “no campo”, e faz dos primeiros os participantes exclusivos de um diálogo que se dá alhures – nas universidades. Podemos reconhecer mais, ou menos – sobretudo dos anos 1980 para cá – os múltiplos inputs que, “lá”, nos permitem constituir uma voz com que participar do debate “aqui”. Mas não podemos mais parar aqui. Não basta a inclusão dos nomes de nossos interlocutores em campo; nem de suas palavras; não basta sequer a inclusão deles nos contextos legitimados da produção de teoria antropológica – a universidade. Não basta nenhum tipo de “inclusão”, enquanto isto em que se procura incluí-los, em que eles se procuram incluir, não seja de alguma forma também EXPLODIDO, isto é, espalhado em novas direções.

O que está em questão, parece-me, além do futuro (na “estrada adiante”) da disciplina como tal – confesso que isso não me preocupa enormemente –, é a *relevância* do *corpus* ou emaranhado de conhecimentos e conceitos que ela acumulou para a detecção e ativação de bons futuros no presente. Isso me preocupa. A história da antropologia neozelandesa contada por Amiria Salmond (Henare, 2007) serve de ilustração para o que tenho em mente: o risco de que a antropologia, incapaz de engajar-se criativamente nos projetos existenciais de seus interlocutores (isto é, de seus supostos “objetos”), acabe por

10 A não ser na lógica da escalaridade tematizada por Anna Tsing (2012), de expansão sem modificação das mesmas relações para outros contextos sem consideração da sua especificidade – como no caso do sistema de plantations...

arrogar-se a função de criticá-los. Como se a imagem da cultura ou da “visão de mundo maori”, forjada desde as primeiras décadas no sec. XX no contexto de uma interação estreita entre movimento político maori e antropologia (britânica), não pudesse consistir em muito mais que um construto ideológico cuja reificação caberia ao acadêmico (esse capaz de reflexividade) denunciar: “em lugar de conceder que os Maori possam conceber as coisas diferentemente, o antropólogo despreza seus relatos como equivocados, ilusórios e, o pior de tudo, indicativos da trágica ironia de que essas pessoas só possam proclamar sua diferença usando ‘nossa’ linguagem, porque não são mais eles mesmos” (Henare, 2007:108). Uma tal incompatibilidade separou os antropólogos e os Maori – para o prejuízo, suponho, dos primeiros... A esperança contra esse risco de irrelevância, contudo, não me parece poder ser depositada numa eventual iluminação dos antropólogos.

Para tentar terminar, pois, com esperança, passemos a uma outra família de imagens.

4. RIOS

Retomando a formulação do convite para a mesa da UFSC (Florianópolis): “Uma antropologia através das antropologias”, um “eixo comum” que “perpassasse” nossas práticas antropológicas em sua pluralidade. A imagem aqui era de um fio que alinhavasse todas as variações – o conceito de cultura? de relação (relações sociais)? a etnografia como “método”? Mas um fio também pode ser imaginado como um rio. Aqui nos deparamos com as margens – mas margens que não funcionam como limite ou fronteira, o que permitiria substituir a dureza da representação cartográfica pela capilaridade fluante dos cursos d’água que abrem suas próprias margens na terra. Para além das duas imagens evocadas na chamada, a do “eixo comum” e dos “limites externos”, encontram-se noções capazes de subverter os termos já algo batidos, e as aporias, a que nos leva a pergunta posta por meio das imagens de essência ou fronteira: a saber, a vida como simbiose, co-existência e co-constituição de ambientes e ambientados, de rios e margens...



Figura 4:
Rios...

Ou ainda, podemos pensar em bacias, que nos fornecem modelos bastante variados e sugestivos...

Seja onde for que esses rios nos levem, podemos estar certos de que o fim da antropologia, seja por implosão ou explosão, ou ambas as coisas ao mesmo tempo, é um fantasma, sabe-se, tão antigo quanto a própria disciplina: com isso, não quero dizer que não possa ocorrer no futuro – *quero dizer que está acontecendo todo o tempo*. Há entretanto diferentes versões desse fantasma, e pelo menos um deles toma a forma de uma esperança.

Na aula inaugural na UFRGS, em que uma versão anterior deste texto foi apresentada, comecei lembrando que da última (e primeira) vez que estivera lá, para aquele memorável evento sobre políticas de inclusão em 2015, me impressionou (entre muitas coisas) a entrevista em vídeo de um estudante indígena falante de quechua, participante do programa Erasmus em Portugal, que acabou abandonando a universidade (e o programa) para tornar-se xamã. Perguntei-me se do ponto de vista daqueles que estamos nos esforçando para discutir as políticas de “inclusão”, consideraríamos esse caso como um “fracasso”. Confesso que, do meu ponto de vista, ele foi tão bem sucedido como são os antropólogos que estudam xamanismo para virar... (em geral) antropólogos, e não xamãs. Proponho, então, uma nova analogia: o índio na universidade como antropólogo no campo. Acho que devemos levá-la a sério não apenas por questões éticas (como não retribuir o tratamento que gerações de etnólogos e etnólogas recebemos nas aldeias, a paciência infinita de nossos interlocutores em responder questões que no mais das vezes não sabemos fazer?), mas porque foi assim que nos pudemos nos tornar um pouco [como] “indígenas” (ou como quaisquer outras pessoas que estudamos), *não nos identificando a elas*, obviamente (e muito menos pretendendo *representá-las* de qualquer maneira que seja), mas tentando deformar as línguas e conceitos recebidos (em particular, da antropologia) de modo a não trair demais (e sobretudo não neutralizar) aquilo que fomos capazes de aprender em nossas experiências de campo. Se somos bem sucedidos, acabamos produzindo uma língua um tanto estranha, que não deixa de nos tirar de nós mesmos (a contragosto ou não) – a autodeterminação do outro é afinal a alter-determinação do Eu (Viveiros de Castro, 2015:11). Que uso uma tal operação teria para os que chegam à academia vindo da outra direção? Não me arrisco, pois não me cabe, e certamente não creio possível,

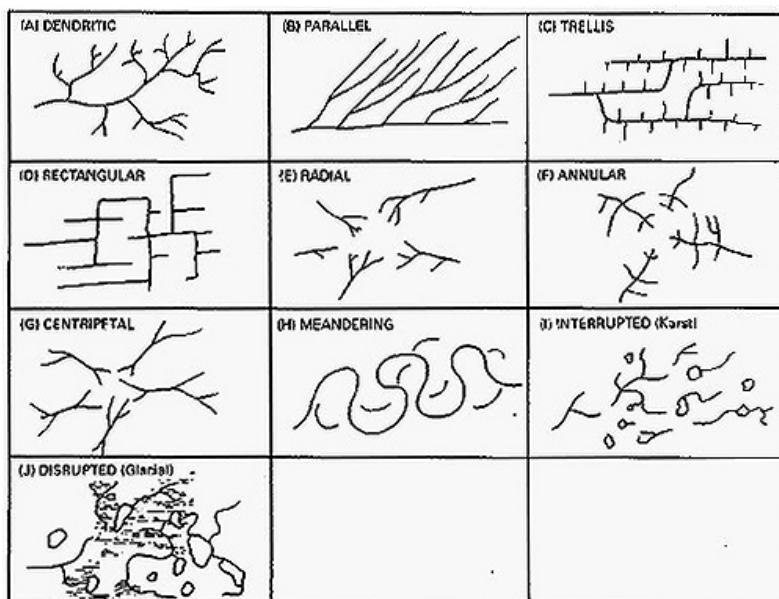


Figura 5:
Bacias...

prever em que sentido uma contra-antropologia indígena caminhará, mas é bem provável que não seja – seria absurdo tentar forçar que seja – prioritariamente no sentido de *produzir mais antropologia...*

Nesta conexão, é preciso mencionar a obra única que é o livro de Davi Kopenawa e Bruce Albert, *A queda do céu* (2015), como um exemplo do que seria talvez um avatar – ou mesmo a mais perfeita realização – do, tomando emprestado com alguma liberdade o termo de Alcida Ramos, podemos chamar “etnologia à brasileira”, que se caracterizaria por um envolvimento de longo-prazo, distribuindo-se em campos intermitentes, marcado pela multiplicidade de posições que o antropólogo é chamado a ocupar na relação com as comunidades que estuda (sobretudo de militância e advocacia). Com a curiosidade de que seus autores são um yanomami e um francês... Parece-me em todo caso que o pacto etnográfico que o sustenta pode se materializar em outros ambientes.

Está na hora de potencializar essas iniciativas, duplicar o diálogo – e pensar o que exigirá de nós fazer com que ele seja de mão dupla nesse território que costumamos pensar como *exclusivamente* “nosso”, a academia. Os pós-graduandos indígenas não são e não podem ser antropólogos como “nós” ou quem quer que seja; eles apenas podem sê-lo a seu modo – o que é verdade de todos os pós-graduandos, afinal – e a “nossa” antropologia talvez ganhe algo com isso. Mas isso exige um nem sempre indolor questionamento de nossas práticas – em sala de aula, nas orientações, nas formas de avaliação etc. Tratam-se de microcomportamentos, de expectativas, de modos de relação “naturalizados”, que precisamos começar a estranhar, e contra os quais precisaremos nos insurgir.

Afinal, para finalizar outra vez com Isabelle Stengers: “É sempre uma má ideia designar algo para englobar aqueles que se recusam a ser englobados por algo mais” (2005:995).

Marcela Stockler Coelho de Souza tem mestrado e doutorado em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Atualmente é professora do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBOTT, Andrew
2001 *Chaos of Disciplines*. Chicago e Londres, The University of Chicago Press.

BOUQUET, Mary

1996 “Family Trees and Their Affinities: the Visual Imperative of the Genealogical Method”. *Man* v. 2, n. 1: 43-66.

GOLDMAN, Marcio

2015 “‘Quinhentos anos de contato’: por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem”. *Mana* v. 21, n. 3: 641-659.

KOPENAWA, Davi e ALBERT, Bruce

2015 *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*. São Paulo, Companhia das Letras.

MIYAZAKI, Hirokazu

2006 *The Method of Hope: Anthropology, Philosophy, and Fijian Knowledge*. Stanford, Stanford University Press

PEIRANO, Mariza

2006 “A teoria vivida: reflexões sobre orientação em antropologia”. In: *A teoria vivida e outros ensaios de antropologia*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, pp. 71-77.

PEREIRA, Levi M.

2009 *Os Terena de Buritis: formas organizacionais, territorialização e representação da identidade étnica*. Dourados, Ed. da UFGD.

PERINI, Carolina

s/d “Sobre viver em troncos: metáforas vividas, terra, corpo e parentesco entre os Terena de Cachoeirinha”. Artigo em elaboração.

STENGERS, Isabelle

2005 “The Cosmopolitical Proposal”. In: LATOUR, B. e WEIBEL, P. (eds.) *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*. Cambridge, MIT Press, pp. 994-1003.

2011 “Another Science is Possible! A Plea for Slow Science”. *Inaugurational Lecture Chair Willy Calewaert 2011-2012*, Faculté de Philosophie et Lettres, Université Libre de Bruxelles.

BISPO, Antonio

- 2015 *Colonização, quilombos: modos e significados*. Brasília, Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa (INCTI-UnB/CNPq).

STRATHERN, Marilyn

- 2015 “Being One, Being Multiple: A Future for Anthropological Relations”. *NatureCulture*. v. 3: 122-157.

TSING, Anna L.

- 2012 “On Nonscalability: The Living World is not Amenable to Precision-nested Scales”. *Common Knowledge* v. 18, n. 3: 505-524.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

- 2015 “Who is Afraid of the Ontological Wolf? Some Comments on an Ongoing Anthropological Debate”. *The Cambridge Journal of Anthropology* v. 33, n. 1: 2-7.

Contradisciplinary Presences: Indigenous Students at Postgraduate Programs and the Futures of Anthropology

ABSTRACT

Taking a sequence of images — doors, trees, fractals, rivers and basins — as motives, this text tries to point to and comment on some of the challenges and implications for anthropology, and for Brazilian anthropology in particular, of the presence of indigenous and other persons previously admitted as subjected subjects in our cherished spaces of theory making. The context is the affirmative action program that has been implemented at the Postgraduate Program of Social Anthropology at Brasília University since 2014.

KEYWORDS

Affirmative action; End of anthropology; Inter/multidisciplinarity; Postgraduate programs

Recebido em 08.03.2017. Aceito em 22.04.2017.

Sensibilidades feministas e inquietudes antropológicas

Entrevista com Verena Stolcke

Por

Silvana Nascimento
*Universidade de São Paulo
São Paulo, SP, Brasil
silnasc@usp.br*

Mônica Franch*
*Universidade Federal
da Paraíba | João
Pessoa, PB, Brasil
monicafranchg@
gmail.com*

Fotos

Verena Stolcke,
*Fazenda Rio das Pedras,
Campinas, 1976.*

DOI

[http://dx.doi.org/10.11606/
2179-0892.ra.2017.132070](http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.132070)

La antropóloga Verena Stolcke fue la primera mujer profesora del Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas (IFCH) de la Universidad Estadual de Campinas (Unicamp), en 1971. En plena dictadura militar en Brasil, junto a Antonio Augusto Arantes y Peter Fry, fue responsable por fundar el área de antropología de la Unicamp. Durante los ocho años que vivió en el país, tuvo bajo su dirección antropólogas y antropólogos de renombre, como Mariza Correa, que infelizmente murió a finales de 2016, y Luiz Mott, uno de los fundadores del Grupo Gay de Bahía (GGB), en Salvador.

Nacida en 1938 en Alemania, emigró con su familia a Buenos Aires en 1948, tras la Segunda Guerra Mundial. Vivió su infancia y juventud en tierras argentinas. En entrevista a Montserrat Ventura (2011), Verena cuenta que su obsesión por el tema del racismo y de las biotecnologías





empezó mucho antes de tener contacto con la antropología, debido a su experiencia de infancia con el nazismo y, posteriormente, con las discriminaciones contra la comunidad alemana en Argentina. Por cuestiones políticas y ideológicas, siendo hija de una familia tradicional alemana, empezó tardíamente la enseñanza superior. Trabajó como secretaria multilingüe en Múnich y tuvo su primer contacto con la antropología en Stanford, cuando siguió un curso nocturno en un *college*. Sin embargo, su formación sólo se firmaría en la tradicional Oxford, para donde se mudó con su marido en los años sesenta.

Mucho antes de que el debate sobre interseccionalidad llegara a Brasil, en los años de 1960 y 1970, Verena Stolcke empezó a asociar en sus reflexiones antropológicas las cuestiones de raza, género y sexualidad. Lo hizo inicialmente en su tesis de doctorado sobre la Cuba colonial¹, dirigida por Peter Rivière, en la Universidad de Oxford, y posteriormente en su investigación sobre trabajadoras rurales jornaleras (volantes) en las plantaciones de café situadas en los arrabaldes del barrio Barão Geraldo, en los terrenos conocidos como Hacienda Rio das Pedras, donde hoy se encuentra uno de los campus de la Universidad de Campinas².

En su tesis de doctorado, siguió un camino de investigación que, en su momento, no era muy reconocido en la antropología británica. En contraste

* Entrevista realizada en la vigencia de la beca post-doctoral concedida por Capes, realizada en la Universitat Rovira i Virgili (Tarragona, España). Agradecemos la colaboración de Laura Moutinho, de la Universidade de São Paulo.

¹ STOLCKE, Verena. 1974. *Marriage, Class, and Colour in Nineteenth Century Cuba*, Cambridge, Cambridge University Press.

² STOLCKE, Verena. 1986. *Cafecultura – homens, mulheres e capital (1850-1980)*. São Paulo, Editora Brasiliense.

con una tradición que celebraba el trabajo de campo prolongado en sociedades no occidentales, Verena Stolcke emprendió una antropología histórica, analizando las prohibiciones de matrimonios interraciales en la Cuba colonial³. Tras presentar la tesis, y por indicación de su director Peter Rivière, viajó a Brasil, donde inició su oficio de profesora de antropología en Unicamp. Durante su estancia brasileña, dio clases de teoría antropológica, familia y parentesco.

Como no había tenido la oportunidad de hacer trabajo de campo en su doctorado, Verena entró en contacto con un grupo de más de cuarenta jornaleras en Campinas, a las que acompañó sistemáticamente durante seis años, conociendo sus rutinas, sus relaciones familiares, sus condiciones de trabajo y sus perspectivas políticas. Fue en esa época, también, cuando firmó su posición feminista. Hasta hoy se la reconoce como una de las principales antropólogas y feministas contemporáneas, especialmente en los países iberoamericanos.

En el tiempo que pasó en Campinas, formó parte del grupo que organizó la I Semana de la Mujer de Unicamp, en 1978, junto a Mariza Correa, a quien dirigió los estudios de máster en antropología⁴. En el área de los estudios rurales de esa universidad, la perspectiva predominante era económica marxista, fundamentada en investigaciones cuantitativas que no se aproximaban, concretamente, de la gente para hacer sus análisis. De este modo, Verena Stolcke llevó a cabo una investigación diferenciada en el área de las humanidades, acompañando el cotidiano de jornaleras de varias generaciones, y observando de forma muy próxima cómo se daban las situaciones de explotación, las desigualdades sociales y de género. “Pouco a pouco fui me inteirando e fui trabalhando com elas também na colheita do café e anotava numa caderneta o que as mulheres me explicavam... Elas diziam que minha



3 Hacemos mención al hecho de que el libro de Verena sobre Cuba inspiró directamente la investigación de Laura Moutinho, profesora de antropología de la Universidad de São Paulo, con su tesis *Razão, “cor” e desejo* (2004, São Paulo, Editora da Unesp).

4 Mariza Correa concluyó su máster en 1975, con su disertación titulada *Os atos e os “autos”: representações jurídicas de papeis sexuais* que, posteriormente, fue publicada con el título *Morte em família: representações jurídicas de papeis sexuais*, (1983) Rio de Janeiro, editora Graal.

caneta era minha enxada...”⁵ (Stolcke, 2013: 416).

Gracias a su experiencia con estas trabajadoras, profundizó su reflexión sobre la intersección entre género y clase, y demostró que el trabajo remunerado, para ellas, no se traducía en la autonomía que el incipiente movimiento feminista brasileño, liderado por mujeres de clase media, reivindicaba. El trabajo en el campo se superponía al trabajo en casa y, para estas mujeres, no suponía la tan deseada libertad femenina (Stolcke, 1975).

“Con un pie en la agricultura, otro en el feminismo”, como le contó en entrevista a Mariza Correa (2013), durante su estancia en Campinas Verena juntó estudiantes en torno de las cuestiones de género, estudios feministas y sexualidad, siempre en compañía de Peter Fry. La antropología en Unicamp fue pionera al organizar diferentes investigaciones relacionadas con esos temas⁶. Mariza Correa relata que “nosso grupo se chamou, primeiro, mais seriamente “Coletivo Feminista” — nome inventado às pressas por Verena Stolcke e por mim, às vésperas de um debate já não lembro mais para que órgão da imprensa que, na época, estava muito interessada nas atividades feministas e, depois, de brincadeira, “Grupo Oito e meio” — porque éramos oito mulheres e um homem, que pesquisava a literatura feminina no século 19”⁷ (Correa, 2001: 20, nota de rodapé 16).

Dividida entre dos continentes tan distintos, en 1979 se traslada a España e ingresa en el Departamento de Antropología Social y Cultural de la Universidad Autónoma de Barcelona (UAB), desde donde pasa a preocuparse sobre el problema de la inmigración en Europa y, particularmente, en España. También escribe sobre nacionalismos, relacionándolos al racismo y a la xenofobia. En 1984, pasa



5 “Poco a poco me fui enterando y fui trabajando también con ellas también en la cosecha del café, y escribía en una libreta lo que ellas me explicaban. Decían que mi bolígrafo era mi azada” (traducción de Stolcke, 2013: 416).

6 “Nuestro grupo primero se llamó, de forma más seria, Colectivo Feminista — un nombre que Verena Stolcke y yo nos inventamos a toda prisa, en la víspera de un debate con no recuerdo qué órgano de la prensa que, en aquella época, estaba muy interesada en las actividades feministas, y después, en broma, “Grupo Ocho y medio” — porque éramos ocho mujeres y un hombre, que investigaba la literatura femenina en el siglo 19”.

7 “Em 1976 fui [Mariza Correa] trabalhar na Universidade Estadual de Campinas, então recém fundada e com um corpo docente predominantemente jovem e de esquerda — de fato, vários docentes lá contratados tinham tido um passado político de envolvimento com partidos então ilegais ou com movimentos estudantis na década anterior, e não poucos foram presos uma vez ou outra. E muitos deles voltavam de uma estadia no exterior — ou forçada ou para escapar aos maus ventos que sopravam no país. O contexto era assim favorável à discussão dos movimentos sociais que estavam presentes na sociedade mais abrangente e à discussão de ideias democráticas dentro das salas de aula. Foi nesse contexto que um grupo de alunas e professoras da área de Ciências Sociais criou um grupo de reflexão feminista, organizou três *Semanas da Mulher*, em 1978, 1979 e 1980, e partiu para a pesquisa com mulheres.” (Correa, 2001: 20).

a ser profesora titular de esa universidad, y en 2000 le dan el título de profesora catedrática. Tras su jubilación, después de haber completando más de 30 años de carrera docente, en 2008, la UAB le hizo un homenaje en el que le concedió el título de profesora emérita.

A fines de los años 1980, empieza a elaborar textos sobre nuevas tecnologías reproductivas y problematiza la relación dualista entre naturaleza y cultura, tema de interés especial para

el pensamiento antropológico occidental. Uno de sus artículos que más se ha leído en Brasil, “¿Es el género para el sexo lo que la raza para la etnicidad?”, publicado por primera vez en 1990, permite hacer un análisis interseccional entre sexo, género, raza y etnicidad, que demuestra cómo el pensamiento liberal produce una naturalización de las desigualdades y, como resultado, una normalización de la subordinación de las mujeres. Acompañando las perspectivas del feminismo negro, como bell hooks y Kimberlé Crenshaw, se sitúa en la vanguardia del pensamiento antropológico sobre los marcadores sociales de la diferencia.

En un contexto político mundial conturbado y retrógrado, Verena Stolcke nos recibió en su casa en Barcelona donde nos gentilmente nos dio esta entrevista, compartiendo con nosotras sus inquietudes antropológicas actuales, y sus memorias sobre su experiencia en Brasil. La conversación tuvo lugar el día 12 de septiembre, exactamente un día después de la famosa Diada, el Día Nacional de Cataluña (11 de septiembre), celebración que actualmente traduce un fuerte movimiento independentista que ha creado tensiones y controversias entre las(os) antropólogas(os) y en la comunidad académica como un todo.

Autora de una prolífica y provocativa obra, Verena tiene artículos y libros escritos en portugués, castellano, catalán, inglés y alemán, la mayoría disponibles en la web⁸. Al final de la entrevista, hacemos un listado de sus principales obras publicadas en portugués. Esperamos que las(os) lectoras(es) nos acompañen en este agradable diálogo que, entre varios temas, propone romper con los muros que encierran la investigación académica en diferentes grupos o guetos y separan nuestra vasta antropología por temas cada vez más específicos. Siempre entre la teoría y la práctica, Verena consigue cruzar sus intereses antropológicos con su vida personal y política, y así seguir tocando su propia música, inspirada en Emma Goldman: “Si no puedo bailar, ésta no es mi revolución”.



8 En la siguiente dirección se encuentra disponible un listado completo de las obras de Verena Stolcke: https://issuu.com/centredocumentacio.etnologia/docs/verena_stolcke_biblioteca_mve

Silvana Nascimento – *Verena, sabemos que ya has dado muchísimas entrevistas sobre tu trayectoria intelectual, pero como esta entrevista se publicará en la Revista de Antropología de la USP, queremos empezar hablando sobre la investigación que hiciste en tu temporada en Campinas, en la década de 1970. De ella resultó un libro, titulado Cafeicultura: homens, mulheres e capitais (1850-1980), que es muy difícil encontrar.*

VERENA STOLCKE – Lo que le pasó a ese libro fue algo muy parecido a lo que le pasó a mi libro sobre Cuba. *Marriage, Class, and Colour in Nineteenth Century Cuba* fue publicado originalmente en 1974 pero pasaron más de diez años para que alguien se diera cuenta de que esa investigación existía. Poco a poco el libro se fue conociendo y un tiempo después la Universidad de Michigan adquirió los derechos y publicó dos ediciones. En 1992, paradójicamente en el quinto centenario de la conquista de América, Alianza Editorial publicó la versión en castellano, que se llamó *Racismo y Sexualidad en la Cuba Colonial*. O sea, se demoró. Tengo la sensación de que el libro que escribí sobre el café también se descubrirá más tarde. A día de hoy, ese libro es un documento histórico. Hay una antropóloga brasileira que me escribe sistemáticamente porque busca un artículo mimeografiado sobre las huelgas de colonos en los años 1820, que no se encuentra por ningún sitio. Es decir, que hay interés. Además, fue escrito a mediados de los setenta y es un tipo de análisis, yo pienso, que no es teóricamente dogmática marxista. El giro postmoderno empieza a no estar tan de moda. Hasta ahora, el tema han sido las identidades, los unos y los otros, con esas ideas absolutamente no analíticas, en vez de observar las clases sociales y la desigualdad social. Sin embargo, desde hace dos a tres años la desigualdad ha reaparecido en Europa, está en la prensa, en todas partes.

Mónica Franch – *La pobreza también.*

VS – ¡Sí, es increíble! Se sienten las desigualdades en la Unión Europea, y aquí en el Estado Español todavía más. Pero hasta ahora esta interminable insistencia sobre las identidades y las diferencias ha sido dominante. Un tipo de análisis como el del libro sobre cafeicultura, y además con esta perspectiva histórica, no está de moda. Ya lo debéis saber mejor vosotras que yo, cuáles son las claves de la investigación antropológica en Brasil.

SN – *En Brasil, está un poco de moda la interseccionalidad, y por eso se lee mucho su artículo “¿Es el género para el sexo lo que la raza para la etnicidad?”. Los estudiantes lo leen ahora, pero usted ya trabajaba con eso desde...*

VS – Desde mi libro sobre Cuba, que es el mejor ejemplo empírico. Ahí sí que está absolutamente claro.

SN – *Y, ¿cómo era hacer algo así en aquel momento, en los años setenta? Académicamente, ¿cómo se entendía esa articulación?*

VS – No se hacía. No había ninguna idea de articulación de criterios de identificación y clasificación social, sociopolítica. Se hacían análisis en función de un único criterio. En los años setenta, en Brasil, la cuestión fundamental era el gobierno militar, la enorme desigualdad social, las persecuciones políticas. Cuando nosotros llegamos, eran justamente los peores años de la represión, 1971, 1972. En la presentación que hizo de mi conferencia en el encuentro de la AIBR, Enrique Santamaría mencionó que muchas veces yo empiezo mis artículos con una pregunta. Nunca había pensado en ello. Pues la pregunta de ese artículo, ¿qué tiene que ver el sexo con el género, la raza, etc.?, no se había planteado todavía.

MF – *y cómo fue la recepción?*

VS – Es un artículo que ha circulado muchísimo. Fue publicado primero en un volumen del primer congreso de la EASA, que es la European Association of Social Anthropologist, en Coimbra, en 1990. Quien representaba al Estado Español en la EASA en esos primeros tiempos era Teresa del Valle. Ella organizó una mesa redonda sobre género y fue ahí donde lo presenté inicialmente. Después Teresa publicó un volumen en inglés recogiendo todos los artículos que se presentaron en aquella ocasión, entre ellos el mío⁹. Después se publicó en castellano y ciertamente circuló mucho.

⁹ DEL VALLE, Teresa (ed.). 1993. *Gendered Anthropology*. Londres, Routledge.

SN – *Volviendo a la investigación sobre las mujeres en las plantaciones de café, ¿cómo llegaste a ella? ¿Qué te motivó?*

VS – La motivación era personal y también profesional. Personal porque yo hice mi tesis en Cuba, donde vivimos el año de 1967-68, mi marido, mi hija mayor, que entonces tenía un año de edad, y yo. En aquel entonces, mi intención era hacer un estudio sobre los cambios en la familia después de la revolución cubana, algo totalmente ingenuo. Fuimos con el jefe del Escuela de Geografía de la Universidad de La Habana a Oriente y pasamos un mes o seis semanas en la Sierra Maestra, instalados en el barracón de la Asociación de Campesinos. Era una estructura de residencias dispersas y yo iba a visitar a las familias a sus casas. Era ridículo aquello, con mi hija chiquita además. ¡Incluso a caballo! Éramos muy aventurados y aventureros en aquella época. Pero nos llamaron de vuelta a La Habana. Políticamente éramos totalmente inofensivos pero no querían que anduviésemos por ahí. Así que aterrizamos otra vez en La Habana y yo me pregunté: y ahora, ¿qué hago con mi proyecto de investigación de doctorado? Y fue de nuevo a través de este profesor de geografía, Pérez de la Riva, una persona encantadora, que contactaron el Archivo Nacional en La Habana

y empecé a trabajar allí. Encontré esa documentación increíble, fantástica, fascinante sobre el siglo XIX. La prohibición de matrimonios interraciales, y todo lo que trabajé después en mi tesis. Pero, claro, yo llegué a Brasil sin haber hecho trabajo de campo, y en aquel viejo tiempo en Oxford y no sólo en Oxford como en otros programas y departamentos de antropología, era obvio



que había que hacer trabajo de campo como rito de pasaje para realmente convertirse en antropóloga. Y entonces yo llegue a Brasil con el complejo, lo que era muy tonto, de que no había madurado del todo como antropóloga. Al principio de mi carrera, habíamos estado, mi marido y yo, en Andalucía, él haciendo su estudio de doctorado sobre la estabilidad del latifundio y yo también haciendo investigación allí. El proyecto de reforma agraria en España fue uno de los motivos principales para el golpe militar. Eso fue en el 57, en un ambiente político dramático. Al llegar a Brasil, nos hablaron de esa plantación de café en Barão Geraldo, cerca de la Universidad de Campinas, y fuimos juntos, para ver qué era, ya que mi experiencia de campo anterior había sido en los latifundios, los cortijos en Córdoba. Fue así como comencé la investigación en Brasil, tratando de adquirir una experiencia de trabajo de campo. Empecé a visitar al grupo de mujeres, setenta por ciento de las personas que encontré eran mujeres. Fue realmente de lo más curioso. Al principio, yo hablaba un portugués muy malo, macarrónico. Además era una joven rubia con el pelo largo medio hippie, en aquella época, en medio de Dona Cida, Dona Antonia, Dona Cidinha, todas esas mujeres con esa vestimenta clásica. Tengo unas fotos maravillosas. Mucho después se hizo una exposición con esas fotos.

SN— *Uno de los primeros artículos que leí cuando estaba haciendo el doctorado trata de esa experiencia. Yo hice el doctorado en la USP, sobre mujeres de la región rural de Goiás. Eran familias de pequeños propietarios pecuarios, productores de leche. En ese tiempo, nadie trabajaba con género en la USP, y por eso fui a Campinas, donde estudié con Mariza Corrêa, con Adriana Piscitelli y donde hice varios cursos sobre género. Al iniciar mi investigación bibliográfica sobre género y zona rural, encontré poquísimas cosas. No tuve acceso a tu investigación en aquella época pero leí tu artículo “As mulheres do caminhão de turma”¹⁰.*

VS— Fue lo primero que publiqué.

¹⁰ De autoría de Verena Martínez Alier y Armando Boito Junir. Fue publicado en la *Revista Debate e Crítica* (5), en 1975.

MF— *¿La categoría que se usaba en ese momento era mujer?*

VS— Sí. Creo que más o menos por aquella época se había empezado a introducir el término género en el ámbito anglosajón, es decir, en Inglaterra y Estados Unidos, pero la categoría era mujer. Entonces, mi investigación quiso abarcar una dimensión que todavía no es percibida, no lo digo porque sea mi investigación, sino porque es una cuestión epistemológica muy importante. Lo que yo he dicho tanto en el caso de Cuba como en el de Brasil camina en la misma dirección. En Cuba, estaba tratando de entender la prohibición de los matrimonios llamados de interraciales en un tipo específico de sociedad, lo que estaba directamente relacionado con un análisis de estructura socio-política, económica, ideológica, etc. En el caso de mi investigación sobre el café, también fue así. Todo empieza con la contratación de los trabajadores suizos para el verguero, uno de los pioneros del reclutamiento de la mano de obra en Europa. Ni se me ocurrió estudiar a las mujeres. No era esa la cuestión, sino de estudiar la razón y desarrollo del sistema de organización y explotación de mano de obra familiar en las plantaciones de café como mano de obra alternativa a la esclavitud que estaba desapareciendo, que se acababa. La abolición demoró hasta los años noventa del siglo XIX, pero estaba claro que ya no se podía trabajar como antes, ya no se podía contar con africanos transportados como fuente de mano de obra. Comenzaron a llegar los italianos, que fueron casi un millón hasta la Primera Guerra Mundial. Entonces, yo creo que esa es una dimensión teórica que es muy importante, aún hoy en día es muy necesario insistir en ello. Ahora se llama de interseccionalidad, ese análisis que insiste en el carácter relacional, político, de las identidades así llamadas de género, y a su vez en la articulación de las estructuras de género en un tipo de sociedad específica, porque sino, no hay manera de explicar nada. No es que lo hubiera tenido teóricamente muy claro en aquella época, pero tenía la experiencia de la investigación en Cuba, que era relevante, aunque la problemática no fuera, aparentemente, tan parecida.

MF— *Entonces la cuestión racial fue fundamental?*

VS— Sí porque yo descubrí que había esta ley que fue promulgada en la metrópolis y hay todavía una polémica del porqué de esa ley, pero se hizo extensiva a las colonias que quedaban y sobretodo a Cuba, “la perla del Caribe”, y se fue aplicando y cambiando según la coyuntura: la coyuntura de esclavitud, la independencia, la primera guerra de independencia etc. Esta todo ahí en el libro...

MF— *Y ya en el caso de Brasil...*

VS— No. Yo creo que continúa sin estudiarse, salvo mi vieja amiga Olivia Cunha,

del Museo Nacional, que ha trabajado también en Cuba, que ha hecho su tesis allí y ha escrito sobre el principio del siglo XX y la doctrina higienista. Creo que nosotras dos somos las únicas que hemos estado haciendo investigación, que no llega a ser comparativa, tanto en Cuba como en Brasil. En el caso de la investigación en Brasil, yo no me planteé la cuestión racial. Lo que me interesaba realmente era la organización de la forma de explotar la mano de obra de las familias, de los colonos. Pero el contexto era muy divertido. Ahí estaba el pionero del departamento de economía, y todos mis colegas eran marxistas. El debate sobre la cuestión agraria se hacía en clave marxista, totalmente separada de la realidad en el terreno, de la realidad vivida por la gente, por los trabajadores. Muy pronto me di cuenta de que esos colegas economistas jamás habían mirado ni hablado de cerca con algún volante, con algún trabajador, y menos todavía con trabajadoras rurales. En aquella época, a principio de los 70, por todas partes veías estos camiones de turma. Todos los días transportando esta mano de obra volante, debido al cambio, a una transformación significativa del derecho laboral que se hizo extensiva a los trabajadores del campo. No habían hablado nunca con esas personas, no habían mirado a nadie a los ojos. Y bueno, ¡hay que hablar con la gente! Recoger información sobre toda la trayectoria, cómo fue que se convirtieron en volantes habiendo sido miembros de familias de colonos, residentes en las plantaciones. Fue así como comencé a polemizar con ellos. Teníamos un seminario, con un sociólogo, que fue después el director de FAO, José Graziano da Silva, era un grupo de discusión donde yo era la voz discordante en comparación con este personal tan marxista y tan teórico.

SN— Y en antropología estaban Peter Fry, Antonio Augusto Arantes, y ¿quién más?

VS— Sí. Creo que la primera profesora fue Manuela Carneiro da Cunha, que fue doctoranda de Peter.

SN— Y, ¿cómo era la antropología que se hacía en Unicamp? ¿Y en São Paulo? ¿Cómo era esa circulación de conocimiento en esa época?

VS— No había mucha antropología ni circulación de conocimiento. Los economistas nos menospreciaban llamándonos empiricistas. Éramos muy pocos. Peter y yo acabábamos de llegar de fuera y no conocíamos nada, pero éramos muy despiertos e interesados en todo. Peter vivía en Campinas también. Antonio Augusto Arantes había hecho su tesis en Cambridge, pero era de ahí. Organizar la sección de ciencias sociales en el instituto significaba un montón de reuniones donde íbamos aprendiendo. En algún momento, no sé si fue en el 73, nos pidieron que organizáramos un máster en antropología. Entonces me acuerdo que fuimos a buscar un instituto, un modelo. Te imaginas lo que es

no conocer el sistema universitario brasileño, y sobretodo su historia reciente en ciencias sociales, y hacer este diseño. Lo hicimos, pero fueron interminables reuniones y teníamos poco contacto con los centros de antropología, que eran básicamente, por la proximidad, la USP y el Museo Nacional. En la USP me acuerdo que organizaron un seminario, unas jornadas de antropología donde nos invitaron. Y Peter hizo una presentación sobre el tipo de trabajo que venía haciendo en Inglaterra y yo hablé sobre Cuba. Estaban todos allí: Maria Sylvia de Carvalho Franco, Maria Isaura Pereira de Queiroz, Fernando Novaes, que fue el único que apreció mi presentación sobre la cuestión racial.

SN—¿Eunice Durham ya estaba?

VS— Eunice estaba, pero no estuvo en esas jornadas. Eso fue en el 73, muy pronto.

MF—¿Y por qué no apreciaron su presentación?

VS— Ahí está, justo lo que yo pensé. Cuando a una le pasa algo como esto, lo normal es pensar que has hecho algo mal, atribuirte individualmente la culpa o el defecto que explicaría esta falta de interés. Peter entusiasmó, entonces imagínense: Peter sí, y yo no. Y el único que apreció mi presentación que tenía que ver con la prohibición matrimonial en Cuba, con cuestiones de raza, fue Fernando Novaes, que era el único entre los presentes que no era blanco. Años después, como tengo un montón de materiales sobre la democracia racial en Brasil, Gilberto Freyre, Arthur Ramos, hice una investigación extensísima. Fue entonces cuando me di cuenta de que mi presentación, aunque fuera sobre la Cuba del siglo XIX, trataba sobre la cuestión racial, el racismo, la discriminación, la organización o la prohibición matrimonial y el pensamiento sobre democracia racial no permite que estas cuestiones se discutan.

MF—No había apertura para escuchar eso.

VS— Yo creo que esa fue la razón. En esa época la cuestión racial en Brasil no era una cuestión. Esto sólo va a llegar mucho más tarde, en los años noventa, con el movimiento negro.

MF—USP es una de las únicas universidades en Brasil que no tiene política de cuotas, no hay acciones afirmativas. USP, Unicamp en el estado de São Paulo son las más racistas. Imagino cómo era en aquel momento...

VS— Era una cuestión ontológica, este término que se usa tanto ahora, era una visión de la sociedad, del mundo. ¿Quién esta joven, además, alemana, que viene aquí a hablarnos de racismo?

SN – *Tú hiciste parte del grupo que organizó la primera Semana de la Mujer en la Unicamp. Háblanos un poco de esa experiencia, ¿Cómo fue? ¿Fue un congreso académico?*

VS – No, era muy político. Fue en el Paneton. Había montones de gente, sobre todo estudiantes. Estaba Ana Fonseca, Mariza Corrêa, Heloísa Pontes, estaba Bia. Y fue muy agitado. Yo me acuerdo bien de un estudiante que pidió la palabra y nos preguntó: ¿y nosotros qué hacemos, qué vamos a hacer? Los varones. Y yo les dije: ¡organícense! Me acuerdo tan claramente, era tan agitado todo eso, muy bonito. Era la época del inicio de la sensibilidades feministas en Brasil, como aquí también, por influencia de la I Conferencia de la Mujer de la ONU en México, que ocurrió en 1975.

SN – *¿Te pensabas como feminista en esa época?*

VS – Sí. A ver, mi libro sobre Cuba era tan obviamente feminista. Mi investigación en Cuba, y después la escritura del doctorado y el libro, en parte son previos a mi concientización como feminista. Yo descubrí el desastre de ser una mujer que quiere estudiar y que no puede, por cuestiones ideológicas y económicas. Mis hermanos estudiaron ingenierías en Alemania y yo trabajé de secretaria durante cinco años. Me mandaron de Argentina a Alemania, a Múnich, donde mi hermano estudiaba, y allí trabajé de secretaria multilingüe. Era muy buena secretaria, pero no podía estudiar. Me costó mucho. Hasta que después, por una serie de acontecimientos, me casé, mi marido consiguió una beca en Oxford y fue así que empecé a estudiar allá antropología, que era lo que hacía sentido para mí.

MF – *Y, ¿de dónde vino esta motivación por la antropología?*

VS – Esto fue curioso. Yo estuve de *research assistant* en Stanford del 62 al 64. Fue una época increíble. Era Martin Luther King con “tuve un sueño”, el movimiento estudiantil, el movimiento por los derechos civiles de los negros, la crisis de los misiles en Cuba, ¡todo junto! Era una época extraordinariamente agitada. Ahí conocí a mi marido. Era complicado porque yo trabajaba durante el día así que por la noche hice un curso de antropología en un *college* cercano. De cierta manera, ahí empezó mi trayectoria académica. Después, por estos accidentes de la vida, aterricé en Oxford y nos casamos allá. Al padre de mis hijas le interesaba la antropología, pero claro, es economista, un ecologista muy conocido, tenía que ser un poco discreto. Él terminó aprendiendo antropología de segunda mano, conmigo. Tanto en Oxford como en Cambridge aceptan estudiantes sin licenciatura, si tienes otras cualificaciones, y yo me presenté. Tenía mi carácter internacional, era una alemana que se crió en la Argentina, que estuvo dos años en Stanford, así que me aceptaron. ¡En mi vida trabajé tanto! Me saqué el diploma con Peter Rivière como orientador,

que fue una persona muy solidaria, entendía mi situación. Aprendí muchísimo con él. Y fue así como llegué a la antropología. Me gusta decir que en toda teoría hay algo de biografía, y la mía me llevó a cambiar muchas veces de sitio y a vivir en diferentes lugares.

SN – Volviendo al tiempo en que estuviste en Brasil, ¿cómo era vivir bajo una dictadura? ¿Había mucha censura?

VS – Recuerdo muy bien que no. Brasil era, y está volviendo a ser, una sociedad de clases profundamente desigual. Supongo que ahora la tasa de analfabetismo debe haber bajado, gracias a la Bolsa Familia y a las posibilidades a la educación básica, pero en aquella época era altísima. Las mujeres del camión de turma no escribían, aunque eran de una lucidez política y vivencial extraordinaria. En ese tiempo, había organizaciones políticas, básicamente el Partido Comunista y el PSDB. Yo estuve en contacto con un grupo político en São Paulo. Tuvimos una reunión, y de repente alguien vino y dijo “¡que viene la policía!” y desaparecimos. Pero la universidad era un reducto de clase. Nosotros teníamos nuestras clases en la planta baja del instituto. Mientras se hablaba de la explotación de la mano de obra en las plantaciones, por la ventana veíamos a mujeres cortando el césped. Lo que podíamos hacer en la universidad, a menos que fuese en marcos organizados políticos, no tenía ninguna incidencia. Yo pienso que ahí se combinan dos cosas. Por una parte, los gobiernos militares financian tan generosamente las universidades, las nuevas y las viejas. Es impresionante el crecimiento de las universidades en los años setenta, y uno piensa: “Los militares, ¿de qué van?” Para formar cuadros. Y de otro lado, también se financiaban las ciencias sociales, la antropología por ejemplo. Supongo que los militares no debían tener mucha conciencia de las implicaciones que este estímulo de la antropología podría tener para la cuestión indígena. Pero yo creo que no estábamos controlados, ¡qué va!

MF – ¿Y en relación al hecho de ser una profesora feminista?

VS – Yo creo que el feminismo, en aquella época, no era considerado como una amenaza. El incipiente movimiento feminista de los años setenta era un movimiento de clase media. Les cuento una anécdota. Durante los primeros cinco años que viví en Brasil, mi marido estaba haciendo una investigación en Perú, y pasaba mucho tiempo fuera. Era obvio que él no estaba en casa y yo tenía una *empregada doméstica*, Isabel, con su *filhinho* que nació cuando estaba con nosotros. En un momento dado, se planteó en círculos feministas la cuestión de las *empregadas domésticas*. Se decía: “yo estoy tratando de liberarme de mi explotación y estoy explotando a otra mujer”. Entonces yo les

dije a las feministas, fue una reacción muy intuitiva: “yo no exploto a nadie, quien explota a estas mujeres es el marido, que no da ni golpe, que son de una inutilidad doméstica todavía peor, de clase.” Llegué a escribir sobre esto. Hubo una primera mesa redonda del CNPq en Belo Horizonte, con la compañeras y amigas del Carlos Chagas, que publican esta maravillosa revista sobre educación. A mí siempre me costó escribir, y no sabía lo que presentaría en esa mesa. Finalmente escribí un pequeño texto que viene a decir que cada clase tiene a la mujer que se merece¹¹, que es fantástico, es una provocación total. Yo estaba pensando: a ver, nosotras, clase media, profesionales luchando por nuestra emancipación. Y, por otro lado, yo ahí en la *fazenda* haciendo mi investigación con la turma de mujeres. ¡Ése es el problema! Ésas son las mujeres que tienen verdaderamente una necesidad, una inquietud considerable por liberarse de los hombres. Si leéis la segunda parte del libro sobre cafcultura, veréis que es impresionante: ¿para qué se tiene un marido, si no hace nada? Ese artículo está muy bien.

MF— *Yo creo que este discurso continúa actual. Yo también he escuchado algunas veces que las mujeres de clase media consiguen vivir de forma emancipada porque explotan a otras mujeres.*

VS— En el fondo es lo que plantea Betty Friedan, la analista femenina, sólo que ella no llega a la última conclusión. Son las mujeres negras, del Combahee River Collective, las que realmente plantean y denuncian lo que se llama después de interseccionalidad, en el 1976. Yo escribí un artículo sobre las interseccionalidades que se llama “¿Que tiene que ver el parentesco con el género?”¹², donde sistematizo esta discusión ¡Era una época tan agitada!

SN— *Cuando yo estudié antropología en los años 90, no podías decir que eras militante, el activismo no se veía con buenos ojos. Si eras académica, no podías ser militante. Hoy, sin embargo, hay todo un movimiento que reivindica una antropología feminista. ¿cómo era la relación del movimiento feminista con la universidad? ¿Tú crees que hay diferencias en relación a hoy en día?*

VS— En los años setenta eran grupos, no era un movimiento. Aquí, en Cataluña, fue un poco diferente. En el 76 tuvieron lugar las Primeres Jornades Catalanes de la Dona, influenciadas por la I Conferencia de la Mujer de la ONU en México, en el 1975. Las mujeres comenzaron a organizarse durante el franquismo y en el postfranquismo. Había organizaciones políticas, sobretudo las vocalías de vecinas, que eran organizaciones de barrio. En los setenta, las mujeres ya estaban organizadas y eran muy políticas aquí, pero en Brasil esto no había llegado. Eran grupos de discusión, de amigas, colegas.

11 STOLCKE, Verena. 1975. “Qual é a mulher que merecemos?”, Fundação Carlos Chagas.

12 STOLCKE, Verena. 2010. “¿Qué tiene que ver el género con el parentesco?”. In FONS, V., PIELLA, A. y VALDÉS, M. (orgs.). *Procreación, crianza y género. Aproximaciones antropológicas a la parentalidad*. Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitaria.

SN – *¿De clase media?*

VS – De clase media, pero no había una organización importante. Estaban personas muy importantes, como Eva Altman, que estaban por ahí, y que jugó un papel muy importante. Había unas figuras que destacaban, pero en los años setenta aún eran muy pocas.

SN – *¿Entre las mujeres del camión de turma había movilización?*

VS – ¡Qué va! Eran altamente políticas y con una conciencia como mujeres muy clara, que expresaban en comentarios como “Hoy en día no vale la pena casarse” y otros de este tipo, no muy ácidos. Pero con una idea de movimiento específico y feministas, ¡qué va! Hablar y decir que se es feminista tampoco. Cuando comencé a dar clases aquí, que fue al fin del 79, 80, 81, también costaba decirlo. Yo daba teoría antropológica y en una asignatura sobre género costaba decir que se era feminista.

MF – *Leí un artículo tuyo sobre la cuestión de cómo incorporar un abordaje feminista en la educación¹³. Tú siempre te posicionaste como feminista en la universidad.*

¿Cómo entiendes la antropología feminista hoy en día?

VS – En el debate sobre antropología feminista en América Latina durante el Congreso de la ABIR, yo planteé de nuevo la vieja discusión sobre si debemos o no reivindicar una antropología feminista. Porque lo que yo deseo – una ilusión que puede tardar bastante tiempo en realizarse – es que exista una antropología que no requiera una antropología feminista. Mi objetivo ha sido siempre subvertir los campos de conocimiento en general. Y la llamo vieja discusión porque de cierto modo reproduce las críticas que se hicieron al estudio de las mujeres, los *women's studies*, porque creaban un gueto entre personas, sobre-



Acima

Verena Stolcke
na Fazenda Rio
das Pedras

13 STOLCKE, Verena. 1988. “¿Qué revolución feminista en la enseñanza: “estudios de la mujer” o “integración curricular?””. *Papers: Revista de Sociologia*, vol. 30: 33-42.

todo mujeres, ya previamente convencidas de este punto de vista. Yo creo que, de alguna manera, la antropología feminista reencarna ese problema.

SN – Sí, porque como antropóloga feminista, ¿cómo vas a usar, por ejemplo, una burka? La prostitución va a ser siempre explotación sexual. Es complicado...

VS – Lo que yo pienso, y fue lo que hice tanto en mi trabajo en Cuba como en Brasil, es que para entender una experiencia específica de mujeres hay que situarla en el contexto socio-político, económico, en general. Desde esa perspectiva, la antropología debería ser feminista por definición. Yo intenté convencer a mis colegas con poco éxito.

SN – Los hombres no se interesan mucho.

VS – Es muy difícil hacerles ver que, mientras no se hagan aquella pregunta decisiva que Alex Schubert colocó en los años 60 y 70 – qué tiene que ver la pequeña diferencia con la gran diferencia – todo lo que están haciendo, en antropología económica, antropología política y todas estas divisiones, les llevará a resultados deficientes. Ahora, ¡dile tú a un colega que lo que está haciendo es deficiente! Es muy difícil. Lo que prevalece, y esto tiene que ver con la estructura general de conocimiento en occidente, son las subdivisiones disciplinarias, y por lo tanto la antropología feminista se entiende como una subdivisión. Si quieres tener en cuenta esa pregunta sobre lo que hace esa pequeña diferencia, tienes que estudiar un campo nuevo, lo cual es una falacia. La realidad humana es una dinámica histórica y las divisiones del siglo XIX, las especializaciones disciplinares, están ahí con toda su fuerza.

SN – En Brasil, así como aquí, todo está muy dividido: etnología indígena, antropología urbana, antropología feminista, antropología de la religión, antropología de la salud, cada uno en un cajón. No dialogamos.

VS – Aquí también, y además con muy buena conciencia, que se basa en el hecho o en la suposición de que tú sabes de tu antropología, que es la feminista, por ejemplo, y el resto es irrelevante. Es un problema enorme.

MF – Estaba pensando en una cuestión que también trataste en uno de tus textos, en el que presentas un Seminario Internacional sobre culturas que organizaste aquí, en Barcelona.

VS – Sí, te refieres al artículo “¿Naturaleza o cultura? Un debate necesario”, que se publicó en la revista *Quaderns*, del ICA (Institut Català d’Antropologia)¹⁴.

MF – Exacto. En ese artículo, sitúas un poco esta discusión que está ahora tan en boga de naturaleza y cultura, a partir de Descola y otros autores, la virada ontológica.

14 STOLCKE, Verena. 2011. “¿Naturaleza o cultura? Un debate necesario”. *Quaderns*, n. 27: 5-10.

Pero al final del texto escribes algo que me pareció muy interesante. Vienes a decir que todo este debate en verdad ya había ocurrido en antropología, de la mano de las autoras feministas.

VS— En los setenta, para ser más exactos. En mi libro sobre Cuba, ahora creo que lo van a reeditar aquí por Cátedra en castellano, ya estaba la demostración del reduccionismo existencialista con significado político.

MF— Y, ¿por qué se ignora a todas estas autoras?

VS— Yo creo ahí hay dos problemas. Primero porque somos muy modestas

SN— *Nosotras, las mujeres...*

VS— El movimiento feminista, con excepción de las institucionales (que de modesto no tienen nada...), pero el movimiento como tal. No ponemos fechas en los carteles. Cuando tratas de reconstruir el contexto de carteles significativos te das cuenta que no hay fecha. Y escribimos relativamente poco. En los congresos, hay los grandes nombres que se divulgan. Pero en las reuniones más pequeñas tampoco aparecemos tanto, en comparación con el mundo masculino. Nosotras continuamos siendo tímidas. Y eso si tiene que ver con que contribuciones que son decisivas pasen todavía desapercibidas.

MF— *En esta cuestión específica de naturaleza y cultura, a mí me parece que se nos hace mucha injusticia.*

VS— Total.

SN— *Por ejemplo, el libro compilado por Louise Lamphere y Michele Rosaldo, de los años setenta¹⁵, que es un estudio clásico...*

VS— Que no se conoce y no es muy difícil de conseguir, debería circular más. Y también la obra de Gayle Rubin, que fue recientemente reactualizada por ella propia, en su libro *Deviations*¹⁶. Habría que divulgar el trabajo de estas autoras porque este debate todavía es muy actual, y muy político. Pienso que el mejor ejemplo de la potencia de esta teoría feminista es mostrar qué efectos tiene el reduccionismo ideológico de las relaciones políticas entre hombres y mujeres con la biologización. No hace falta ir al quinto pino a estudiar los swa para ver que hay una gran contribución ahí, para mostrar el carácter ideológico de la ontología occidental moderna. El trabajo de Philippe Descola tiene la gran virtud de tener una base empírica. Después de Bruno Latour, que también tiene una experiencia en los laboratorios, pero que es más etéreo, Philippe Descola es muy importante. Pero ahí entra otra vez la subdivisión disciplinar del conocimiento, y ahí tienes los etnógrafos o los etnólogos, los indigenistas que hacen lo suyo. Y nosotros, que trabajamos sobre dimensiones y momentos de la historia

15 LAMPHERE, Louise y ROSALDO, Michele. 1979. *A mulher, a cultura e a sociedade*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

16 RUBIN, Gayle. 2011. *Deviations. A Gayle Rubin reader*. Durham e Londres, Duke University Press.

occidental moderna, no nos enteramos. No nos damos por aludidos... Entonces, el propio desarrollo de la antropología tiene sus problemas y esta fragmentación del conocimiento hace con que unos no se enteren de lo que hacen los otros.

MF— *Una última pregunta que tenemos es sobre antropología y literatura. Nosotras tenemos una pasión en común, que es la novela negra.*

VS— ¡No!

MF— *¡Sí! Este año fui a verte a la mesa sobre Antropología y Novela Negra en la Trobada de Novela Negra de Barcelona, BCNegra 2016. Estabais tú, Dolores Juliano y una escritora, María Oruña. Hablasteis sobre su libro Puerto Escondido.*

VS— Paco Camarasa me dijo: “tú revelaste el fin de la historia de María Oruña”. Que no era verdad, lo que quería justamente era mostrar todo el tejido. *Puerto Escondido* es un libro muy interesante, que transcurre en dos momentos históricos. La vinculación entre uno y otro es lo que yo quería resaltar.

MF— *Estuvo muy bien la mesa. Yo fui iniciada en la novela policíaca por la directora de mi tesis, Rosilene Alvim, de UFRJ. Había leído bastante cuando era jovencita pero luego lo dejé. Y, entonces, en los primeros meses de mi doctorado, Rosilene me regaló el libro Agencia Número 1 de Mujeres Detectives, de Alexander McCall Smith, que transcurre en Botswana. Es un libro fantástico, es muy etnográfico porque son casos de la vida cotidiana los que la detective tiene que resolver. Me vicié. Desde entonces les digo a mis alumnos que este tipo de literatura es muy útil para pensar como construir una etnografía. Algunos me hacen caso, la mayoría no.*

VS— ¿Y Henning Mankell?

MF— *Sí, está pasando una serie en televisión de sus libros, Wallander.*

VS— Es muy fuerte. Anoche Paco Camarasa me mandó un mensaje diciéndome que *Wallander* estaba en la televisión. Funcionó como contrapartida o como compensación después de la Diada¹⁷. Un alivio. Henning Mankell es una maravilla. Es una historia fascinante.

MF— *¿La historia de Mankell?*

VS— Fue director de teatro en Maputo, Mozambique, durante años. No sé cómo hizo el contacto con Mozambique pero lo cierto es que estuvo mucho tiempo allá. Su obra se divide en dos: tiene su vida ensayística y su vida negra, criminal. Entre los ensayos, hay uno que se llama “La comedia infantil”, que es la historia de un niño que viene de la región del Zambeze a Maputo y Bilo siguen niños de la calle. Es un libro extraordinario, y está muy bien traducido al castellano.

17 El día nacional de Cataluña, que se celebra el 11 de septiembre. En los últimos años, manifestaciones multitudinarias tomaron las calles de las principales ciudades catalanas pidiendo la independencia de Cataluña en esta fecha. Entre otros temas, Verena Stolcke también discute los nacionalismos, sobre los que tiene una visión muy crítica. La entrevista fue realizada el día 12 de septiembre, un día después, por lo tanto, de la Diada de 2016.



Después tiene una pequeña trilogía sobre una mujer mozambiqueña llamada Sofía, que perdió ambas piernas en la guerra y que también es bellísima. Los dos tienen que ver con la guerra civil. Nosotros participamos en un club de lecturas, con Paco Camarasa, que funcionaba en una librería que tubo que cerrar por razones económicas. Lo apasionante de la literatura negra y criminal es que tiene un contexto, un trasfondo histórico. En los últimos años, se han estado publicando novelas en Alemania que están vinculadas con la guerra, la inmediata posguerra. Son súper interesantes, y muchas veces son periodistas e incluso historiadores que se ponen a escribir esas novelas. A mí me fascina. Además, es muy saludable y descansado leer una buena novela de esas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CORREA, Mariza

2013 *Traficantes do simbólico & outros ensaios sobre a história da antropologia*. Campinas, Editora da Unicamp.

2001 “Do feminismo aos estudos de gênero no Brasil: um exemplo pessoal”, *Cadernos Pagu* (16).

STOLCKE, Verena

2975 “As mulheres no caminhão de turma”. *Revista Debate e Crítica*, n. 5, São Paulo, Fundação Carlos Chagas.

- 2013 “Entrevista com Verena Stolcke”. In CORREA, Mariza. *Traficantes do simbólico & outros ensaios sobre a história da antropologia*. Campinas, Editora da Unicamp.
-

LIBROS DE LA AUTORA (EN ORDEN CRONOLÓGICO)

- STOLCKE, Verena y MARTÍNEZ, Alier
1972 *Cuba, economía y sociedad*. Paris, Ruedo Ibérico.
- STOLCKE, Verena
1974 *Marriage, Class, and Colour in Nineteenth Century Cuba*. Cambridge, Cambridge University Press. (Reedición University of Michigan Press en 1989 y 2003 y por Alianza Editorial, Madrid en 1992).
- STOLCKE, Verena y GRAZIANO DA SILVA, J. (orgs.)
1981 *A questão agraria*. São Paulo: [s.n.].
- STOLCKE, Verena
1986 *Cafecultura – homens, mulheres e capital (1850-1980)*. São Paulo, Editora Brasiliense.
- STOLCKE, Verena y VARGAS, V.
1988 *Mujeres latinoamericanas: diez ensayos y una historia colectiva*. Lima, Floran Tristan Centro de la Mujer Peruana.
- STOLCKE, V. STOLCKE, V. (comp.)
1990 *Mujeres invadidas: la sangre de la conquista de la América. Cuadernos Inacabados*. Espanha, Horas y Horas La Editorial Feminista.
- STOLCKE, Verena y AZEREDO, S.
1991 *Direitos reproductivos*. São Paulo, Fundação Carlos Chagas.
- STOLCKE, Verena y COELLO, Alexandre (orgs.)
2008 *Identidades ambivalentes en América Latina*. Barcelona, Bellaterra.

**ARTÍCULOS DE LA AUTORA EN PORTUGUÉS Y EN PERIÓDICOS
BRASILEÑOS (EN ORDEN CRONOLÓGICO)**

STOLCKE, Verena

1973 “Cor como símbolo de classificação social”. *Revista de História*, 96, São Paulo. Disponível em: <http://revhistoria.usp.br/images/stories/revistas/096/A006N096.pdf>.

STOLCKE, Verena

1975 “As mulheres no caminhão de turma”. *Revista Debate e Crítica*, n. 5, São Paulo, Fundação Carlos Chagas.

STOLCKE, Verena

1975 “Qual é a mulher que merecemos?”. *Cadernos de Pesquisa da Fundação Carlos Chagas*, n.15

STOLCKE, Verena, MOISÉS, J.A.

1977 “A revolta dos suburbanos ou ‘patrão, o trem atrasou’”. *Contradições urbanas e movimentos sociais*. CEDEC (1), São Paulo.

STOLCKE, Verena, y MOISÉS, J.A.

1978 “1974: enxada e voto”. In CARDOSO, Fernando Henrique y LAMOUNIER, Bolívar. *Os partidos e as eleições no Brasil*, Rio de Janeiro, Paz e Terra.

STOLCKE, Verena

1982 “A família que não é sagrada. Sistemas de trabalho e estrutura familiar: o caso das fazendas de café em São Paulo”. In CORREA, Mariza (org.). *Colcha de retalhos. Estudos sobre a família no Brasil*. São Paulo, Ed. Brasiliense.

STOLCKE, Verena

1994 “Mães para uma nova pátria europeia”. *Cadernos Pagu* (2), Campinas, Unicamp.

STOLCKE, Verena

1998 “El sexo de la biotecnología”. *Estudios feministas*, vol. 6, n.1.

STOLCKE, Verena

2001 “Gloria o maldición del individualismo moderno según Louis Dumont”. *Revista de Antropologia*, vol. 44, n.2, São Paulo, USP.

STOLCKE, Verena

2002 “Pluralizar o universal: guerra e paz na obra de Hannah Arendt”. *Revista Mana*, 8 (1), Rio de Janeiro.

STOLCKE, Verena

2002 “Posfácio: O negócio das diferenças”. In BUARQUE DE ALMEIDA, Heloisa (org.). *Gênero em Matizes*. Bragança Paulista.

STOLCKE, Verena

2002 “A natureza da nacionalidade. In MAGGIE, Y. y BARCELLOS REZENDE, C. (orgs.). *Raça como retórica e construção da diferença*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

STOLCKE, Verena

2006 “O enigma das interseções: classe, sexo, sexualidade. A formação dos transatlânticos do século XVI ao XIX”. *Revista Estudos Feministas*, 14(1), Florianópolis.

ENTREVISTAS (EN ORDEN CRONOLÓGICO)

“*Entrevista pública a la Dra. Verena Stolcke*”. Facultad de periodismo y comunicación social, Universidad Nacional de la Plata. Disponible em: <http://perio.unlp.edu.ar/node/5914>.

QUICENO, Claudia Nancy

2004 “Verena Stolcke – La vieja Europa en proceso de unificación está erigiendo fronteras impermeables”. *AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana*, n. 35. Disponible em: <http://www.aibr.org/antropologia/boant/entrevistas/mayo0401.html>.

CLUA, Montserrat; TAMARIT, Laura; RIBAS, Fina y BLASCO, Roser

2008 “En toda teoría hay algo de biografía”. *Perifêria*, n. 9.

VENTURA, Montserrat

2011 “Un diálogo con Verena Stolcke: ‘La naturaleza y la cultura no son los extremos de un continuum’”. *Íconos Revista de Ciencias Sociales*, n. 40, Quito.

CORREA, Mariza

2013 “Entrevista com Verena Stolcke”. In _____ (org.).
Traficantes do simbólico & outros ensaios sobre a história da antropologia. Campinas, Editora da Unicamp.

HOLGADO, Isabel

2014 “Entrevista a Verena Stolcke”. *Revista de Estudios Sociales*, n. 49, Bogotá.

“Usar o corpo”: economias sexuais de mulheres jovens do litoral ao sertão no Nordeste brasileiro

José Miguel Nieto Olivar
e Loreley Garcia

- ▲ Núcleo de Estudos de Gênero PAGU/Unicamp | Campinas, SP, Brasil;
Profª. Titular, PPGS/UFPB | João Pessoa, PB, Brasil
- ✉ escreve.ze@gmail.com, loreleygg@gmail.com

DOI
<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.132071>

RESUMO

Neste artigo apresentamos um panorama organizado de diversas formas e sentidos da ideia de “usar o corpo” associada a transações entre sexo, afetos e dinheiro, que escapam do conceito de prostituição. O artigo surge de uma pesquisa realizada com mulheres jovens em contextos de prostituição nas cidades de Cabrobó (PE) e Mataraca (PB) no Nordeste brasileiro. As visões, conceitualizações e experiências dessas mulheres traduzem uma prolífera criação de categorias discursivas de diferenciação, articuladas a um jogo de moralidades com economias locais/regionais e noções de família. Mostraremos como essas “economias sexuais” são descritas pelas mulheres e como se desenha como um caminho possível para compreender, de uma perspectiva de gênero, as economias locais na sua interseção com o mundo do sexo, da reprodução, da conjugalidade e da vida familiar.

PALAVRAS-CHAVE

Prostituição,
Economias Sexuais,
Juventude, Gênero.

“... pra gente ter alguma coisa na vida tem que usar o corpo”

Tatiana

INTRODUÇÃO²

Este artigo visa apresentar um panorama organizado de diversas formas e sentidos da ideia de “usar o corpo” que escapam do conceito de prostituição, a partir das entrevistas realizadas com mulheres jovens em contextos de prostituição nas cidades de Cabrobó (PE) e Mataraca (PB) no Nordeste brasileiro. As visões, conceitualizações e experiências das mulheres traduzem uma prolífera criação de categorias discursivas de diferenciação (Stoebaneu et al., 2011), articuladas a um jogo de moralidades, economias locais/regionais e noções de família. Daremos especial ênfase ao que estamos chamando de economia da “pedição”. Essa economia é uma forma próxima daquilo que vem sendo chamado de “economias sexuais” (Cabezas, 2009; Groes-Green, 2013; Piscitelli, 2016) que, no discurso das entrevistadas, se entretecem e diferenciam do “programa” de prostituição (trabalho sexual), da “ajuda” (Piscitelli, 2007, 2009, 2011, 2013) e de outras formas de intercâmbio entre sexo, dinheiro e afetos. Longe de tratar-se de uma forma excepcional de transação entre sexo, afetos e dinheiro, esta economia desenha-se, como um caminho possível para compreender, a partir da perspectiva de gênero, as economias locais na sua interseção com o mundo do sexo, da reprodução, da conjugalidade, do poder e das relações familiares.

A pesquisa foi realizada nas cidades de Mataraca (PB) e Cabrobó (PE) durante os meses de fevereiro de 2011 a julho de 2014. Nesse período foram entrevistadas 24 mulheres, entre 18 e 37 anos, em contextos de prostituição feminina, assim como foram visitados bares e locais nos quais, reconhecidamente, tal prática aconteceria. O material coletado permitiu desenhar um panorama geral da prostituição e dos mercados do sexo associados a setores e grupos populares e indígenas nessas cidades. Nesse panorama destacou-se, entre outras coisas, uma tensão ao redor do uso da noção de “prostituição”, que inicialmente foi mobilizada pela pesquisa, mas que não necessariamente encontrou reverberação em campo. Tal tensão levou-nos a refletir sobre as transações e as formas econômicas em disputa.

Na primeira seção deste artigo apresentamos a pesquisa *Marcas de Batom* no contexto da pesquisa social brasileira sobre prostituição/mercados do sexo e fazemos uma breve descrição do panorama encontrado nas duas localidades a partir das entrevistas realizadas e das observações registradas nos diários de campo. Estabelecido esse panorama, a segunda parte do artigo volta-se para a compreensão das categorias de diferenciação, os fluxos e borramentos ao redor

1 Auxílio Jovem Pesquisador FAPESP, processo 2013/26826-2.

2 Resultado da pesquisa *Marcas de Batom* (edital Ciências Humanas e Sociais. CNPq 43/2013) e Projeto Sem Reservas, edital CAPES PNPd (2011/14) - Programa Nacional de Pós Doutorado.

da categoria “prostituição”. Isto é, descrevem-se as diversas maneiras como as mulheres compreendem, produzem e denominam sua participação sexual na economia local/regional ou suas formas de “usar o corpo” para acessar o dinheiro. Nesse marco, destacamos a economia do pedir/aceitar dinheiro, que estamos chamando de lógica da “pedição”, e que marca profundamente o caminho de compreensão das articulações entre economia, sexualidade, parentesco e afetos nesse contexto. A terceira parte do texto busca compreender, a partir das explicações das mulheres, o lugar da família, do parentesco, dos afetos e das moralidades nessa configuração econômica/sexual. Por fim, discutiremos as formas econômicas em diálogo com as “economias sexuais” abordadas em outros estudos.

A PESQUISA MARCAS DE BATOM

Como foi descrito por Piscitelli (2014) e Olivar (2014), a produção acadêmica brasileira sobre prostituição e mercados do sexo é ampla, tem um *locus* disciplinar importante na antropologia e tem transitado entre temas próximos ao mundo do trabalho, à práticas sexuais, violência e afetos, bem como estabelecido conexões importantes com os estudos sobre Estado, política, parentesco, movimentos sociais, transformações urbanas, mobilidades transnacionais, fronteiras, entre outros³.

Essa vasta produção concentra-se especialmente em mulheres e travestis e suas redes de relações. No panorama geral, percebem-se alguns pontos de menor atenção como: cidades pequenas e assentamentos, zonas rurais, articulações étnico-raciais – à margem de relações transnacionais de turismo e participação de adolescentes nos mercados do sexo. O Nordeste e Amazônia vêm emergindo como novos focos de atenção na articulação entre gênero, sexualidades, mercados, trabalho e território, embora ainda de maneira incipiente (Olivar, 2013b; 2014; Garcia e Nascimento, 2014a).

É nessa trama de produção de conhecimento que a pesquisa *Marcas de Batom* ganha maior sentido. A pesquisa comparou a situação das jovens em contextos de prostituição em duas cidades rurais e limítrofes com terras indígenas: Mataraca, Paraíba, próxima às aldeias indígenas potiguar, e Cabrobó, Pernambuco, nas proximidades da Ilha Assunção, Terra Indígena Truká. Não se trata de uma pesquisa sobre prostituição indígena, mas sobre jovens e mercado de sexo nas zonas rurais.

Mataraca, próxima a Baía da Traição, é uma cidade com menos de 10 mil habitantes, na zona de cultivo de cana. A proximidade com a BR 101 faz com que haja intensa circulação de trabalhadores sazonais, agricultores, moradores das terras indígenas e caminhoneiros. A atividade econômica central está nas usinas

3 Importantes referências internacionais no campo de estudos e engajamentos políticos sobre prostituição, trabalho sexual, indústria do sexo, com perspectivas feministas “pró-sex” têm grande influência na produção antropológica brasileira. Principalmente, autoras como Donna Guy (1991), Gail Pheterson (1989, 1996), Kamala Kempadoo (1995, 2004), Jo Doezema (2010), Dolores Juliano (2002, 2006), Laura Agustin (2007) e Wendy Chapkins (1997).

de cana, embora a cidade busque alternativas no turismo, ainda incipiente, na Barra de Camaratuba e no parque eólico.

Mataraca está enredada, através de redes comerciais e de parentesco, com as aldeias indígenas e comunidades da região. Esse elemento constitui um espaço propício para compreender como a prostituição, enquanto prática econômica e sexual, não acontece na tríplice oposição rural – urbano – terra indígena, mas, justamente, na imbricação de redes comerciais, econômicas, sexuais, familiares e afetivas que cruzam os mundos rurais, urbanos e indígenas no cotidiano.

Cabrobó convive, desde 2007, com a obra da transposição do Rio São Francisco no seu território. Motivo de conflito entre governo e opositores à obra – ambientalistas, acadêmicos, populações ribeirinhas, tribos indígenas e movimentos sociais –, essa obra foi e permanece sendo foco de tensão. O porte da obra, o histórico de violência, devido a área estar localizada no Polígono da Maconha, e os protestos despertaram profundo interesse em investigar o impacto ambiental e social, sobretudo na situação de vulnerabilidade que provoca para as jovens inseridas no mercado de sexo.

Os grupos indígenas nas duas regiões são caracterizados por longas e fortes histórias de contato, misturas e transformações. Isto é, planos, lógicas e pessoas indígenas não constituem necessariamente uma alteridade claramente divorciável de um mundo não indígena, ao mesmo tempo que o mundo não indígena rural e das pequenas cidades está fortemente imbricado com os universos indígenas (Garcia e Nascimento, 2014a).

O público preferencial da pesquisa foi a prostituição de baixa renda, marcada por dinâmicas rurais, principalmente pontos de rua na cidade, como margens de mercados públicos, postos de gasolina e bares. Em Mataraca, as principais referências foram bares, indicados pelos moradores, que se confundem com uma moradia rural (árvores frutíferas e criação de animais). São bares reconhecidos como bares de prostituição ou de acesso a sexo por dinheiro (“bar para beber”).

Já em Cabrobó é um pouco diferente; “trabalhar em bar” não se refere estritamente à prostituição. Em Cabrobó, os pesquisadores identificaram três áreas de prostituição: a rua da feira – com ao menos seis bares com quatinhos nos fundos nos quais o programa custava entre 30 e 40 reais, o Ceasa e os postos de gasolina na BR, onde as mulheres cobriam a partir de 20 reais. Nessa cidade não há cabarés: os pesquisadores foram informados que os homens das “firmas” (construtoras) e os soldados que iniciaram as obras da transposição, se “viravam com as ‘periguetes’” locais.

Em termos de diferenças étnicas, em Mataraca, região de etnia potiguara, duas mulheres se autoidentificaram como indígenas. Em Cabrobó, todas as mulheres entrevistadas tinham “origens” ou vínculos de parentesco e sociabilidade com terras indígenas, porém, somente três se identificaram como indígenas,

num contexto que mistura tradições indígenas/rurais/caboclas, do interior do Nordeste, condições de empobrecimentos urbanos e efervescência econômica imediata com a obra da transposição do Rio São Francisco.

Nos bares de Mataraca, as mulheres eram bastante pobres. Seguindo as narrativas biográficas, bem como observações durante o trabalho de campo, supomos alguns casos de pobreza extrema em mulheres provenientes de pequenas cidades do interior ou áreas indígenas, o que é bastante incomum na pesquisa brasileira sobre prostituição, mais concentrada em grupos populares urbanos (Olivar, 2014). Nenhuma das entrevistadas em Mataraca completou o Ensino Médio, algumas têm Ensino Fundamental completo. Em Cabrobó, encontramos mulheres com o Ensino Médio completo. O abandono da escola foi explicado por elas pelo dever ou escolha de trabalhar, em casa ou fora, para colaborar com as dinâmicas e as economias familiares. Outro motivo para o abandono da escola são os relacionamentos amorosos, particularmente o fato de ir morar com o namorado ou casar, o que na sequência se desdobrara em eventos reprodutivos que implicam a redução das possibilidades de voltar à escola. A ampla maioria das mulheres entrevistadas tinha pelo menos um filho, destacando-se apenas três, em Mataraca, que optaram por não ter filhos.

Quando crianças, elas contribuíam ativamente para as tarefas domésticas “cuidando da casa”, “lavando roupa e louça”, “cuidando dos irmãos”, “cozinhando”. São tarefas marcadas por gênero que apenas as mulheres, mães e filhas desempenham, chegando-se, em alguns casos, à proibição dos rapazes de realizar ou aprender tais tarefas. Essa situação revela um elemento central em nossa argumentação, e que se desenvolve largamente nas economias locais e provoca desigualdades: a distinção entre trabalho (masculino) e cuidado (feminino) e, conseqüentemente, a circulação desigual do dinheiro e das responsabilidades entre os sexos.

A presença de adolescentes menores de idade nos espaços de “prostituição” nas duas cidades não foi abundante, porém foi registramos pelo olhar (e cálculo), que em várias ocasiões parecia haver meninas na faixa dos 12 aos 14 anos. Do mesmo modo, as entrevistas revelam que mais da metade das jovens iniciou as trocas mais ou menos sistemáticas de sexo por dinheiro na adolescência antes dos 18 anos. Em Mataraca, aquela que começou a se prostituir mais cedo, no conjunto das entrevistas, foi aos 12 anos de idade; o que, nas interpretações jurídicas (como a definição do Estatuto de Crianças e Adolescentes, compartilhada na Constituição Federal) seria a idade limite entre infância e adolescência. A seguinte foi com 13 anos⁴. Esses dados contrastam com a informação de Cabrobó, onde a menor idade de início no comércio sexual foi aos 17 anos⁵.

Não encontramos indícios de ingresso ou exercício da prostituição sob condições de força, de chantagem ou violência. Na totalidade dos casos, o ingresso

4 Note-se também que, segundo a legislação penal, as práticas sexuais com menores de 14 anos podem ser consideradas como estupro de vulnerável e crime hediondo (Art. 217-A, Código Penal).

5 Para as legislações e os movimentos sociais/políticos no Brasil, esses intercâmbios/trabalhos envolvendo menores de 18 anos são considerados crime penal, exploração sexual de vulnerável, que devem ser reprimidos e prevenidos. Essas práticas têm sido consideradas, também, como violação de direitos humanos e parte do leque de violências sexuais contra crianças e adolescentes. Nesse sentido, as jovens menores de idade são consideradas vítimas e qualquer um que “use seus serviços”, ou se envolva nesses intercâmbios é considerado um criminoso. Como foi levantado por Garcia e Nascimento (2014a) e Olivar (2014), embora presente em diversas etnografias a prostituição antes dos 18 anos e o início na prostituição antes desta idade, permanecem sendo um buraco negro tanto para as legislações, quanto para os pesquisadores e os movimentos de trabalhadoras sexuais.

na prostituição ou a participação nessas economias e trocas é narrado como sendo “por conta própria”. Os motivos para entrar na prostituição ou nela permanecer, ligam-se ao fator econômico, a busca por melhores acessos, a “falta de emprego”, e correspondem, claramente, a formas sociais de produção de gênero, dinheiro, sexo e relações familiares. Por exemplo, de maneira central para o argumento deste artigo, em alguns casos a recusa dos maridos em dar dinheiro para gastar além das “obrigações” do lar é colocado como motivo para buscar o dinheiro por outras vias.

Se o fator econômico, em termos de falta de dinheiro, é relevante na escolha por esse mercado, sua presença é matizada, nuançada e acompanhada por outros argumentos que não têm a ver com necessidade econômica de subsistência, adquirindo outros significados. Há depoimentos que não destacam o dinheiro, apresentam explicações como “experiência”, “porque eu não estava me amando [fazendo referência ao trabalho anterior como doméstica]”, “para esquecer dele”, “curiosidade” e “aventura”.

Por fim, é importante mencionar que os dados coletados oferecem uma visão sobre esses mercados sexuais a partir da compreensão e do diálogo com os “esquemas de sentido” (Sahlins, 1997), dando especial relevância às categorias de nominação e diferenciação mobilizadas pelas mulheres. A análise se concentra em *ir atrás* das potenciais riquezas criativas, imaginativas e as experiências que as mulheres apresentam e são fundamentais na produção de si. Nesses “esquemas de sentido” não se destacam a exacerbação da miséria, dominação e impotência. Como já mencionamos, a necessidade econômica é central, que se conecta com a distribuição social do acesso ao dinheiro, escasso para elas, colocando no polo masculino a tarefa de trazer dinheiro para a cidade. Nesse sentido, a assimetria de gênero é significativa, tendo um pivô na contraposição entre trabalho e cuidado, que, como veremos, é transformada e atualizada pelas mulheres através do “uso do corpo”. Também se destaca um universo social, moral, afetivo e estético coletivo e amplo que constrói e reconstrói marcos normativos para fazer a vida possível (Butler, 2010) através do “uso do corpo”, e uma persistência feroz em fazer a vida do melhor jeito possível, des-tecendo cotidianamente as linhas de opressão, através do uso intensivo dos recursos disponíveis. É nessa tensão entre condições estruturais, agência e uma organização do comércio sexual sem evidências de cafetinagem coercitivo, que o fazer “por conta própria”, por elas sublinhado, deve ser compreendido e potencializado.

Por último, vale destacar que a pesquisa *Marcas de Batom* está colocada no centro dos embates acadêmicos e políticos sobre prostituição/mercados do sexo. De um lado, por “desmistificar” a vitimização através das narrativas e experiências das mulheres e, por outro, por ter como objetivo compreender as experiências de jovens que se prostituem nesses territórios (indígenas, pobres,

nordestinos, rurais), altamente estigmatizados e objeto de políticas de controle e “desenvolvimento”. Coletamos evidências que permitem construir um contra discurso às posições que se esforçam em desconsiderar esses sentidos e estas vozes e, em troca, priorizam explicações menos esclarecedoras sobre as finanças das mulheres pobres que se prostituem (ou não), com generalizações e universalizações que negam as construções afetivas destas mulheres e homogeneizam o mundo. Isso se agrava quando cruzamos “prostituição” com operadores de diferença tais como geração, raça/cor, etnia, região, etc. Propomos uma análise de narrativas em contexto, evitando patologizações e “epistemologias negativas” (Strathern, 1990), permitindo que as “singularidades e positivities” (Rago, 2008), lógicas e experiências alcem voo próprio. Como ressalta Montgomery (2001), no seu marcante estudo com crianças e jovens que se prostituem na Tailândia, isso é especialmente importante quando se aborda a questão da participação de menores de idade na prostituição ou nas “economias sexuais”: “Their world-views and understandings of their situation deserve serious consideration, even when alternative explanations can be offered” (Montgomery, 2001: 89).⁶

MULTIPLICAÇÃO DAS CATEGORIAS DE DIFERENCIAÇÃO: DO VENDER-SE AO PEDIR

Si para construirse como personas aceptables socialmente las mujeres deben mostrarse como no prostitutas, esto genera la necesidad de esencializar la diferencia y subrayar la jerarquización. La persistencia del modelo puede medirse entonces, indirectamente, por el esfuerzo que las mujeres no comprometidas en el comercio sexual (fundamentalmente las jóvenes) ponen en alejarse de esta rotulación. (Juliano, 2002: 41).

Embora persista uma compreensão da respeitabilidade feminina em relação à distância com o “ser prostituta”, tal modelo mostra-se analiticamente restrito em diversos contextos. Principalmente, porque nem sempre observam-se categorias dicotômicas, porque não se trata das únicas disponíveis nos repertórios de muitas mulheres (e homens), e porque, assim como a geração/ciclo de vida, devem ser levados em consideração outros operadores de diferenciação e de posição (como classe, raça/cor, etnia) articulados. Por outro lado, o conhecimento acumulado no campo das “economias sexuais” sugere que é limitado encarar a evasão do estigma como única fonte de criatividade.

Pesquisas antropológicas sobre sexualidades, AIDS, turismo sexual e prostituição, desde os anos 1990 e nos contextos da África, do Caribe e do Brasil, apontaram que noções como “prostituição” e “trabalho sexual”, mesmo quando ampliadas, eram insuficientes para explicar séries inteiras de relações de troca

⁶ “Suas visões de mundo e entendimento de suas situações merecem sérias consideração, mesmo quando são oferecidas explicações alternativas” (tradução nossa).

envolvendo sexo, dinheiro, afetos e bens materiais (Hunter, 2002; Anjos, 2005; Piscitelli, 2007, 2013; Cabezas, 2009). Nesses sistemas de trocas e relações, os agentes criam diversas categorias de diferenciação para explicar as práticas, para diferenciar práticas e sujeitos e para lidar com estigmas e moralidades que acompanham essas trocas e trabalhos (Stoebenau et al., 2011).

Erigindo uma crítica mais elaborada à perspectiva que assumia o “trabalho sexual” como referente zero, foram desenvolvidas noções referidas a certas modalidades de trocas como “sexo transacional” (Hunter, 2002; Groes-Green, 2013) e “sexo tático” (Cabezas, 2009). Da mesma maneira, ideias mais abrangentes são testadas: “mercados do sexo” (Piscitelli, 2005), “economias sexuais” (Cabezas, 2009; Groes-Green, 2013) e “*materiality of everyday love and sex*” (Hunter, 2010).⁷ Nesta pesquisa, noções como “sexo transacional”, “sexo tático” e “mercados do sexo” revelam-se particularmente interessantes, enquanto a ideia de “economias sexuais” nos ajuda a compreender a abrangência e não excepcionalidade dos vínculos explícitos e sistemáticos entre sexo, afetos e dinheiro.

Através da ideia de “sexo tático”, cuja natureza é diferente do trabalho sexual que associa investimentos afetivos ou de cuidado [*care*], Cabezas (2009) afirma:

I challenge the concept of sex work as an analytical tool for understanding interactions between tourists and locals. (...) I propose an analysis of interviews that detail the incomplete and fungible nature of relations and the degrees of commodification that bring complexity to these arrangements. (Cabezas, 2009, p.117)⁸

No estudo sobre brasileiras nos mercados transnacionais do sexo, Piscitelli menciona o lugar das trocas econômico-sexuais em camadas populares e propõe um recurso aberto:

A ideia de mercados do sexo aqui proposta, mais ampla, possibilita pensar nas relações mais intensamente marcadas por essa economia de mercado, frequentemente vinculadas à indústria do sexo. Contudo, ela situa as trocas que têm lugar no marco dessa indústria num universo muito mais amplo de intercâmbios sexuais e econômicos, materiais e simbólicos. Neles, as relações que têm lugar na indústria do sexo coexistem com outras, com as modalidades de sexo transacional, nas quais se envolvem muitas pessoas brasileiras, no Brasil e no exterior, em contextos nos quais há múltiplas manifestações de mercados, comércio, dívida e intercâmbios (Piscitelli, 2013: 30; grifos nossos).

Piscitelli (2007, 2011, 2013) destaca um par empírico de diferenciação bastante estendido no seu campo e em outros contextos de “mercados do sexo” no Brasil: trata-se de “programa” e “ajuda”. “Programa” faria referência às formas mais mer-

7 “Materialidade cotidiana do sexo e do amor” (tradução nossa).

8 “Eu desafio o conceito de trabalho sexual enquanto ferramenta analítica para compreender as interações entre turistas e moradores locais (...) eu proponho uma análise das entrevistas que detalhe a natureza incompleta e intercambiável das relações e dos graus de mercantilização que trazem complexidade a esses arranjos” (tradução nossa).

cantilizadas destas trocas (prostituição). A “ajuda” é descrita como uma forma particular e bastante generalizada no Brasil de intercâmbio afetivo, sexual e econômico que não passa pela prostituição e que teria níveis menores de mercantilização. Essa autora mobiliza trabalhos como o de Cláudia Fonseca (2004) para localizar a figura de “o velho que ajuda” como uma prática bastante aceita em camadas populares⁹.

Em meio às construções nativas e narrativas que as entrevistadas desta pesquisa fazem de suas vidas, foi visível uma distinção genérica entre “programas/trabalhos” e “ajudas/dádivas”; porém, como veremos, o panorama de diferenciações mostrou-se multiplicado e prenhe de borramentos e filtros. Inclusive, levou-nos a propor uma nova configuração genérica que veremos no final desta sessão: a economia da “pedição”.

Céu¹⁰, que estava com 25 anos e não tinha filhos, quando perguntada pelo início do seu trabalho em bares, responde rapidamente que começou com 20 ou 21 anos. Porém, mais adiante, fazendo uma trajetória da sua vida sexual, conta: “Sei lá(...) com 11, 12 anos virei mulher, com 12 eu me vendi. Fui morar com homem a partir dos 18, morei um tempo com um, depois um tempo com outro”.

“Vender-se” e “trabalhar em bares” são momentos diferentes da trajetória e se referem a planos diferentes de exercício econômico: “vender-se” é mais abrangente quanto às práticas e em geral marca o início da trajetória de trabalho sexual; “trabalhar em bares” está associado a um espaço específico e a uma forma particular da prostituição.

Mais adiante, Céu afirma: “Quando eu o conheci, ele sabia que eu fazia. Depois que fiquei com ele, parei. Agora? Tô no bar, trabalhando e tudo mais. Normal. Sou prostituta, né?”.

O “ser prostituta” nasce no discurso da entrevistada de modo espontâneo e abrangente, afirmativo de uma identidade no campo laboral que implica trabalhar em bares, “vender-se”, algo que o namorado deveria assumir de maneira “normal”, porque assim a conheceu. A ideia de “se vender” é bastante usada em discursos morais sobre/contra prostituição e criticada pelas organizações de prostitutas que pensam a prostituição como um trabalho, uma prestação de serviços e, às vezes, como um “aluguel” controlado. Se, para as militâncias brasileiras, “ser prostituta” é uma bandeira de luta que demanda das mulheres “assumir a profissão” (Olivar, 2013a), o “vender-se” resulta insuportável, ora explicável pelo “estigma” (Pheterson, 1996; Olivar, 2013a), ora pelas persistência de modelos “antigos” de prostituição (Tavares, 2014). Nesse sentido, “vender-se” e “trabalhar” seriam contraditórios. Para Céu, não.

Karol propõe uma lógica de separações e distinções duais associada a momentos diferentes da vida. Ela começa sua narrativa com as “ajudas” que recebeu de um “coroa” durante a sua gravidez. Seu depoimento permite com-

9 Vale a pena ver também o trabalho de Mitchell (2011).

10 Todos os nomes de pessoas e de locais foram trocados.

preender as dinâmicas e racionalidades presentes no acesso e na circulação de dinheiro, bem como as articulações em planos múltiplos (parentesco, afetos, “interesse”, possibilidades, desejos) de tal economia. Essa articulação não parece confusa ou ambígua. Aliás, a narrativa está estruturada a partir de delimitações e diferenciações importantes. Primeiro há a identificação do período em que as práticas não estão marcadas por ganhos financeiros: “na esportiva mesmo”, o que atribui ao fato de ser muito “nova” (11-14 anos).

A relação com o “coroa” não é uma relação de prostituição, envolve afetos, tempos, redes, espaços e economias marcadamente diferentes daquelas do trabalho sexual. Para o “coroa”, o envolvimento estava baseado na possibilidade do convívio e dos afetos; para Karol, tratava-se de uma “ajuda” útil, relativamente calculada e misturada a algum bem-estar afetivo, mais que atos sexuais pontuais. Provavelmente, a mãe mediu o contato dos dois, compartilhando o sentimento e os recursos adicionais¹¹. Para Karol, o “interesse” é claro, construindo uma relação de “sexo tático” (Cabezas, 2009) favorecida pela mãe e que lhe permite prover com “o melhor” a chegada do filho.

Karol traça uma linha clara entre essas “ajudas” (ao estilo descrito por Piscitelli) e o “vender-se” posterior.

Depois do segundo filho que tive. Aí, pronto, entreguei ele à avó e voltei de novo pro mundo. Eu frequentava muito em João Pessoa, o Mercado Central. Aí, saía com os cara, tudinho. Eu tava com 19 anos. Sempre em bares fazendo programa. (...), foi uma amiga que me levou. Foi a primeira... assim, que eu me vendi.

Os termos “programa” e “vender-se” não aparecem na narrativa sobre a “ajuda” do “coroa”. Isso implica emoções diferentes, além de um tipo de racionalidade econômica baseada em encontros sexuais pontuais e na satisfação do desejo sexual do homem e financeiro dela, apenas. Os espaços físicos são também significativamente diferentes e remetem a cenários não domésticos e à exterioridade em relação a intimidade familiar.

A necessidade econômica – “estava precisando” –, resume o envolvimento e é uma gramática das sexualidades e do dinheiro, que é marcada e produz gênero, e dá sentido às histórias: ele queria, ela precisava. Atualmente, Karol trabalha em bar e mantém a casa e o filho pequeno. Na dinâmica atual de trabalho, ela explica que o “carinho” é um risco: o programa deve ser feito tomando precauções para não “ficar complicado”.

Outra categoria que identificamos na pesquisa foi a “coisa errada”. Joyce começou a “fazer coisa errada” com as amigas aos 11 anos e nunca trabalhou em bar. Isso oferece insumos para aprofundar a compreensão das práticas que dão sentido a estas formas econômico-sexuais. Sua perspectiva guarda semelhan-

¹¹ Groes-Green (2013) apresenta como o sexo transacional de jovens moçambicanas com “sugar daddies” faz parte de dinâmicas amplas de parentesco feminino. Mitchell (2011) mostra as profundas imbricações entre dinâmicas de “apadrinhamento”, afetos, distribuição familiar do dinheiro e mercados do sexo que vinculam brasileiros com estrangeiros no contexto do Rio de Janeiro.

ças e distâncias com relação à perspectiva da Karol, marcando limites morais e pragmáticos dentro da ideia de “prostituição”.

Eu tinha medo... Tinha duas colegas que faziam. E sempre dizia “vá mulher, tu num fica sem dinheiro. Só se tu quiser”... Eu fui pra Cabedelo¹² com elas; a menina disse “tu cobra o valor que a gente cobra”, fui e cobrei 50 reais. De lá pra cá... Fui me acostumando com isso”. (...) Eu fazia as coisas erradas e ele [o marido] perguntava de onde eu tirava o dinheiro se eu não trabalhava. Eu dizia que minha mãe me dava, só que a minha mãe sabe o que eu faço, não diz a ele, tem medo dele descobrir e fazer alguma coisa comigo.

12 Porto de Cabedelo na Paraíba, zona portuária com bares de prostituição.

Joyce explica o conceito da “coisa errada” para a entrevistadora: “Se a gente ficar com as pessoas por dinheiro, no caso se prostituir, você sabe, né? A pessoa oferece dinheiro, você vai, que é o único jeito aqui é esse, num tem emprego aqui”.

A entrevista da Joyce é extremamente rica em indícios e conexões. O “fazer coisa errada” marca, mas não se limita à prostituição. Quando explica o que é “fazer coisa errada” parece dissolver, na redução didática para a interlocutora leiga, muitos dos matizes e diferenciações apresentadas. Ela invoca uma espécie de mínimo comum explicativo, o “ficar por dinheiro”, “se prostituir”, e nos conduz à compreensão do plano de sentido lógico e moral da “coisa errada”¹³.

13 Não podemos ter certeza de que “coisa errada” é sempre alguma forma de sexo transacional. Apesar da equivalência com “se prostituir” na voz der Joyce, em outros momentos da entrevista o termo é usado de modo mais ambíguo, muitas vezes referindo-se a algo anterior à prostituição.

A “coisa errada” mantém semelhanças e distâncias em relação às “ajudas” do “coroa” de Karol. Por um lado, as “ajudas” e a “coisa errada” são relações de sexo transacional à margem de espaços institucionalizados e nominados de prostituição. Por outro lado, essa “ajuda” é um não-programa e está envolvida numa relação afetiva; coisa que não acontece com Joyce e suas amigas. O dinheiro arranjado por Joyce parece ter algo como doações e pagamentos, pontuais e explícitos como no “programa”, mas diluídos em um não-emprego, em ligações espontâneas, em pequenas fugas. Por outro lado, esse “fazer coisa errada” guarda semelhanças com o “programa” e o “vender-se” de Karol no Mercado. A semelhança está no deslocamento para outro território que as ações implicam, uma outra cidade em que não será tão facilmente reconhecida¹⁴.

14 Nesse sentido toda uma construção prática e imaginativa de cidade e de multidão na qual perder-se, e portanto de “modernidade”, contrasta fortemente com os antecedentes biográficos do bairro e das comunidades rurais, e possibilita as práticas anônimas.

No “fazer errado”, as distinções entre noções de “dar”, “pedir”, “ajudar” e “cobrar” não aparecem tão definitivas ou marcantes, e constituem uma noção de trabalho relativamente ambígua e difusa, como a “batalha” e a “caça” das mulheres protagonistas da pesquisa de Olivar (2013a) em Porto Alegre. Desliza-se entre lógicas mais laborais/mercantilizadas (a cobrança, o grêmio) e lógicas da dádiva, do pedido, que não implicam uma retribuição justa pelo trabalho feito. “Coisa errada” é um não-emprego (“aqui não tem emprego...”) que não exige permanecer em bares. Tampouco implica envolvimento afetivos ou gestão necessária de relações de parentesco. Joyce é uma mulher casada (“infelizmente”) que

arruma, autonomamente, dinheiro que seu marido não “dá” para ela e o filho através do “único jeito” feminino de fazer circular o dinheiro: pedindo, saindo, ficando por dinheiro, se prostituindo.

Carmen explica uma outra forma de organizar esses elementos. Ela não “é” mais prostituta, está “mudada”, mas não parou de “se vender”. Carmen conta que durante cinco anos, desde os 15 anos, “trabalhou em bar...bebia”. No bar, parte do “serviço” é beber com os homens e abrir as portas para encontros sexuais pagos ou retribuídos (“rolando tudo”). Cansada de “trabalhar em bar que bebia”, com vontade de “parar com essa vida” (“essa vida” é um par lógico moral do “vender-se”), busca um bar que só “despacha”. Isso permitiria continuar lucrando e manter um estilo de vida mais interessante. Trabalhar no bar, então, adquire para ela um sentido não sexual e, o que parece muito importante para ela, livre de bebida.

Assim, os universos que essas mulheres produzem se separam em três: a casa, o trabalho e a rua. “Sair” – da casa e do trabalho – é o território simbólico e geográfico do “vender-se” ou do “fazer coisa errada” que é muitas vezes desligado do mundo do trabalho e é associado a “sair para beber”, sem perder o fator de ganho financeiro.

Na sua narrativa do tempo presente, Carmen não mobiliza qualquer noção de trabalho, ainda que a necessidade de acessar o dinheiro permaneça. Nessa elaboração, ela associa o “vender-se” a eventos pontuais de “cair na vida”, a “doideira” da balada, as ligações com homens conhecidos, a viagens e necessidade econômica. Assim, ela se insere nas dinâmicas econômicas locais e microrregionais, nas quais *o acesso primário ao dinheiro sempre vem por mãos masculinas*, através de “saídas” e do sexo, e à margem da prostituição. Ela também não faz menção a afetos materializados em dinheiro ou bens, ela simplesmente “cai na vida” e, ao “cair”, “vende-se” em transações sexuais e lúdicas de curta duração. Nessa nova construção, Carmen se distingue da ideia de “ser” prostituta: “Eu não sou mais... Eu sou mudada”. Estar “mudada” traz, além de tudo, a possibilidade de não ser falada pelo “povo” e do perdão da mãe.

Finalmente, a pesquisa nos levou a conhecer uma lógica econômica que parece ser limítrofe no campo de discussões acadêmicas e políticas sobre prostituição/mercados do sexo: os imperativos de pedir/receber dinheiros e agrados como uma forma feminina de ter alguma participação na economia local/regional.

No material coletado percebe-se que os trânsitos entre categorias mais associadas ao universo do trabalho ou a racionalidades mercantis, e as categorias associadas aos universos dos afetos ou das dádivas, não são nem excludentes nem correspondem, exclusivamente, a momentos de um processo linear. Inclusive, pode-se afirmar que é a partir da lógica do pedir/receber dinheiro (com ou sem

afetos) que as demais categorias de diferenciação são elaboradas. Isto é, a ação feminina de pedir/receber dinheiro ou bens, envolvendo ou não afetos e negociações de reciprocidade ou venda, parece o princípio inegociável da relação “usar o corpo”. Narrativas de Mataraca indicam que em bares de trabalho sexual, o pagamento pode ser frouxo, não acertado necessariamente com clareza antes dos encontros, triangulado e misturado com dívidas e pagamentos com a dona do bar. Assim sendo, “o programa” estaria atravessado não apenas por uma lógica laboral e mercantilizada, mas por um princípio de doações e dádivas, de “cuidados” domésticos e “intimidades”, fortemente marcado por moralidades e por gênero, e que pode envolver ou não vinculações afetivas.

Em Cabrobó, essa economia apareceu de maneira mais visível com a “pedição”¹⁵.

Chegando lá, foi só colocar uma cerveja na mesa que apareceram pelo menos 5 meninas dando em cima da gente, pedindo para pagar cerveja. Uma delas chamou para uma transa, outras para dançar, ou ficavam rebolando em nossa frente. Depois saímos e fomos comer cachorro quente. Mas continuou a pedição de sanduíche e de mototáxi. Nicole pediu 5 reais para comprar cerveja e sumiu.

15 O antropólogo Oswaldo Giovannini no seu trabalho de campo para esta pesquisa nomeou essa atividade como pedição.

A mesma dinâmica é usada por três irmãs que frequentam um bar para resolver pequenas contas cotidianas:

Nicole contou que um dia foi fazer feira com o dinheiro da mãe e comprou uns sabonetes e cremes na farmácia. Gastou 60 reais a mais. A mãe cobrou, então ela foi para rua e conseguiu o dinheiro. No Bar da Patroa, conheceu um coroa com grana que lhe deu 50 reais. Outra situação foi quando tinha que pagar a conta de luz na faixa de 60 reais, a despesa fica por conta dela e de Vanessa. Elas não tinham o dinheiro, mas conseguiram na rua num final de semana. A estratégia é pedir dinheiro para os homens com quem bebem e “farram” e acumular durante a noite para as despesas diárias. Tiram 5 de um, 10 de outro, 20, e assim por diante.

A “pedição” pode não implicar em sexo efetivado. Mas o sexo, virtualmente, está sempre presente. Isso adquire um tom interessante numa entrevista em um bar de prostituição, em Cabrobó. Dryca afirma: “A gente precisa pedir, melhor que roubar! Eu peço mesmo! Se tiver oportunidade, peço!”

Se manter relações sexuais não parece ser um termo de troca necessário, o “cobrar” tampouco é. Esses borramentos complexificam ainda mais o panorama da produção local de sexo e dinheiro. Pode-se “não cobrar”, apenas “aceitar” dinheiro. Xânia conta que:

Se o cara gostar e quiser me dar alguma coisa, aceito normalmente... Não, nunca

cobrei, nunca! Separei do meu marido, morava em Salgueiro, namorava um cara e ele me deu dinheiro... Mas eu não cobre, ele me deu sozinho. Não faço como profissão.

A lógica do “não cobrar”, apenas “aceitar” significa um limite surpreendente em relação à literatura contemporânea sobre prostituição no Brasil e as discussões políticas-técnicas sobre o tema que têm, em seu centro, ora uma noção de trabalho ou de ganho que parece consistente com a necessidade – não apenas econômica, mas moral de “cobrar” –, ora os afetos e as reciprocidades. O depoimento de Carmen marca a diferença limítrofe.

Aí lá a gente dava nosso preço, aí se ele quisesse pagar ele pagava, também se não quisesse pagar, ele não pagava. A gente saía com eles e pagavam a saída [do bar]. A dona do bar já estava com aquele dinheiro [20 reais]. Aí a gente ia. Se ele quisesse dar dinheiro à gente desse, então... Se ele não quisesse a gente fazia de graça. Só quando chegava o dia dela pagar a gente que ela pagava. Mas os vinte reais que o cabra dava pela nossa saída, não. Não tinha como [era o pagamento à dona].

Esse depoimento está em perfeita conexão com a lógica econômica e de gênero aqui expressa. Por outro lado, o “fazer de graça” só era possível pelo “pagamento” que devia ser feito pela dona do bar. Esse tipo de arranjo implicaria uma relação laboral bastante institucionalizada (acordos rígidos, pagamentos periódicos, administração centralizada da totalidade do dinheiro) e incomum na prostituição mais popular no Brasil. O mais incomum, contudo, é a atitude dela, que condiz com o acordo e espera com relativa passividade o pagamento e algum “agrado”.

Pedir e receber dinheiro no marco de relações que articulam sexualidades e deveres domésticos (e em ocasiões afetos), e não remuneração pelo trabalho, é a lógica prevista. Uma lógica contra a qual se gestou boa parte do feminismo na sua relação com o dinheiro (Zelizer, 1997), as organizações de prostitutas, e contra a qual a Adriana, única “dona de bar” (isto é, empresária e trabalhadora), se revolta:

As moças de antigamente não é como as de agora. Vocês chegaram já vão em cima pedir dinheiro. Nós fomos criadas trabalhando, não tem esse negócio de ficar pedindo dinheiro a homem. Na época eu era muito desejada pelos homens de Cabrobó, era muito bonita. Naquela época rolava muito dinheiro de cebola, cebola tinha valor, tinha festa da cebola. Hoje não rola mais essas coisas, só rola droga. Hoje as mulheres de Cabrobó se tomar uma cerveja, já está pensando em cheirar pó. (...) Eu me esforço pra fazer minha buchada, meu munguzá pra vender.

Finalmente, essa economia da “pedição” e a proliferação de categorias de relação e de nomeação, deve ser compreendida também à luz de princípios sociais, morais e econômicos de produção de família marcados por gênero, como veremos em seguida. Isto é, explicações no caminho da pobreza estrutural ou das dinâmicas macroeconômicas regionais devem ser complementadas com um olhar às formas como gênero, sexo, afetos, trabalho, dinheiro e cuidado circulam nos grupos familiares. Nesse sentido, essa economia do pedir/aceitar foge tanto do trabalho quanto das reciprocidades puramente afetivo/conjugais, conecta-se com o “pedir” para mãe ou padrasto, ou para mãe e marido, ou do circuito familiar de “ajuda” às mulheres.

Essa economia da “pedição” está imbricada de múltiplas maneiras com a família, o que faz sentido também em termos de gênero, pois, como explicava Vânia, de Cabrobó, sobre a diferença de tarefas domésticas entre homens e mulheres, eles “trabalham” (na roça), elas “cuidam” (da casa)¹⁶. Isso é complementado por Abelle: “Eu? Não trabalho com nada!”, “Qual [trabalho], namorar?”.

“USO DO CORPO” EM CONEXÕES FAMILIARES (AFETIVAS E MORAIS)

Pode-se perceber que um plano estruturante nas experiências e sentidos do “uso do corpo” é o parentesco – noções e imaginações sobre constituição de vínculos de família, de laços afetivos, afinidades e corresponsabilidades¹⁷. Pensando em categorias de diferenciação, uma distinção tríplice, irreduzível, transporta-se para o plano do espaço cotidiano de existência: o bar/ponto de prostituição, a casa de moradia familiar/conjugal e “o mundo”, “a vida”. Entre as duas primeiras não existe indícios de ambiguidade na fronteira. A família, genealógica e materna, aparece como espaço de referência absoluto. É no diálogo com ela, ou a partir dela que os trabalhos, trocas, vendas e usos táticos adquirem sentido e que as figuras da mãe e do marido ganham relevância. Mas é também na triangulação com o mundo do “sair”, estando-se nem em bares do trabalho nem em casa familiar, que estas práticas adquirem sentido. Nesse terceiro espaço, outra vinculação forte, afetiva e constituinte tem lugar: as amigas.

Joyce, entre outras, oferece informações para compreender como, para muitas mulheres, dá-se o início e o desenvolvimento nos mercados do sexo através da construção de um sentido coletivo junto às amigas. Se aparecem dificuldades econômicas, não narram uma situação que leve a decisões solitárias e à margem dos saberes, sentidos e moralidades sociais. Essa situação é elaborada como uma dinâmica positivada na relação com as amigas, com imagens de liberdade e aventura à margem da casa conjugal, ao mesmo tempo em que possibilita um núcleo de grêmio laboral (“tu cobra o valor que a gente cobra”).

As amigas ensinam. Como mostra Sousa (2012), a prostituição é um apren-

16 Existe toda uma literatura sobre trabalho e gênero que tem demonstrado largamente as expandidas conexões, em contextos rurais e urbanos, entre cuidado, afetos, domesticidade e gênero. Ver, como referências: Constable (2009), Parreñas (2001), Hirata e Kergoat (2007).

17 Nesse sentido, referimo-nos à noção de “relatedness”, como proposta por Carsten (2000), que não se limita às formas mais tradicionais do parentesco (kinship). Olivar (2013a) articula essa noção para incluir alianças políticas e de amizades altamente significativas entre prostitutas militantes.

dizado importante na vida destas mulheres, requer uma circulação mais ou menos intensa de informações, escuta e dicas, na qual a experiência das já inseridas é o ponto de referência. A partir daí, é ir se acostumando. É assim que “fazer coisa errada” ganha sentido; a possibilidade da prostituição é uma possibilidade familiar e socialmente aceita (Fonseca, 2003, 2004; Piscitelli, 2011; Olivar, 2011, 2013a), que tem entre seus pivôs a compreensão compartilhada de valorações pessoais/corporais/sexuais em termos financeiros¹⁸.

Para muitas mulheres, a imagem da mãe é central na produção destas relações de troca econômica, sexual e afetiva – a mãe delas, e elas enquanto mães. Essa posição de mãe é importante não apenas nas justificativas para arranjar dinheiro, como na produção da sociabilidade sexualizada e econômica. A mãe está presente como referente de cuidado; em alguns casos, as relações são mediadas por ou discutidas com a mãe, por exemplo.

Para Joyce a mãe é a que guarda o segredo por medo das represálias do marido; é ativada discursivamente como doadora (junto ao Bolsa Família) quando ela precisa justificar o dinheiro “cobrado” dos homens. Mas na história da Joyce há outra mãe: a sogra, o duplo antagônico da mãe, sua principal ameaça. É a sogra a que denuncia sua “cara de chifreira”, quem coloca de sobreaviso o marido, para quem ela deve mentir e de quem deve fugir. A sogra, assim como a mãe, mas em posições inversas, conhece bem o universo das economias femininas. Segundo Joyce,

Muitas vezes ela chamava e eu não tinha chance de ir, porque eu morava na casa da minha sogra, não podia sair direto... Ele pergunta: “tu comprou essa roupa com qual dinheiro?”. (...) Foi com dinheiro de programa. (...) Eu digo que pago com o Bolsa Família. Só que o Bolsa Família é só para comprar as coisas que eles precisam.

A narrativa da Joyce nos introduz ao lugar polivalente do marido e, nessa reflexão sobre parentesco, que se entrelaça com as mães, as amigas e os padrastos. Atentemos à narrativa de Sheylla.

Ele me pagava, me ajudava. Às vezes gostava de verdade e ficava ajudando sempre. Até cheguei a viver com um por dois anos (...). Quando passei a viver com ele, não ficava com ninguém, só com ele. Só que eu já vinha sofrendo muito, não entrava amor no meu coração. Eu não queria de jeito nenhum. Não queria me enganar, me iludir mais uma vez.

Sheylla responde à pergunta através de uma parataxe; uma fórmula que concebe um conceito composto de elementos não subordinados: “me pagava, me

¹⁸ Sobre a tradução monetária dos valores da “intimidade” ver: Zelizer (2009), Bernstein (2007), Hunter (2010), Piscitelli (2005, 2011).

ajudava”. A partir daí começa a construir a noção de “ajuda”, como no caso da Karol, diferenciada do “pagamento”, marcada por afetos “de verdade” traduzidos em dinheiro e bens, no marco de relações de longa duração. Ajudando, gostando de verdade, o homem não paga um encontro sexual, mas uma disponibilidade permanente; ela não recebe por um serviço ou trabalho, ela era bancada, sentia-se gostada e ajudada, estava disponível para ele. Ajudando, ele pagava pela possibilidade do convívio. Mas, para ela, o risco era o amor – em termos de desengano e sofrimento que não estava disposta a permitir.

A parataxe “pagar”, “ajudar”, complementa-se com o efeito “viver”, confirmando assim a relação estruturante entre dinheiro, afetos, sexo e conjugalidade, e mais uma vez atualiza a distância entre seus elementos constitutivos (“pagar” não é “ajudar”). Sheylla segue seu relato:

Comecei a viver com ele, ele me dava presente, só que me apeguei a ele, mas depois me disse que (...) não me levava a sério porque eu era mulher do mundo e não ia levar ele a sério. Não ia respeitar.

Os termos de convívio somados à troca, nos levam a uma distinção compartilhada entre ela e o marido, e à qual Juliano (2002) faz referência na citação inicial: antes e fora do espaço conjugal e doméstico, ela tinha sido “mulher do mundo”. O “ser do mundo” está próximo a trabalhar em bar/prostituição, mas, como vimos, está marcado por uma recusa ao trabalho, uma predileção pela “balada”. Assim, “ser do mundo” está marcado pela negatividade que a soma das trocas com o convívio deveriam excluir, e atualiza o risco mútuo entre conjugalidade/amor, prostituição e o “cair na vida”.

Carmen conheceu o pai do seu filho no bar. O bar trouxe a “chance” de “sair dessa vida” através do marido, uma marca da dádiva contraposta ao pagamento; mas também a chance de ter um filho. Ela não fala em amor, fala de chances. Mas, uma vez terminado esse relacionamento, ela está decidida a “se vender” até aparecer alguém que a assuma de maneira consistente. Isso significa que, como demonstra Piscitelli (2009), os mercados sexuais se conjugam parcialmente com universos de trocas afetivas e familiares genealógicas e, entre eles e os mercados matrimoniais existem trânsitos e conjunções. Sociabilidade, conjugalidade, sexualidade e economia circulam em espaços próximos e conectados.

No entanto, esses homens-maridos não conseguem “dar” tudo o que elas precisam; não conseguem “assumir”, “bançar” essas mulheres. A partir dessa impossibilidade, pode-se construir uma relação de permanente suspeita, dúvida, fuga e briga (como no caso de Joyce), ou de aceitação explícita, possivelmente pactuada (como entre Karol e o “coroa”).

Os diversos planos se conjugam na avaliação das mulheres. O universo

laboral (“desemprego”) se conjuga com o universo do consumo e do suprimento de necessidades básicas e desejos; e com o universo das dádivas (“esperando por alguém”, “se ele desse...”), marcadas por gênero, estruturantes da economia local. Esses planos estão atravessados e estruturados por gênero e associados às amigas e à família (família consanguínea, família como moradia, marido, filho para sustentar). Nessa intersecção de planos existenciais se avalia como melhor/necessária a vinculação com o trabalho sexual, devido tanto à pobreza quanto a necessidades que vão muito além da razão prática da “pobreza” (Sahlins, 2003).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste artigo, propomos que os resultados desta pesquisa sejam compreendidos a partir da noção de “usar o corpo”, que escapa da limitação da noção de “prostituição”, para explicar as dinâmicas de transações sistemáticas e mais ou menos explícitas entre sexo e dinheiro. Considerando a necessidade de levar a sério a multiplicidade de categorias de diferenciação operacionalizadas por mulheres em contextos de prostituição ao redor destes “usos do corpo” para acessar a dinheiro e bens, nos aproximamos da compreensão das “economias sexuais” (Cabezas, 2009) locais e sua relação com a produção social do gênero. Isto é, por esse caminho podemos compreender a maneira pela qual aquela dimensão que denominamos economia e aquela que denominamos sexualidade se articulam e estruturam mutuamente apagando, através da perspectiva de gênero, a clareza e a utilidade da distinção entre uma e outra.

A partir dos dados apresentados, confirmamos a distinção genérica entre “programas/trabalhos” e “ajudas/dádivas” descrita por Piscitelli (2007, 2009, 2011, 2013). Noções como “sexo tático” (Cabezas, 2009) e “sexo transacional” (Hunter, 2002, 2010) foram úteis para compreender o sistema de relações de que falam e que fogem da ideia da prostituição convencional. Principalmente em Cabrobó, fica evidente que elas compartilhavam algum plano de sentido sobre “prostituição” que tornou extremamente difícil “achar” as prostitutas.

Essa dificuldade abriu as portas para múltiplos nomes e exercícios de diferenciação, bem como para o posterior exercício analítico. “Meninas-danadas”, “periguetes”, “pirigas”, “raparigas”, “mulheres que conhecem mais homens”, “meninas que trabalham em bar (que bebem)”, entre outras, foram categorias indicadas para responder às indagações, enquanto largos silêncios se construíam sobre “prostituição”. As mulheres expuseram um amplo leque de categorias que incluía, definia e ultrapassava a prostituição, tais como “vender-se”, “fazer coisa errada”, “sair”, “cair na vida”, receber agrados, ajudas e pagamentos, “pedir”. Contudo, o que essas pessoas estavam indicando não eram categorias de práticas claramente definidas ou profissionais, mas formas visíveis de arranjos

sociais, econômicos, afetivos e sexuais radicalmente marcados por gênero e por moralidades e amplamente compartilhados.

Programa e ajuda, como apresentados por Piscitelli (2007, 2009, 2011, 2013), não são categorias de classificação de pessoas, mas formas possíveis de relação que as pessoas descrevem e pelas quais transitam. No caso pesquisado, essa polaridade relativa foi explodida por uma superabundância de nomeações e pelo desafio que as mulheres realizam, através da noção geral de “usar o corpo”, tanto às formas da mercantilização laboral quanto à reciprocidade pelos afetos. “Vender-se” e “trabalhar em bar”, por exemplo, assim como esporádicos “ser prostituta”, marcam disposições e formas diferenciadas dentro do plano mais geral do “programa”; do mesmo modo, as “ajudas” parecem ocupar pelo menos dois sentidos diversos, marcados pela presença ou não de afetos e pela maior ou menor “mercantilização” e sua relação com redes maiores de parentesco/“relatedness” (Carsten, 2000). A economia feminina do “pedir”, a disposição para receber agrados em contraposição ao “não cobrar”, implicam o limite do par programa-ajuda em termos de trabalho-afetos, pois colocam essas relações de troca em um plano maior de relações econômicas/sexuais/de gênero que organizam o mundo social em formas que não parecem definidas pela centralidade de princípios capitalistas, como trabalho comercial remunerado, contratual e afetividade sexual.

Essa lógica econômica sugere uma organização tríplice das relações, dos afetos, dos espaços e da circulação de dinheiro que precisa ser melhor estudada: casa / bar / mundo. O recurso dual da distinção programa/ajuda, referência nessa economia de mercado e na lógica de reciprocidades afetivas, assim como o princípio econômico e político da *caça* e da *batalha*, descrito em termos de “predação” (Olivar, 2011) na prostituição de rua, podem ser complementados com uma outra forma: o “pedir” (que se completa com “aceitar”). Essa economia, que teve sua maior expressão no contexto de Cabrobó, implica um princípio social – de gênero – de circulação e redistribuição necessária do dinheiro.

A *economia da pedição* não se restringe ao universo do sexo e não constitui uma ruptura com a norma social. O ingresso na “prostituição” e as *economias da pedição* parecem articular macroeconomias regionais (usinas, transportes, turismo, benefícios sociais, produção camponesa, pesca e coleta) com lógicas econômicas associadas à configuração familiar e de gênero mais marcadamente rural (Garcia e Nascimento, 2014a e 2014b). Isto é, uma distinção bem marcada entre atividades de “trabalho”, propriamente masculino, e atividades de “cuidado”, propriamente femininas, e que correspondem a ideias sobre “cobrar” e “pedir”, “receber”, “aceitar”. Uma distinção que atravessa o espaço doméstico de criação e se transporta até as possibilidades de conseguir dinheiro na cidade ou na região. Pede-se e espera-se receber dinheiro de, ou ser “assumida por”, os pais, o marido,

os homens. Nesse sentido o dinheiro recebido (em troca de sexo, companhia, sorrisos, gestos, promessas, conquistas e conversas ou pedidos) não é conceitualizado como um “pagamento”, também não demanda elaboração de tramas afetivas complexas. Às vezes precisa “bater intimidade”, ou, simplesmente, pedir.

Finalmente, nesse sentido, uma dependência econômica parece ocupar uma ordem estrutural de gênero. Os homens são a referência de “trabalho”, portanto, a fonte principal de dinheiro como pagamento; já elas, corporificam o eixo da reprodução, do cuidado, do “carinho”, da família (labores assumidos como não-empregos), ficando à margem da escola e do universo do emprego formal. Contudo, tampouco pode-se perder de vista que se essas relações desiguais e assimétricas são estruturantes, as dependências se atomizam e se diluem nas experiências concretas. Nas trocas, observamos que em nenhum momento, a partir da puberdade, se manifesta uma real dependência econômica de somente *um* homem (pai, marido ou patrão), pois as possibilidades de conseguir dinheiro se atomizam e multiplicam ora nos bares, ora na rua, ora nos telefones celulares. Sempre existirão fugas, amigas, e homens dispostos a pagar, ajudar ou dar.

José Miguel Nieto Olivar é Doutor em antropologia social (UFRGS), desde 2010 é pesquisador colaborador pós-doutoral no Núcleo de Estudos de Gênero PAGU da Unicamp, com duas bolsas e um auxílio Fapesp. Em 2014 realizou estância de pós-doutorado Capes PNPD no Departamento de Sociologia da UFPB.

Loreley Garcia é Doutora em Sociologia (USP), com Pós-Doutorado em Women’s Studies (U.C. Berkeley), foi Fulbright Scholar na Temple University e Visiting Scholar na Southern Oregon University. Professora Titular da Universidade Federal da Paraíba, Bolsista de Produtividade do CNPq. Pesquisa sobre gênero, sexualidades, juventudes e é editora da Revista *Ártemis*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUSTÍN, Laura

2007 *Sex at the Margins: Migration, Labor Markets and the Rescue Industry*. Londres/Nova York, Zed Books.

AHEARN, Laura M.

2001 “Language and agency”. *Annual. Rev. Anthropology*, 30:139-37.

ANJOS, Carlos dos

- 2005 “Sexualidade juvenil de classes populares em Cabo Verde: os caminhos para a prostituição de jovens urbanas pobres”. *Estudos Feministas*, Rio de Janeiro, vol. 13, n. 1: 163-177.

BERNSTEIN, Elizabeth

- 2007 *Temporarily Yours: Intimacy, Authenticity and the Commerce of Sex*. Chicago, University of Chicago Press.

BUTLER, Judith

- 2010 *Marcos de guerra: las vidas lloradas*. Barcelona, Paidós.

CABEZAS, Amalia

- 2009 *Economies of Desire: Sex and Tourism in Cuba and the Dominican Republic*. Philadelphia, Temple University.

CARSTEN, Janet

- 2000 “Introduction: cultures of relatedness”. In _____. (ed). *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 1-36.

CHAPKINS, Wendy

- 1997 *Live Sex Acts. Women Performing Erotic Labour*. Londres, Cassell.

CONSTABLE, Nicole

- 2009 “The Commodification of Intimacy: Marriage, Sex, and Reproductive Labor.” *Annual Review of Anthropology*, Vol. 38: 49-64.

DOEZEMA, Jo

- 2010 *Sex Slaves and Discourse Masters: The Construction of Trafficking*. Londres/Nova York, Zed Books.

FONSECA, Claudia

- 2003 “Familia y profesión: la doble carrera de la mujer prostituta”. *La antropología brasileña contemporánea: contribuciones para un diálogo latinoamericano*. Buenos Aires, Prometeo, p. 95-135.
- 2004 *Família, fofoca e honra: etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares*. Porto Alegre, UFRGS editora.

GARCIA, Loreley e NASCIMENTO, Silvana

2014a “Family Girls: A Study about Juvenile Prostitution in the Indigenous areas in Northeast of Brazil”. *International Journal of Women’s Studies and Gender*.

2014b *Pitfalls of Desire*. Saarbruchen, Lambert Publishing.

GROES-GREEN, Christian

2013 “‘To Put Men in a Bottle’: Eroticism, Kinship, Female Power, and Transactional Sex in Maputo, Mozambique”. *American Ethnologist*, vol 40, no. 1: 102-117.

GUY, Donna

1991 *El sexo peligroso*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana.

HUNTER, Mark

2010 *Love in the Time of Aids. Inequality, Gender and Rights in South Africa*. Boomington, Indiana University Press.

2002 “The Materiality of Everyday Sex: Thinking beyond ‘Prostitution’”. *African Studies*, 61:99-120.

JULIANO, Dolores

2006 *Excluidas y Marginales*. Madrid, Ediciones Cátedra.

2002 *La prostitución: el espejo oscuro*. Barcelona, Içaria.

KEMPADOO, Kamala

2004 *Sexing the Caribbean: Gender, Race and Sexual Labor*. Nova York/Londres, Routledge.

KEMPADOO, Kamala; SANGHERA; e PATTANAİK (comp.)

1995 *Trafficking and Prostitution Reconsidered: New Perspectives on Migration, Sex Work and Human Rights*. Boulder, Paradigm Publishers.

MITCHELL, Gregory

2011 «Padrinhos *gringos*: turismo sexual, parentesco *queer* e as famílias do futuro». In PISCITELLI, Adriana; ASSIS, Gláucia e OLIVAR, José Miguel (orgs.). *Gênero, sexo, amor e dinheiro: mobilidades transnacionais envolvendo o Brasil*. Campinas, Núcleo de Estudos de Gênero-PAGU-Unicamp, p. 31-56.

MONTGOMERY, Heather

2001 *Modern Babilon?: Prostituting Children in Thailand*. Londres, Berghahan Books.

OLIVAR, José Miguel

- 2014 “Adolescentes e jovens nos mercados do sexo na tríplice fronteira Brasil, Peru, Colômbia: três experiências, um tour de force e algumas reflexões” *Artemis*, vol. 18 (1): 87-102.
- 2013a *Devir puta: políticas da prostituição de rua na experiência de quatro mulheres militantes*. Rio de Janeiro, UERJ/CLAM.
- 2013b *Mercados do sexo em territórios transfronteiriços: gênero e circulações na fronteira Brasil-Colômbia. Relatório final de pesquisa*. Bolsa de Pós-Doutorado FAPESP, processo 2010/50077-1. Núcleo de Estudos de Gênero –PAGU / Unicamp. Campinas: PAGU/FAPESP.
- 2012 “Prostituição feminina e direitos sexuais... Diálogos possíveis?” *Sexualidad, Salud y Sociedad –Revista Latinoamericana*, nº 11, agosto de 2012: 88-121.
- 2011 “Banquete de homens: sexualidade, parentesco e predação na prática da prostituição feminina”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol 26, n. 75: 89-189.

PARREÑAS, R.S.

- 2001 *Servants of Globalization: Women, Migration and Domestic World*. Stanford, CA, Stanford University Press.

PHETERSON, Gail

- 1996 *The Prostitution Prism*. Amsterdam, Amsterdam University Press.
- 1989 (Comp.) *Nosotras, las putas*. Madrid, Talasa Ediciones.

PISCITELLI, Adriana

- 2016 “Economias sexuais, amor e tráfico de pessoas – novas questões conceituais. *Cadernos Pagu*, 47 e16475.
- 2014 “Violências e afetos: intercâmbios sexuais e econômicos na (recente) produção antropológica realizada no Brasil”. *Cadernos Pagu*, 42:159-199.
- 2013 *Trânsitos: brasileiras nos mercados transnacionais do sexo*. Rio de Janeiro, EDUERJ/Clam.
- 2011 “Amor, apego e interesse: trocas sexuais, econômicas e afetivas em cenários transnacionais”. In PISCITELLI, Adriana; ASSIS, Gláucia e OLIVAR, José Miguel (orgs.). *Gênero, sexo, amor e dinheiro: mobilidades transnacionais envolvendo o Brasil*. Campinas, Núcleo de Estudos de Gênero-PAGU-Unicamp, p. 537-582.
- 2009 “Trânsitos: circulación de brasileñas en el ámbito de la transnacionalización de los mercados sexual y matrimonial”. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 15, n. 31: 101-136.

- 2007 “Sexo tropical em um país europeu: migração de brasileiras para a Itália no marco do ‘turismo sexual’ internacional”. *Rev. Estud. Fem.*, vol.15, n.3: 717-744.
- 2005 “Apresentação: gênero no mercado do sexo”. *Cadernos Pagu*, Campinas, 25: 7-23.
- PISCITELLI, Adriana; ASSIS, Glaucia e OLIVAR, José Miguel (orgs.)
- 2011 *Gênero, sexo, amor e dinheiro: mobilidades transnacionais envolvendo o Brasil*. Campinas, Núcleo de Estudos de Gênero-PAGU-Unicamp.
- RAGO, Margareth
- 2008 *Os prazeres da noite: prostituição e códigos da sexualidade feminina em São Paulo (1890-1930)*. 2ª edição. São Paulo, Paz e Terra, 2008.
- SAHLINS, Marshall
- 1997 *Ilhas de história*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- 2003 *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- STOEBENAU et al.
- 2011 “More than Just Talk: The Framing of Transactional Sex and Its Implications of Vulnerability to HIV in Lesotho, Madagascar and South Africa”. *Globalization and Health*. 7-34.
- STRATHERN, Marilyn
- 1990 *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley/Los Angeles, University of California Press.
- TAVARES, Aline
- 2014 *A organização da Zona: notas etnográficas sobre relações de poder na zona de prostituição Jardim Itatinga-Campinas*. Campinas, dissertação, Unicamp.
- ZELIZER, Viviana
- 2009 *La negociación de la intimidad*. México, Fondo de Cultura Económica.
- 1997 *The Social Meaning of Money: Pin Money, Paychecks, Poor Reliefs and Other Currencies*. Princeton, Princeton University Press.

“Using One’s Body”: Sexual Economies of Young Women from the Coastal Area to the *Hinterlands* in the Northeast of Brazil

ABSTRACT

With this article we intend to present an organized overview of the idea of “using one’s body”, as found in its many forms and meanings and as associated with sex, affection and money transactions, but which escape the concept of prostitution. The article is a result of research done with young women belonging to contexts of prostitution in the towns of Cabrobó, in Pernambuco State and of Mataraca, in Paraíba State, both located in the northeastern Brazilian region. Those young women’s views, conceptualizations and experiences translate a prolific creation of differentiation discursive categories which are articulated with a set of moralities existing within local/regional economies as well as within notions of family. We intend to demonstrate how these “sexual economies” are described by these same women and how they are designed as a possible route to the understanding, from a gender perspective, of local economies in their intersection with the world of sex, reproduction, conjugality as well as family life.

KEYWORDS

Prostitution,
Sexual Economies,
Youth, Gender.

Recebido em 21 de março de 2016. Aceito em 4 de novembro de 2016.

Música, tradução e linguagem na diáspora do Santo Daime

DOI

[http://dx.doi.org/10.11606/](http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.132102)

2179-0892.ra.2017.132102

Glauber Loures de Assis, Beatriz Caiuby Labate e Clancy Cavnar

- ▲ *Universidade Federal de Minas Gerais | Belo Horizonte, MG, Brasil;*
CIESAS | Guadalajara, México;
John F. Kennedy University | Pleasant Hill, CA, Estados Unidos
- ✉ *glauberloris@hotmail.com, blabate@bialabate.net, clancycavnar@gmail.com*

RESUMO

Este artigo aborda a diáspora do Santo Daime através de sua dimensão musical. Para isso, são estabelecidos alguns paralelos com a expansão internacional da capoeira, do neopentecostalismo e das religiões afro-brasileiras, situando a transnacionalização do Santo Daime dentro do movimento mais amplo de diáspora das religiões brasileiras e do Sul Global. Segue-se daí uma discussão sobre o papel ritual da música e sobre os hinos religiosos daimistas, que são considerados como presentes sagrados e representam um importante pilar dos rituais. Os autores descrevem e refletem sobre como os hinos são cantados, traduzidos e interpretados em distintos países e contextos. Argumentam que são produzidos, por um lado, coesão e redes transnacionais e, por outro, ressignificações e conflitos. Essas discussões nos convidam ao debate sobre o uso ritual de psicoativos, a relação entre música e religião e sobre as noções de tradição, autenticidade e sagrado.

PALAVRAS-CHAVE

Santo Daime, música, diáspora, ayahuasca, religiões brasileiras.

INTRODUÇÃO¹

Este artigo discute a experiência da música e da linguagem no universo religioso e sua relação com o uso ritual de psicoativos através do estudo de caso do Santo Daime, uma religião ayahuasqueira brasileira, em seu processo de diáspora. Embora a literatura sobre a internacionalização dessa religião seja crescente, sua análise a partir dos eixos musical e linguístico permanece pouco estudada. Este trabalho pretende ajudar a preencher essa lacuna e incentivar futuras pesquisas na área.

Primeiramente, situaremos a diáspora daimista, demonstrando que esse fenômeno não é contingencial, mas está intimamente conectado a fluxos globais essencialmente contemporâneos. Em seguida, observaremos a relevância da música no processo de expansão do Santo Daime – considerado por seus adeptos como uma “doutrina musical”. Exploraremos então como a dimensão musical e linguística se conecta com o *modus vivendi* desse grupo no exterior. Veremos que o universo musical daimista é uma complexa rede pautada por alianças, disputas, *performance*, habilidades linguísticas e ressignificações, sendo um veículo privilegiado para entender o *ethos* e a expansão desta religião.

Nossa análise parte de uma etnografia multissituada (Marcus, 1995) realizada em núcleos daimistas do Brasil e exterior, enriquecida pela observação participante em diversos tipos de ritual. Os autores ingeriram o daime e participaram das atividades musicais, tocando instrumentos e cantando os hinos tanto em português como em outros idiomas, além de realizar entrevistas em profundidade com líderes religiosos, músicos, cantoras e daimistas estrangeiros. No caso do primeiro autor, a pesquisa foi realizada entre 2009 e 2016, incluindo visitas a agrupamentos na Alemanha (2012), na Holanda (2012), e no Norte do Brasil (2013 a 2016). No caso da segunda autora, a pesquisa se deu entre 1996 e 2016, incluindo visitas a grupos do Santo Daime, União do Vegetal e neoayahuasqueiros na Argentina, Itália, França, Espanha, Holanda, Suíça, Alemanha, Noruega, Inglaterra, Canadá, Estados Unidos e México. Quanto à terceira autora, a pesquisa concentrou-se em diversos estados dos Estados Unidos, na Amazônia, em dois núcleos no estado do Rio de Janeiro, na República Tcheca, em Assis (Itália) e em Amsterdã (Holanda), entre 1997 e 2015. Embora a amplitude desse trabalho de campo nos permita tecer generalizações sobre essa religião no exterior, evidentemente há particularidades. Algumas observações são menos válidas para locais onde se fala português ou espanhol que para países como EUA, Holanda e Alemanha, por exemplo.

Adotaremos aqui uma abordagem comparativa, algo pouco explorado no campo de estudos sobre as religiões ayahuasqueiras, por entendermos que a diáspora daimista dialoga com a transnacionalização de outros grupos e possui

¹ Este artigo é uma versão traduzida e modificada do texto LABATE, Beatriz C.; ASSIS, Glauber L. e CAVNAR, Clancy. 2017. “A Religious Battle: Musical dimensions of the Santo Daime Diaspora”. In LABATE, Beatriz C., CAVNAR, Clancy, GEARIN, Alex K. (orgs.), The World Ayahuasca Diaspora: Reinventions and Controversies. Abingdon, Inglaterra, Routledge, pp. 99-121.

interessantes paralelos e contrastes com religiões e manifestações culturais brasileiras no exterior. Espera-se assim demonstrar que a internacionalização do Santo Daime ilustra fenômenos de alcance global, e pode nos dar elementos interessantes tanto para compreender melhor a relação entre religião, música, linguagem e uso ritual de psicoativos, quanto para refletir sobre o novo e efervescente panorama religioso em que vivemos.

A DIÁSPORA BRASILEIRA NA CONTEMPORANEIDADE

Durante sua tortuosa história desde o início da colonização europeia, o Brasil foi um grande receptor de religiões e manifestações culturais, bem como de escravos e imigrantes. Nas últimas décadas, entretanto, esse movimento se transformou sensivelmente: o Brasil tem deixado de ser eminentemente um país de imigrantes para se tornar um país emigrante. Nessa verdadeira “diáspora brasileira” (Falcão, 2005), milhares de brasileiros passaram a morar no exterior (1,4 milhões nos EUA, 200 mil no Paraguai, 230 mil no Japão, 180 mil no Reino Unido, 136 mil em Portugal etc.; Rocha e Vasquez, 2014). Além disso, o Brasil tem se tornado um exportador de manifestações culturais, como o samba, o carnaval e a capoeira – praticada atualmente em mais de uma centena de países e, notadamente, um exportador de diversas religiões e práticas espirituais (Castro, 2007; Freston, 2009; Rocha e Vásquez, 2014).

É possível, atualmente, participar de rodas de capoeira em lugares como Nova York, Londres, Paris ou Lisboa. Nesta última cidade, a propósito, também existe a opção de frequentar um templo da Igreja Universal, assim como em Luanda, na Angola; o mesmo ocorre em diversas regiões da Ásia e da América do Norte. Pode-se, ainda, frequentar um terreiro de umbanda no Japão, em Portugal ou no Uruguai; cantar com a Canção Nova em Israel; seguir o líder carismático João de Deus na Austrália; tomar ayahuasca em rituais do Santo Daime em todos os continentes habitados (ver também Rocha e Vásquez, 2014). Podemos afirmar, genericamente: as religiões e práticas culturais brasileiras estão por toda parte.

Esse processo de internacionalização das religiosidades do Brasil, denominado por alguns autores como “diáspora das religiões brasileiras” (Rocha e Vásquez, 2013), não é homogêneo e linear, mas amplo, multiforme e policêntrico. Deriva não só da atividade migratória e iniciativa individual, mas também de fluxos culturais, alimentados pelas mídias e pela internet, turismo religioso, missões, ou mesmo a mitificação e o “fetichismo” de estrangeiros em relação ao Brasil.

A diáspora do Santo Daime também não acontece alheia ao cenário religioso mais amplo. Ao contrário, possui “afinidades eletivas” com o *Zeitgeist* contemporâneo e com os processos socioeconômicos e religiosos globais, dos quais

podemos citar: transformações no modo de produção capitalista em direção a um modelo desterritorializado e informacional, desenvolvimento dos meios de comunicação e transporte, advento da internet e redes sociais, popularização do movimento ambientalista, enfraquecimento de associações políticas tradicionais de esquerda (por ex., sindicatos) e surgimento de uma “esquerda espiritualista” (Assis e Labate, 2015); descentramento do religioso em escala mundial, emergência da chamada Nova Era, e a subjetivação e desinstitucionalização da religião ocasionadas na modernidade (Assis, 2013; Hervieu-Léger, 2008).

Percebe-se, assim, que o caso brasileiro reflete um panorama mais amplo de modificação dos fluxos religiosos e culturais internacionais, no qual também a América Latina e outros países economicamente periféricos ganham proeminência enquanto importantes fontes de religião e referências culturais (Freston, 2009; Rocha e Vásquez, 2014). Diversos exemplos podem ser citados neste sentido, dos quais enumeramos alguns: o tango, na Argentina, a dança *conchera*, no México (Brito, 2011; De La Torre e Zuñiga, 2011), os movimentos religiosos indianos, as religiões africanas, a Santería cubana, o xamanismo sul-americano e assim por diante. O Santo Daime é um exemplo ilustrativo desta nova configuração.

No censo de 2010 foi apontado que 35 mil pessoas são adeptas das religiões ayahuasqueiras no Brasil: Santo Daime, União do Vegetal e Barquinha (Rocha e Vasquez, 2014). O Santo Daime é a mais antiga delas, bem como a primeira a se internacionalizar. O grupo originou-se na década de 1930 através de Raimundo Irineu Serra – o Mestre Irineu, um homem negro maranhense neto de escravos que emigrou para os seringais amazonenses no início do século passado. O Santo Daime contém elementos de diversas matrizes religiosas e é conhecido principalmente por fazer uso sacramental da ayahuasca, bebida psicoativa aí denominada como *daime*. Esta é feita a partir do cozimento de duas plantas amazônicas, o cipó *Banisteriopsis caapi* e a folha do arbusto *Psychotria viridis*.

Longe de ser um grupo homogêneo, o Santo Daime possui diversas linhas. As mais significativas são o Alto Santo (CICLU-Alto Santo) e a Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal patrono Sebastião Mota de Melo (ICEFLU). O Alto Santo, comandado pela viúva de Mestre Irineu, Madrinha Peregrina Gomes Serra, continua até hoje restrito à cidade de Rio Branco, no Acre. Por sua vez, a ICEFLU, fundada por Sebastião Mota de Melo, o Padrinho Sebastião, liderada hoje por seu filho Alfredo Gregório, o Padrinho Alfredo, e sediada no Céu do Mapiá (AM), passou por um processo de diáspora e está presente hoje em todas as regiões do Brasil e dezenas de países, congregando alguns milhares de membros. Neste artigo, abordaremos somente a ICEFLU, uma vez que a internacionalização daimista se restringe a esse agrupamento.

O Santo Daime (ICEFLU) ficou restrito ao norte brasileiro até a transição das décadas de 1970/1980. Pouco depois do processo de expansão em terras brasilei-

ras se iniciar, o grupo começou sua internacionalização, alcançando hoje todos os continentes habitados, em um fenômeno que mantém estreita proximidade temporal com a internacionalização de outras religiões e manifestações culturais brasileiras, como o neopentecostalismo, as religiões afro-brasileiras e a capoeira.

A internacionalização da capoeira e do Santo Daime é impulsionada por iniciativas e sonhos individuais, não contando com uma estratégia expansionista institucional forte, tampouco com o auxílio do Estado (Falcão, 2005). Também é estimulada por uma idealização e uma visão romântica sobre o Brasil como lugar exótico e idílico por parte dos estrangeiros. Nesse ambiente, a ideia de *brasileiridade* assume importância – Santo Daime e capoeira passam a ser vistos como uma espécie de símbolo da identidade brasileira, com suas florestas, sua religiosidade e sua cultura². Além disso, no exterior a língua portuguesa pode assumir caráter quase sagrado, tanto nas ladainhas da capoeira como nos hinos do Santo Daime (Assis, 2013; Castro, 2007).

Esse modelo *culturalista* de expansão, partilhado também pelas religiões afro-brasileiras (ver Frigerio, 2013), contrasta com o modelo *difusionista* da internacionalização do neopentecostalismo brasileiro, voltado ao proselitismo agressivo, de caráter missionário. Um dos expoentes mais representativos dessa segunda vertente é a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), que atua sob a forma de transplante direto e forte centralização hierárquica. Procura ser vista como uma igreja global e universalista, tentando inserir-se junto ao público estrangeiro por meio do oferecimento de cultos em línguas locais, mas arrebanha *par excellence* o mundo lusófono, latino e/ou negro, sendo por vezes vista como uma *Black Church* ou uma religião étnica no exterior (Freston, 2009). Em suma, há uma ampla diáspora das religiões brasileiras em curso, mas com diferentes modelos de expansão, que por sua vez revelam características internas dos grupos em questão.

SOM, LINGUAGEM E A VIDA RELIGIOSA

*No princípio era o verbo, e o verbo estava com Deus,
e o verbo era Deus.*

Assim começa evangelho de João, texto sagrado para cristãos. Não é nova a ideia de que a palavra é criadora. Por meio da palavra, padres, pastores, pais de santo, xamãs, xeiques e rabinos conduzem e dão forma aos rituais das mais diversas religiosidades mundo afora. Nesse ambiente, linguagem e tradução são pedras fundamentais. Há religiões em que a língua é sagrada, como no caso do árabe para os muçulmanos e do hebraico para os judeus, e religiões que delibera-

2 Vale ressaltar que, embora a ideia de *brasileiridade* seja um grande apelo do Santo Daime no exterior de um modo geral, pode haver locais onde essa identificação de “religião brasileira” não seja necessariamente vista como positiva, como parece ser o caso do Uruguai (Scuro, no prelo), país que já conta com forte presença de outros sistemas de fé oriundos do Brasil.

mente traduzem seus textos e ritos para diferentes idiomas com o intuito de alcançar o maior número de pessoas possível, como o neopentecostalismo.

Junto à palavra, há outra dimensão que também está presente em diferentes formas da vida religiosa em nível global que queremos apontar. Esse elemento une pentecostais australianos, neopentecostais brasileiros, umbandistas, religiosidade ameríndia, ayahuasqueiros peruanos, adeptos do sufismo, *hare krishnas*, católicos da Canção Nova e membros do Santo Daime: a música. Música que também é verbo, comunicação e estruturadora ritual; que cria narrativas e aciona as mais profundas emoções, produz o êxtase religioso e permite a transcendência espiritual; rompe e reconstrói as noções de tempo e espaço e leva à experiência de uma “verdade intangível autoevidente”. Em outros termos, a música também é ela própria criadora do universo religioso (Labate e Pacheco, 2010).

Podemos observar a proeminência da música na vida religiosa em diversos casos ao redor do mundo, da Oceania à floresta amazônica. Na Austrália, por exemplo, a música transformou completamente o cenário pentecostal, através da igreja Hillsong que, com sua produção musical profissional, tornou-se uma das bandas mais conhecidas do país, influenciando pessoas no mundo todo, como é o caso do grupo evangélico brasileiro Diante do Trono (Riches, 2010; Rosas, 2015). O Diante do Trono, braço musical da igreja Batista da Lagoinha, de Belo Horizonte, alcançou fama nacional e se tornou um destacado exemplo da guinada neopentecostal da religiosidade evangélica brasileira, espectro religioso que mais cresce no país.

Na Renovação Carismática Católica, a dimensão musical e o aspecto espetacular das missas revigoraram o catolicismo em um momento de declínio no Brasil, alçando alguns padres à condição de celebridades nacionais (Carranza e Mariz, 2013). Na Umbanda, a música assume papel central como invocadora das forças divinas (Saraiva, 2013; Frigerio, 2013). Entre os ameríndios, funciona como grande integradora e intermediadora da vida ritual (Bustos, 2008).

Já em relação ao tema dos psicoativos, muito se fala do aspecto visual dos estados alterados de percepção e cognição induzidos por substâncias, mas o aspecto sonoro nem sempre recebe a devida atenção, ou é abordado em termos imagéticos, ecoando uma predominância mais ampla das ciências sociais em torno da visualidade, já apontada por trabalhos teóricos como o de Oliveira Pinto (2001). Entretanto, algo que permeia o fenômeno da ayahuasca em todos os seus contextos é a proeminência do som. Seja com vegetais indígenas e mestiços peruanos, taitas colombianos, caboclos amazônicos, terapeutas neoayahuasqueiros urbanos, ou nos rituais da Barquinha, da UDV e do Santo Daime, a vivência ayahuasqueira é eminentemente sonora (Garcia Molina, 2014; Labate e Pacheco, 2010; Bustos, 2008).

Na União do Vegetal, as *chamadas* feitas durante as sessões, bem como as músicas colocadas para tocar, são peças fundamentais do ritual (Labate e Pacheco, 2010). Na Barquinha, os *salmos* cantados durante as cerimônias representam um símbolo central da religião. No vegetalismo peruano, os *icaros* acionam entidades espirituais e podem curar. No Santo Daime, os *hinos* são os condutores do ritual religioso. Memória, afeto, linguagem e cognição: tudo isso é mobilizado na experiência sonora com a bebida.

Essas *arquiteturas* sonoras e *paisagens musicais*, ou *soundscaapes*, para usar o termo já consagrado na etnomusicologia (Oliveira Pinto, 2001), levam e trazem as pessoas em suas viagens espirituais (Brabec de Mori, 2012; Garcia Molina, 2014); guiam os indivíduos em suas experiências na *miração* (visão sob o efeito do daime), na *pinta*, na *burracheira*; abrem as portas do *Astral* e do incognoscível. A simbiose entre ayahuasca e música é o passaporte para o sagrado e a verdade revelada, intransponíveis pela linguagem e o estado de consciência ordinários. Também é produtora de uma vasta gama de percepções sinestésicas. Há artistas que fazem traduções pictóricas dos *icaros* peruanos e daimistas, que conseguem ver a “cor” dos hinos (Garcia Molina, 2014; Rabelo, 2013). Em suma, no mundo da ayahuasca, a música é a linguagem do espírito.

“NA LUZ DESTE SOM”: O SANTO DAIME E A MÚSICA

O Santo Daime é conhecido entre seus adeptos como uma “doutrina musical”. E não é por acaso: suas cerimônias são cadenciadas pela execução de cânticos religiosos, os *hinos*. Estes compõem a teologia daimista, e todos são recomendados a cantá-los e bailá-los nos *trabalhos espirituais*. É impossível apreender a religiosidade daimista sem levar em conta a importância dos hinos como condutores dos ritos e da experiência subjetiva das pessoas. Por questões de espaço, deixaremos de lado aqui o *bailado*, sublinhando, porém, que essa forma particular de dança e expressão corporal tem grande importância no Santo Daime e continua pouco explorada.

O grupo começou com alguns poucos hinos recebidos por Irineu Serra e seus seguidores imediatos, a maioria iletrada – eram transmitidos oralmente e aprendidos por repetição. Posteriormente, a ICEFLU passou a produzir caderninhos de hinos, que vieram a ser utilizados comumente, embora alguns daimistas se orgulhem em mostrar que não necessitam deles porque já têm os hinos memorizados. O conjunto dos hinos recebidos por Mestre Irineu forma o hinário *O Cruzeiro*, referência teológica fundamental nesta religião.

O Cruzeiro compreende mais de uma centena de hinos, recebidos ao longo de toda a trajetória espiritual do Mestre e dispostos cronologicamente. É compreendido pelos daimistas como um ensinamento divino, revelado por Nossa

Senhora da Conceição a Irineu Serra. Os adeptos do Daime acreditam que os hinos não são compostos ou criados por seus autores, mas instruções oriundas diretamente do reino espiritual, “recebidos” do Astral (Rehen, 2011).

A partir do hinário *Nova Jerusalém*, do Padrinho Sebastião, os hinos passaram comumente também a ser *ofertados* para outras pessoas. Aquele que recebe pode ofertar o hino para alguém, que pode inseri-lo em seu próprio hinário. Essa inovação tornou-se então uma forma de estabelecimento de vínculos sociais, às vezes transcontinentais, de circulação de cânticos, de “dádiva” maussiana (Rehen, 2011) e prestígio pessoal. Ter um hino ofertado por alguma liderança proeminente é um capital religioso importante, um atestado de bom seguidor da doutrina, o que motiva alguns a almejam isso como conquista pessoal.

Os hinos da linha do Padrinho Sebastião e seus discípulos estão hoje na casa dos milhares, incluindo cânticos em japonês, inglês, alemão, holandês e outras línguas. Em geral, as igrejas possuem alguma flexibilidade em relação aos hinos executados em seus trabalhos, embora haja um calendário oficial a ser seguido e rituais que exigem o estudo de determinado hinário em particular. Estar apta a seguir à risca o calendário, que contém dezenas de trabalhos, é uma prova da força e estrutura de uma igreja daimista.

Mas como saber se um hino é legítimo, uma vez que ele seria diferente de uma mera composição musical? Na época do Mestre Irineu, sua assistente, Dona Percília, era responsável por aferir a questão, chegando inclusive a vetar canções de seguidores proeminentes do Mestre (Rabelo, 2013). Com a expansão, contudo, a prática dos hinos serem apresentados para uma autoridade que pudesse passá-lo no crivo foi perdendo o costume, o que certamente contribuiu para a explosão musical do Santo Daime, que hoje tem hinos aos milhares, e o surgimento de inovações rítmicas e melódicas.

Atualmente, portanto, parece-nos que não há regras específicas que permitam avaliar sua autenticidade. De modo geral, seguindo uma máxima interacionista (Becker, 1973), um hino é aquilo que é definido ou aceito como tal pelo grupo, o que tem uma série de implicações, como a facilidade maior que indivíduos de *status* privilegiado dentro da comunidade têm para legitimar seus hinos e apresentá-los perante o corpo da igreja, e a liberdade que alguns sentem em discordar da autenticidade de alguns cânticos, seja pelo ritmo, pelo uso de palavras incomuns, ou por questões ideológicas e pessoais (não se identificar com a mensagem do hino, não confiar na pessoa que recebeu etc). Mas, pelo menos em tese, qualquer daimista pode potencialmente receber hinos, o que torna o Santo Daime mais flexível e horizontalizado teologicamente do que outras religiões e grupos ayahuasqueiros, como a União do Vegetal (Labate e Pacheco, 2010).

Além de espelhar as hierarquias internas, os hinos também refletem os

valores éticos e morais do grupo. Não obstante, o próprio conteúdo dos cânticos acompanha as transformações do Santo Daime no seu processo de expansão, tal como acontece com outras expressões religiosas e culturais, como a capoeira ou a dança *conchera* mexicana, que têm suas canções adaptadas e reinterpretadas nos novos contextos em que se inserem (De La Torre e Zuñiga, 2011). Por exemplo, na Espanha, alguns *concheros* contemporâneos mudam a letra de determinados louvores para enquadrá-los melhor a um universo *new age*, menos católico. Assim, “Estrella del Oriente que nos Dio su santa *cruz*” torna-se “Estrella del Oriente que nos Dio su santa *luz*”.

No caso daimista, percebemos que nos hinários mais antigos e tradicionais é dada uma importância ímpar ao trabalho cotidiano, além de haver uma presença fundamental da santíssima trindade e dos santos católicos. Já em hinários mais recentes, é possível encontrar maiores referências a outros seres espirituais, como orixás e divindades do panteão indiano, bem como temas mais relacionados ao universo simbólico de pessoas urbanas e *new age*. As fórmulas rítmicas usuais presentes nos hinos, contudo, permanecem praticamente inalteradas desde a época de Irineu Serra, a saber: a marcha (compasso 4/4), a valsa (3/4), e a mazurca (6/8).

Grande parte do tempo dos trabalhos espirituais é destinada à execução dos hinários. Para tanto, podem ser utilizados instrumentos musicais, sobretudo violões, sanfonas e maracás. Com a expansão, também outros instrumentos começaram a ser incorporados e hoje são bastante variados, incluindo tambores, flautas, charango, marimba, violino, guitarras elétricas e cítara.

A inclusão ou supressão de instrumentos musicais no Daime é parte do processo de ressemantização da religião em outro contexto. Assim como ocorre com a diáspora da umbanda e da capoeira, há um núcleo duro provedor de identidade que se mantém (por exemplo, fórmulas rítmicas dos hinos daimistas, das cantigas da capoeira e da umbanda; vestimentas rituais, etc.), mas outros aspectos são ressignificados (Saraiva, 2013; Castro, 2008).

A importância dos hinos no Santo Daime é tal que em suas cerimônias não há muito espaço para homilias ou pregações dos comandantes. As *santas doutrinas* estão contidas nos hinos, e os trabalhos daimistas consistem em grande medida em se tomar o daime, bailar e cantar com atenção. Os hinos são utilizados inclusive para demarcar a diferença dos grupos daimistas entre si e com outros grupos ayahuasqueiros, além de conectar as pessoas com a história da religião, estabelecendo uma espécie de “memória coletiva” (Halbwachs, 2006).

Nesse sentido, há, ao mesmo tempo, uma memória pessoal dos *fardados* (membros do grupo) em relação aos hinos. Ao ouvir um hino, as pessoas podem rememorar momentos marcantes com o daime, ou se recordar da letra de um hino esquecido ao ouvir soar as primeiras notas de sua melodia. Também aconte-

tece de se lembrarem de um hino mesmo sem saber cantá-lo – pela harmonia, melodia ou ritmo. Costuma-se dizer que o hino deve ser “gravado no coração”. Cria-se assim uma *memória musical*; enquanto esta é relevante para brasileiros, pode tornar-se especialmente importante no caso dos daimistas estrangeiros, que frequentemente não entendem o significado das letras, ou o entendem apenas parcialmente.

Existe uma simbiose entre os hinos e o daime, a música e a bebida psicoativa. Muitos fardados dizem que os hinos são diferentes dentro da *força* (efeito da bebida); que somente assim eles podem manifestar seu verdadeiro sentido, não acessível ordinariamente. A música, por outro lado, também embala e conduz a jornada mística com a substância. Há hinos que “levantam” a energia das pessoas, hinos de cura, de louvor, de disciplina/castigo, de ensinamento moral. Ou seja: se o daime revela o significado profundo do hino, o hino guia a experiência com o daime. A relação entre “entender a letra e o sentido” do hino e “senti-lo na miração e na música” fornece-nos uma chave importante para analisar a dinâmica dos hinos para estrangeiros.

SANTO DAIME COM SOTAQUE: A RELIGIÃO DA FLORESTA NO EXTERIOR

A tessitura musical e linguística no Santo Daime no exterior é complexa: há daimistas estrangeiros que falam português, brasileiros que frequentam as cerimônias no exterior, músicos e cantoras que migram do Brasil para diversos países e toda uma gama de traduções dos hinos, além de versões bilíngues de hinários para que estes se tornem inteligíveis aos que desconhecem o português. Esse movimento de expansão produz uma rede daimista global e diferentes construções identitárias (Groisman, 2000). Como veremos, tais identidades daimistas no exterior possuem forte relação com a questão linguística, desdobrando-se em um dilema tanto concreto quanto religioso/filosófico acerca do português e da tradução dos hinos.

No exterior, os grupos daimistas costumam ser menores que no Brasil, incluindo o número de músicos, e é incomum haver templos próprios. Além disso, em determinados casos, há uma espécie de hiper-realismo dos hábitos e rituais – o mesmo pode acontecer na capoeira, no vegetalismo peruano e na umbanda. Tais práticas tornam-se, por vezes, mais ortodoxas do que as cerimônias brasileiras, “mais tradicionalistas que o tradicional”, evidenciando o esforço de legitimação por parte dos estrangeiros, que não têm impressa etnicamente a pertença a esses grupos (por exemplo, ser brasileiro). Inversamente, pode-se negar determinados aspectos do ritual, “limpá-los” de características consideradas atrasadas, machistas, conservadoras. Apostar na diferença/adaptabilidade ao contexto regional também pode ser uma vantagem para atrair a população

local (Brito, 2010; Assis e Labate, 2015; Labate, 2004).

No cenário internacional, novos fatores conectam os daimistas: características de “serviço” religioso, ênfase especial na possessão espiritual e, principalmente, *brasilidade* – Santo Daime é uma “coisa brasileira”, uma tradição dos povos amazônicos. Esta ideia certamente passa pela apreciação dos hinos e da música daimista, a qual é associada, de alguma maneira, a uma identidade de nação. Neste sentido, os brasileiros têm um *status* privilegiado. A internacionalização da capoeira, por sua vez, também deve parte de seu *appeal* a uma visão essencializada dos estrangeiros. A capoeira seria uma “arte étnica”, tradicional, ligada à capacidade do brasileiro de cantar, dançar, gingar.

Na modernidade, ser tradicional torna-se algo “chique”, um traço de distinção e escolha pessoal. Se, por um lado, a modernidade produz a individualização e subjetivação da religião e da cultura (*destradiconalização*), por outro, busca e valoriza a tradição (*retradiconalização*). O caso da capoeira e do Santo Daime oferece-nos uma boa ilustração desse movimento ambíguo.

A importância da tradição se desdobra, por exemplo, no grande interesse (e orgulho) que estrangeiros ligados ao Santo Daime ou à capoeira têm de conhecer o Brasil e falar português. No caso da capoeira, alguns professores chegam a proibir que se traduzam nomes de golpes, movimentos, cantigas e instrumentos para outros idiomas (Assunção, 2008). Segundo João Grande, mestre de capoeira angola que ensina essa arte em Nova York: “Academia entra aluno todo dia aqui. Entra, faz aula, vai embora, volta de novo. Tudo em português. Eu que ensino capoeira a eles, ensino a falar português também. Nunca precisou falar inglês aqui” (Castro, 2007: 46).

Ao mesmo tempo, porém, a ressignificação e reinvenção são uma constante. Em uma ladainha ilustrativa de como a diáspora da capoeira no exterior incorpora criativamente novos elementos, dentro de sua própria lógica, canta-se assim: “Mestre Boca Rica / Mestre Nobre de Valor / Foi dar curso em Los Angeles / Até a gringa chorou” (Assunção, 2008: 213). Em outras palavras, na capoeira – e, acrescentamos, também no Santo Daime – cada geração combina novos elementos e interpretações em uma fórmula original, mas que se mantém dentro das fronteiras de uma determinada tradição.

Outro exemplo interessante das readaptações da capoeira pode ser encontrado em um *corrido*, no qual se canta “Ô lembá, ê lembá. Ê lembá do Barro Vermelho”. Lembá é uma localidade em Angola, bem como um espírito feminino associado à fertilidade e ao nascimento de gêmeos, além de possuir outros sentidos. Entretanto, pouquíssimos mestres de capoeira contemporâneos associam as palavras do *corrido* a um significado religioso. Lembá frequentemente é alterada para “lembra”, e novos versos são adicionados para relatar a palavra ao ato de “lembrar”, perdendo seu referencial africano (Assunção, 2007).

Fora das terras brasileiras também há leituras particulares do significado religioso do Santo Daime. Em cada igreja, ocorre a construção de uma determinada narrativa, interpretada de acordo com a orientação local. Um dirigente uruguaio defende explicitamente que é necessário haver uma “uruguaização” do Santo Daime nesse país (Scuro, 2012). Um líder holandês, por outro lado, difunde sua versão segundo a qual o Santo Daime ajuda a limpar o “carma” europeu oriundo do Holocausto. Já no Havaí, pode-se louvar Pele, a deusa do vulcão. Na Alemanha ou na Irlanda, há hinos recebidos com seres da mitologia nórdica ou celta, e nos EUA e Canadá são comuns referências aos povos indígenas norte-americanos. Esse fenômeno também acontece no caso das religiões afro-brasileiras. No Uruguai, por exemplo, entidades ausentes no contexto brasileiro passam a ter lugar no ritual, como os assim chamados *africanos* (Frigerio, 2013).

Hinos recebidos diretamente em português compõem a base doutrinária do Santo Daime, fazendo com que esse idioma tenha valor especial na religião. Há um selo de autenticidade no português, tal como mencionamos no caso da capoeira. Ser fluente e receber hinos nessa língua são, portanto, sinal de *status* (e dedicação) nas igrejas estrangeiras. Isso não impede, contudo, que convivam múltiplas formas de se compreender e praticar a religiosidade daimista.

Alguns, por exemplo, têm intercalado versos em inglês com versos em português em seus hinários, ou usado palavras em português no meio de hinos em inglês, holandês ou alemão, mesmo que nem sempre obedçam às regras gramaticais da língua portuguesa – algo que também acontece quando estrangeiros tomam a palavra durante os rituais (a recorrente interjeição “Viva o Padrinho Alfredo!” pode virar “Viva Padrinho Alfredo!”, sem preposição; uma igreja canadense se chama “Céu do Montreal”, em vez de “Céu de Montreal”).

A maioria dos hinários mais importantes já está traduzida ao menos para o inglês. No exterior, os caderninhos costumam ser bilíngues. De um lado da página fica a tradução, e do outro o original em português. As traduções, assim como os próprios hinos, podem variar com o tempo; há traduções diferentes que circulam simultaneamente. Um dos poucos hinos cuja execução em outro idioma é consensual é o último hino do Padrinho Sebastião, *Brilho do Sol*, cantado por praticamente todos os grupos estrangeiros uma vez em português e então repetido em língua nativa local.

Os caderninhos ilustram uma transformação paulatina, mas significativa, no *ethos* do Santo Daime: a passagem de uma cultura eminentemente oral para uma cultura escrita. Durante décadas, essa religião caracterizou-se pela primazia da oralidade. Os hinos eram aprendidos por repetição, passados de pai para filho e cantados de memória nos rituais. Com a chegada dos hinários impressos, isso se transformou e a cultura oral passou a conviver com uma cultura bastante letrada. Esse processo intensificou-se no exterior, já que os estrangeiros têm

mais dificuldade de aprender a cantar os hinos pela simples escuta, necessitando de um estudo mais detido das palavras através do texto. Com isso, “cantar de memória”, outrora algo mais ordinário, torna-se, nesse novo cenário, traço distintivo e uma qualidade “superior”.

Uma vez que os hinários foram sendo traduzidos, houve tentativas de tocar as traduções com a melodia original. Com isso, algumas palavras foram deixadas sem tradução, ou foram adicionadas notas de rodapé com definições, para encaixar o hino na forma melódica. Ocasionalmente, fardados fazem traduções em português para seus hinos. A audiência para essas traduções é pequena; brasileiros raramente se dispõem a cantar hinos dos estrangeiros. Entretanto, os membros das *comitivas* – conjunto de cantoras, músicos e lideranças, principalmente da Amazônia, que viajam pelo mundo a convite dos grupos locais, funcionando como porta-vozes do Santo Daime e fortalecedores de sua identidade no exterior – frequentemente tocam pelo menos alguns cânticos dos líderes locais quando participam dos trabalhos no exterior.

É notório que estrangeiros encontram barreiras para se firmar enquanto lideranças, tal como acontece com mestres de capoeira ou pais de santo que não são brasileiros (Saraiva, 2013). A holandesa Geraldine Fijneman, *madrinha* em Amsterdã, é uma das poucas exceções, sendo bastante respeitada no Mapiá (Groisman, 2000). Por mais que haja um impulso para a internacionalização, parece subsistir uma carga étnica em algumas modalidades religiosas e culturais da diáspora brasileira.

Quando encontram hinos traduzidos, pessoas não familiarizadas podem lê-los em vez de cantá-los no idioma estrangeiro. Alguns fardados cantarão as palavras do texto original sem entender seu significado, e mesmo assim há quem afirme conseguir absorver a mensagem do hino, compreendido como algo “mais” do que o texto, que deve ser evocado pela melodia, pelo ritmo e pela “força do daime”; sentido pelo coração. Algumas cerimônias também podem ser realizadas com tradução simultânea das preleções das lideranças. Tal como nos cultos neopentecostais brasileiros no exterior, como o caso da igreja Deus é Amor no Peru (Rivera, 2013), surge aí um novo especialista ritual: o tradutor.

Nesse panorama, brasileiros que migraram para a Europa e os EUA ajudam a prover uma fonte de conexão com a doutrina. A barreira linguística que existe para a maioria dos estrangeiros torna estes agentes valiosos quando é necessário se comunicar com comitivas visitantes e brasileiros podem se tornar proeminentes nas igrejas do exterior simplesmente devido ao comando que têm da língua nativa.

Há quem compare os hinos com um “mantra”, dizendo que os sons por si mesmos têm o poder de alterar a consciência ou chamar por espíritos, forte característica também da umbanda (Saraiva, 2013). Outros afirmam entender o

sentido completo do hinário através da sua “vibração”, mesmo sem compreender o significado do texto. Atualmente, há daimistas em diversos países treinados em cantar hinos em português mesmo sem saber o idioma. Existem até *puxadoras*, cantoras responsáveis por guiar a música durante os trabalhos, que cantam em ótimo português, mas não falam a língua. Por outro lado, há aqueles que entendem o português relativamente bem, mas só conseguem pronunciá-lo com sotaque muito característico, o que prejudica seu desempenho ritual.

A dificuldade que os estrangeiros têm com o idioma produz alguns fenômenos interessantes, como discussões sobre o sentido de determinadas palavras e a maneira correta de pronunciá-las. Além disso, pode haver a interpretação de que, independentemente da tradução, somente quem sabe português pode compreender “verdadeiramente” o sentido dos hinos. No *milieu* daimista do exterior, o português pode tornar-se um idioma sagrado. Por exemplo, em nosso trabalho de campo, um violeiro alemão se referiu ao português nada menos do que “a língua de Deus”.

Ironicamente, para daimistas estrangeiros urbanos e cosmopolitas, o desconhecimento do idioma pode facilitar a experiência religiosa, e mediar o impacto de se cantar e rezar temas do universo católico popular com seus referenciais cristãos mais tradicionais (Pai nosso, Ave Maria, etc.). Em nossa pesquisa, tivemos notícia de um francês sem conhecimentos de português que sentia leveza e paz toda vez que escutava um hino chamado “O Chicote”, cujos versos dizem “Que eu só vou dar cobertura / aqueles que me obedecer / quem estiver na zombaria / a peia eu mando descer”. Depois de ser informado do significado da letra por um amigo, passou a sentir aversão pelo hino, doravante considerado “atrasado”. A fascinação com uma língua estrangeira certamente é parte da “magia” da experiência. Como pode acontecer com rituais de ayahuasca onde idiomas indígenas são acionados no canto, no caso do Santo Daime, a falta de compreensão do português pode até ajudar a tornar a experiência mais encantada (Labate, 2011)

As igrejas do exterior são compostas principalmente por estrangeiros locais, embora quase sempre existam alguns brasileiros imigrantes e uma boa circulação de brasileiros em trânsito, o que confere uma sensação “embaixada do Brasil” ao local. Nesse contexto, existe a possibilidade de daimistas brasileiros tentarem subsistir através da oferta de aulas de “artes daimistas” para estrangeiros. Em nossa pesquisa, tivemos contato com uma puxadora mapiense que vive nos EUA e ministra aulas particulares de como tocar o maracá, cantar, bailar e se orientar no ritual. Já um violeiro de São Paulo vivia na Holanda com a ajuda da comunidade daimista local.

Ao lado desses esforços junto aos brasileiros imigrantes e às comitivas, há uma convicção corrente de que a bebida auxilia o aprendizado da língua portu-

guesa; o daime seria um professor espiritual capaz de ensinar o idioma e a música – essa crença também está presente no Brasil e permeia o universo ayahuasqueiro de um modo geral (Garcia Molina, 2014; Bustos, 2008). Para os fardados, “quem ensina é o Daime”, e “quem não estiver entendendo, tome daime outra vez”.

A transposição cultural do Santo Daime aciona, portanto, uma complexa trama de conhecimentos, *expertises*, valores e concepções. Estão em jogo diferentes modelos de interpretação e recepção da religião. Isto pode envolver paixões e gerar conflitos – que por vezes se tornam verdadeiras “batalhas” religiosas.

DIFERENCIAÇÃO RELIGIOSA E TRADUÇÃO: DUAS ESCOLAS DISTINTAS

“Entrei numa batalha vi meu corpo esmorecer, temos que vencer com o poder do senhor Deus” / “Peguei a minha espada, foi para guerrear” / “Eu entrei em uma luta, esta guerra material, peço força a Juramidam, para eu saber batalhar”.

Como atestam as passagens acima, retiradas de alguns dos hinários de maior prestígio na religião, as pessoas vivenciam uma verdadeira batalha religiosa nos rituais do Santo Daime – diferentemente da batalha espiritual neopentecostal, a batalha daimista não se constrói em oposição a outras religiões. Combatida principalmente no *Astral* e orientada à doutrinação dos seres malfazejos e ao desenvolvimento espiritual de cada um, essa batalha não deixa de ter seu campo de guerra terreno, o salão ritual.

Vestidos com suas fardas e dispostos em seus batalhões, os daimistas cantam, bailam, superam seus limites, unem-se, compreendem a si próprios, obtêm curas e mirações e se emocionam. Mas também divergem, entram em conflito, têm interpretações opostas sobre a doutrina, competem entre si e disputam posições, prestígio e performance ritual. Internacionalmente, tais conflitos expressam-se fortemente em torno da questão linguística e musical. Esses processos podem assumir contornos de verdadeiras “guerras de tradução” e “guerras musicais”, semelhantes em alguns aspectos às *worship wars* do cenário evangélico internacional – disputas das igrejas por distinção em função do estilo musical (Rosas, 2015).

Traduzir ou não os hinários? Cantar ou não em português? Os fardados têm diferentes interpretações sobre essas questões, originando, de acordo com a nossa pesquisa de campo, o que denominaremos aqui, em uma abordagem weberiana de tipos ideais, duas escolas: *tradicionalista* e *compreensivista*. A primeira advoga a manutenção da música e dos hinos tal como são cantados nos rituais brasileiros, valorizando seus traços “formais”, “tradicionalistas” e “étnicos”, enquanto a segunda, ainda que mantenha determinados elementos litúrgicos e musicais, prega a tradução dos hinos como forma positiva de adaptação cultural e possibi-

lidade de compreensão dos mesmos. Lembramos, contudo, que essa divisão não é absoluta, podendo existir variações interpretativas de acordo com os grupos em questão e entre os próprios membros.

Há argumentos que justificam ambas as visões aqui pontuadas. Os que preferem cantar em português costumam afirmar que os hinos são presentes divinos do Astral, portanto não é uma prerrogativa dos indivíduos alterá-los. Comparam o português dos hinos às palavras em sânscrito que são consideradas por alguns como possuidoras de poder sagrado. Para esta “escola”, a solução do problema de não entender um hino é simples: ler, silenciosamente, a tradução impressa no lado oposto da página do hinário. A leitura proveria entendimento do sentido sem comprometer a musicalidade. Também argumentam que as traduções ficam forçadas, complicando a letra para “encaixar” na melodia. Tomemos por exemplo a palavra “irmãos”: “brothers” exclui o gênero feminino; “siblings” não funciona musical e poeticamente; “brothers and sisters” altera a melodia porque a expressão tem cinco sílabas.

Esse grupo tradicionalista diz que a poesia é arrancada dos hinos quando eles são traduzidos. Veem ainda a tendência a traduzi-los como uma indicação de etnocentrismo de norte-americanos e europeus incapazes de apreciar diferenças de outras culturas. Além disso, frequentemente acham mais charmoso cantar em português por razões estéticas, ou por ser mais nobre e desafiador, mais “iniciático”. Alguns de seus proponentes valorizam extremamente a forma dos hinos. Para eles, a “força” está impressa em sua moldura musical e traduzi-los implicaria em perda de poder dos cânticos sagrados. Pode-se dizer em linhas gerais que esta escola aproxima-se mais das características da União do Vegetal em relação às suas *chamadas*, que não podem sob nenhuma hipótese ser traduzidas ou ter a letra ou melodia modificada (Labate e Pacheco, 2010).

Do lado oposto, estão os compreensivistas, que preferem cantar versões traduzidas para entender o sentido das palavras pronunciadas. Admitem que a tradução se enquadra melhor na melodia de alguns hinos que de outros, mas os trabalhos são raramente cantados completamente em inglês, de modo que o português pode ser mantido para hinos que são mais difíceis de transpor rítmica e melodicamente. Quando defendem cantar em inglês, as pessoas podem perguntar: “E se a Bíblia tivesse sido mantida somente em grego e aramaico?”. Esses daimistas sentem uma falta de conexão com a cerimônia se não conseguem entender as palavras cantadas. Alguns até reclamam que os rituais podem ser longos e chatos cantando em um idioma do qual nada se entende.

Para que as traduções sejam cantadas, contudo, elas devem ser consistentes. Este processo pode envolver um “comitê de tradução” *ad hoc* que concorda com a melhor versão. Algumas traduções têm sido feitas na Holanda e disseminadas ao redor dos EUA e Europa, e algumas traduções norte-americanas também

fizeram seu caminho para a Europa, estabelecendo vínculos Norte-Norte que não dependem do Brasil.

Cantar em inglês é raro nas igrejas europeias, onde a maior referência, Geraldine Fjineman, expressou sua preferência por executar os hinos nas línguas em que foram recebidos. O norte-americano Jonathan Goldman, do Oregon, também segue esta linha. Por outro lado, Paulo Roberto Silva e Souza, um padrinho do Rio de Janeiro que se casou com uma filha do Padrinho Sebastião e lidera uma igreja atualmente independente da ICEFLU, foi o maior divulgador e incentivador de se cantar em inglês, sendo um dos poucos padrinhos brasileiros que falam o idioma. Ele conseguiu popularidade especial devido a essa habilidade e diz ter tido uma miração de que os hinos devem ser traduzidos e cantados em inglês, tendo traduzido boa parte dos hinários oficiais e do seu próprio hinário. Durante anos liderando trabalhos nos quais a maioria dos cânticos foram entoados em inglês, conquistou muitos seguidores e admiradores. Teve grande influência nas igrejas norte-americanas até recentemente, enfraquecida depois de se envolver em fortes polêmicas. Algumas igrejas ligadas a ele nos EUA cantam traduções em inglês.

Temos assim um quadro em que, se por um lado algumas lideranças brasileiras que falam inglês obtêm atalhos na hierarquia do grupo, por outro lado, alguns que não falam também podem se valer positivamente disso, como é o caso do Padrinho Alfredo, Mestre Conselheiro Luiz Mendes ou do Padrinho Alex Polari. Como dissemos anteriormente, esse é mais um exemplo de que falar em português para um público estrangeiro pode revestir a comunicação de uma aura de magia e contribuir para o poder da experiência religiosa (ver também Rivera, 2013).

O tradutor é, obviamente, um ator relevante neste processo. Existe o tradutor dos hinos e o das preleções feitas durante as cerimônias, que pode ser a mesma pessoa ou não; pode ser brasileiro ou estrangeiro. Os tradutores são geralmente alguém com prestígio e forte entrada no grupo, e não simplesmente aquele que domina melhor o idioma. Podem tentar ajustar as traduções de modo a se encaixarem melhor com o ritmo e a melodia, e traduzir conceitos esotéricos e palavras obscuras ou inventadas. Isso algumas vezes produz traduções não literais, ou licenças poéticas curiosas. Em determinados casos de tradução simultânea de falas de dirigentes brasileiros, o tradutor pode operar mudanças deliberadas na transposição de alguns termos, adaptando a fala do dirigente ao contexto local. Em nosso trabalho de campo, observamos uma tradutora mudar a expressão “*selfburied*” para “*selfintegrated*”. Este tipo de adaptação também ocorre com os hinos, embora seja menos comum, dado que o hino é considerado “recebido” e “sagrado”. De todo modo, são frequentes traduções onde “humilhação” vira “humildade”, “chicote” vira “disciplina” e assim por diante.

Seguidores de Paulo Roberto às vezes imitam sua tradução (com um inglês *sui generis*) e seu sotaque carioca. Por exemplo, os versos “O Beija-flor, santo das matas, bateu as asas na mais alta vibração” foram traduzidos como “*Oh Hummingbird, Saint of the jungle, flapped his wings in the highest vibration*”, cantando a palavra “*flapp-ed*” dividida em duas sílabas, como ele fazia. A tradução de um verso posterior, “águia desceu, águia pousou” se tornou “*the eagle got down, the eagle landed*”, mas foi posteriormente modificada para “*came down*”, uma vez que o sentido coloquial de “*get down*” (dançar ou fazer sexo) foi explicado.

Quando cantam em inglês, norte-americanos costumam adotar a prosódia de brasileiros em geral, pronunciando, por exemplo, a palavra “*divine*” como “*dee-vine*”. Por outro lado, brasileiros que cantam versões traduzidas em outras línguas (que algumas vezes têm a tônica de algumas palavras em posição diferente da original) podem passar a utilizar a entonação da língua estrangeira quando voltam a cantar o original em português. A expansão internacional é, portanto, um processo de mão dupla, afetando a matriz no Brasil também. Essas variações são corrigidas pelas puxadoras locais ou pelas comitivas, que cumprem a função de homogeneizar o canto da *corrente*.

O caso de Paulo Roberto lembra a inserção do neopentecostalismo brasileiro no Peru, onde o “portunhol” e o sotaque das lideranças brasileiras passou a ser adotado e admirado pelos fiéis de origem andina, que acabam incorporando essa forma *sui generis* de se expressar dos pastores brasileiros, por exemplo retirando a preposição “a” nas frases – “*Confirma tus redimidos*” em vez de “*confirma a tus redimidos*” – ou trocando-a pela preposição “para”, frequente em português mas rara em espanhol – “*El Señor habló para el Misionero David*” em vez de “*El Señor le dijo al Misionero David*” (Rivera, 2013: 130).

No caso daimista, Paulo Roberto fechava os trabalhos proclamando solenemente: “*Our Empire Master Juramidam*” (“Nosso Mestre Império Juramidam”), o que passou a ser repetido por um líder californiano quando exercia a mesma função. Quando uma pessoa sugeriu que o correto seria traduzir por “*Our Imperial Master Juramidam*”, o líder norte-americano ignorou o comentário e continuou fechando os trabalhos da mesma maneira. Em outra ocasião, um fardado repetia bastante alto a sua versão de determinada tradução, pois o trecho não era consenso. De acordo com depoimentos colhidos nos EUA, traduções também passaram a obedecer à linguagem da Bíblia King James (por exemplo “*thou art divine*” para “vós sois divina”, “*thee*” em vez de “*you*” etc.). Noutras palavras, soma-se às tensões tradicionais – o modo correto de cantar, bailar, tocar – outra camada: a “tradução correta”, gerando constantes microdisputas de poder.

Esses casos demonstram a importância da liderança carismática e o poder simbólico dos líderes brasileiros, bastante forte na transposição da cultura e música daimista para o exterior. A influência particular de um determinado líder

pode fazer com que aspectos regionais de algumas igrejas sejam naturalizados por estrangeiros como se fossem traços essenciais do Santo Daime.

De um modo geral, contudo, quando fardados tornam-se mais familiares com a música, há a tendência a cantar mais em português e limitar o inglês a alguns hinos cantados mais frequentemente. É uma questão de orgulho para os fardados estrangeiros memorizar os hinos em português e estar aptos a cantá-los em exata sincronia com as comitivas. Percebemos também que, no geral, aqueles que são capazes de cantar os hinos em voz alta são mais valorizados que aqueles que conseguem compreender seu significado silenciosamente. Como religião corporal e musical, a performance ritual é um ponto chave no Santo Daime.

Institucionalmente, a ICEFLU nunca tomou um posicionamento oficial se os hinos devem ou não ser cantados em línguas estrangeiras, mas aparentemente aprovou essa iniciativa. Segundo nossa pesquisa de campo, em linhas genéricas as lideranças da ICEFLU orientariam informalmente os seguidores a traduzir somente hinos cuja tradução não altere a melodia original. Mas em determinados lugares, como nos EUA, haveria uma dificuldade em homogeneizar esta prática, pois as lideranças locais não consultariam o Mapiá sobre esse tipo de inovação litúrgica. Líderes estrangeiros, por sua vez, comentam que não há orientações precisas, dando margem para que disputas internas se acirrem. Em suma, parece não haver uma política institucional muito forte com relação ao tema, ecoando o mesmo espírito eclético e pouco institucionalizado que caracteriza a ICEFLU no Brasil. Neste sentido, convivem no exterior diferentes escolas, visões e “guerras de traduções”, em continuidade com a própria diversidade e pluralidade religiosa presente no interior das várias vertentes daimistas no Brasil.

DUELOS MUSICAIS: IDENTIDADE E CONFLITO A PARTIR DA MÚSICA

De certo ponto de vista, o conjunto de participantes nos trabalhos do Santo Daime é uma verdadeira “orquestra do Astral”: centenas de pessoas ao redor do mundo cantando e louvando a Deus em uníssono, junto a um corpo de músicos “firmados no sol, na lua e nas estrelas” com seus violões, tambores, flautas e maracás. De outro ponto de vista, porém, o universo musical daimista poderia ser visto como uma espécie de “*show business* da floresta”, com suas viagens de comitivas, gravações de hinários, distribuidores de daime, cantoras de destaque, músicos proeminentes e conflitos entre seus protagonistas.

No início da expansão, um dos principais fatores que mantinham os grupos do sudeste e do exterior vinculados à ICEFLU era a distribuição do sacramento. Como as igrejas não tinham estrutura para produzir a própria bebida, laços fortes com o Mapiá garantiam o suprimento necessário para atender seu corpo de fardados. Porém, pouco a pouco, os grupos passaram a produzir o daime ou

diversificar seus fornecedores. O carisma musical dos mapienses e as comitivas passaram a ser, desta forma, um elemento ainda mais importante de conservação do capital religioso da ICEFLU e manutenção de seus vínculos com as igrejas do Brasil e do exterior.

Do lado dos estrangeiros, os trabalhos com comitivas são vistos como uma chance de ter uma experiência mais autêntica, ouvir os hinos cantados em sua língua nativa e apreciar a presença do padrinho e sua habilidade em comandar um trabalho. Entretanto, o significado último desses grupos itinerantes é vocacional: nutrir a expansão do Santo Daime e “doutrinar o mundo inteiro”, conforme diz um hino do Mestre Irineu.

Mas os *tours* também envolvem outros aspectos. Receber comitivas é um sinal de *status* para as igrejas que hospedam esses grupos, tanto no Brasil como no exterior. Ter o Padrinho Alfredo comandando um trabalho em seu espaço é um atestado de legitimidade para os núcleos que possuem essa prerrogativa. Já a partir da perspectiva dos membros das comitivas, viajar para o exterior pode trazer “oportunidade de trabalho” e a chance de vivenciar um mundo reservado para pouquíssimos na cultura de subsistência da Amazônia.

Fazer parte de uma comitiva relaciona-se à habilidade musical e laços de parentesco e amizade com os líderes. O conhecimento de como cantar, bailar e tocar os hinos, que em tempos pregressos era algo cotidiano e até mesmo banal, parte da cultura e dos costumes da comunidade, passa agora a ser visto como uma *expertise* religiosa, uma forma de saber de uma importante tradição amazônica. A oportunidade de viajar e participar das comitivas permite ganhar dinheiro e torna seus membros moradores privilegiados do Mapiá, ilustrando as desigualdades sociais hoje existentes na comunidade.

Em nossa pesquisa, pudemos observar o *status* que os músicos e puxadoras das comitivas possuem: viajam pelo mundo e possuem equipamentos musicais profissionais – um violão, por exemplo, chega a custar 10 mil reais (estimativa em fevereiro de 2016). Obviamente, isto contrasta muito com o nível socioeconômico dos moradores do Céu do Mapiá de um modo geral. Essas clivagens sociais acabam sendo assimiladas tanto pelos músicos, especialmente os mais jovens, que passam a adquirir um ar solene não usual, quanto pela irmandade daimista internacional, que trata os músicos de forma diferenciada e por vezes oferece presentes e favores especiais durante suas viagens ao exterior. Aliás, uma estratégia recorrente de crescimento e reconhecimento dos grupos daimistas mundo afora é a “adoção” de um músico ou puxadora mapiense para permanecer com a irmandade local.

Esses intercâmbios, entretanto, não se dão sem tensões. Músicos mapienses que não fazem parte de comitivas sentem-se desprestigiados e puxadoras antigas se ressentem por não estarem integradas a esse fluxo musical das comitivas,

e não participarem das gravações de hinário fora do Mapiá. Participar da gravação de um hinário conhecido é fonte de prestígio e uma marca pessoal expressiva para os daimistas. Em outros termos, os músicos que aderem às comitivas e participam de gravações passam a ser identificados com os líderes das mesmas. Existe a “puxadora do hinário x”, o “músico do padrinho y”, e assim por diante. Não obstante, talvez o papel desses músicos itinerantes se torne evanescente a médio prazo, tanto pelo alto gasto financeiro das igrejas custearem as viagens das comitivas, quanto pelo acesso facilitado aos hinos através da internet e a formação de músicos próprios nas igrejas do exterior.

Para além das comitivas mapienses, músicos brasileiros não oriundos do norte do Brasil que possuem hinários próprios também formaram suas próprias comitivas, responsáveis por divulgar seu hinário ao redor do Brasil e do mundo. Esses daimistas costumam fazer gravações de seus hinários, às vezes profissionais, e se esforçar por difundi-los através de CDs, vídeos na internet e visitas a igrejas diversas. Tais gravações geralmente têm um caráter mais artístico, com melodias elaboradas e arranjos instrumentais mais complexos, na tentativa de destacá-los perante tantos outros hinários existentes.

Esses daimistas compensam a ausência de raízes ou laços de parentesco no Mapiá mediante sofisticação e inovações musicais para disputar a “reserva de mercado” de fardados, rodando o Brasil e o mundo para divulgar as gravações de seus hinários. Tais hinários às vezes são questionados quanto à sua autenticidade pela *irmandade*, mas o fato é que algumas dessas gravações alcançam projeção. Em escala muito maior, o movimento de profissionalização musical, gravações de CDs e divulgação de vídeos também se aplica à transnacionalização da capoeira, do neopentecostalismo e da renovação carismática católica, estando ligado ao sucesso da expansão destes movimentos (Castro, 2008; Riches, 2010; Carranza e Mariz, 2013).

A internet também se destaca nesse universo musical. O conjunto completo dos hinários oficiais da ICEFLU está disponível para *download* em várias versões. Listas e grupos de e-mail atualizam e discutem aspectos dos hinos, ou inserem a gravação de trabalhos inteiros *online*. Quando um líder brasileiro recebe um hino, este é gravado dentro de poucos dias, e há uma espécie de corrida dos fardados para publicá-lo na internet e espalhá-lo pelas redes sociais. Alguns grupos aproveitam essa ferramenta e conseguem aumentar sua popularidade por meio de canais de vídeo no *Youtube* e grupos no *Facebook*. A internet também ensejou novos conflitos internos e concorrência intragrupal (interpretações de como se deve vivenciar a doutrina, disputa entre membros e lideranças), bem como discussões exegéticas e a utilização retórica dos hinos nas redes sociais. Semelhante ao que ocorre no segmento evangélico em relação aos versículos da Bíblia, não é raro ver daimistas citando versos de hinos para referendar posicionamen-

tos políticos e opiniões pessoais, o que pode gerar *duelos de hinos* – discussões nas quais um interlocutor rebate o outro utilizando versos de hinários conhecidos.

O intercâmbio musical transnacional do Santo Daime que pontuamos aqui cria um campo musical daimista onde há: circulação global de hinos e pessoas; puxadoras e músicos conhecidos internacionalmente; jovens que sonham em fazer parte de comitivas e viajar pelo mundo; “donos” de hinários empenhados no reconhecimento de seus hinos; inovações musicais e a criação de *identidades sonoras* reconhecíveis pela irmandade daimista; disputa por prestígio; questionamentos sobre legitimidade, rivalidade entre igrejas.

Nesse rico e complexo cenário, a música daimista por vezes assume contornos celestiais para aqueles que participam dos rituais, embalando a experiência das pessoas e tocando-as profundamente. Ao mesmo tempo, pode assumir tons beligerantes, com igrejas competindo por qualidade e rigor musical; violeiros de diferentes estilos concorrendo entre si nos trabalhos, tanto no protagonismo como na altura do som; puxadoras disputando o lugar no ritual, tanto no ritmo do maracá quanto no jeito de bailar e na potência da voz; tradutores divergindo sobre traduções ou tentando obter protagonismo na tradução das preleções. Ocorre aí uma verdadeira “guerra musical”; essas batalhas, contudo, são de certa maneira vistas com naturalidade, e podem povoar animadas rodas de conversas antes e depois dos rituais, fortalecendo e ajudando a construir a identidade e prática religiosa do grupo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste artigo, discutimos alguns aspectos da religiosidade contemporânea por meio do estudo de caso da diáspora do Santo Daime, enfatizando sua dimensão musical e linguística. Para tanto, situamos esse fenômeno dentro do movimento mais amplo de diáspora das religiões brasileiras e manifestações religiosas e culturais do Sul global. Estabelecemos comparações com a expansão de expoentes como as religiões afro-brasileiras, o neopentecostalismo, a renovação carismática católica, os ayahuasqueiros amazônicos e a capoeira. Observamos que essas religiões e manifestações culturais possuem elementos em comum e compartilham dilemas e transformações, respondendo a um mesmo espírito do tempo contemporâneo, mas obedecendo a diferentes modelos de expansão e transnacionalização, que acabam moldando sua identidade no exterior de forma particular.

No Santo Daime, o fazer musical reflete a configuração social e mobilidade hierárquica. Nesse sentido, este artigo examinou o modo como a música reflete mapas de poder. Argumentamos que, especialmente no exterior, diversas dimensões se interpenetram de maneira simbiótica e complexa: habilidades

musicais, saber religioso, conhecimento linguístico, etnicidade e a capacidade de empreender traduções culturais. A batalha religiosa do Santo Daime em se construir enquanto religião e se internacionalizar, tipificada pelas suas guerras de tradução e guerras musicais, explicita que a cultura interfere de forma decisiva na experiência com psicodélicos.

Como tem sido argumentado por vários autores, a experiência das pessoas com psicoativos não pode ser resumida aos efeitos bioquímicos dos psicodélicos no organismo individual, mas depende também de outros fatores, como a subjetividade individual e o ambiente sociocultural (Zinberg, 1984). A relação entre ayahuasca e música revelada no Santo Daime é um exemplo paradigmático que nos convida a reflexões mais aprofundadas sobre a interação entre drogas, cultura, espiritualidade e corpo.

Analisando a música e linguagem no âmbito dessa religião, vimos que noções como identidade, tradição, etnicidade, universalidade, ortodoxia não são dadas *a priori*, mas se constroem por meio de tensões, conflitos e alianças. Os exemplos do Santo Daime no exterior nos permitiram perceber que a internacionalização de uma religião a transforma e ressignifica em novos contextos, criando novas interpretações e disputas ausentes em sua sociedade original.

O caso daimista nos mostra que novos movimentos religiosos vistos como “tradicionais” e “exóticos” estão longe de ser provincianos, isolados ou atávicos. Pelo contrário: são dinâmicos, circulam mundialmente e encontram-se plenamente inseridos na cartografia religiosa global, sendo digeridos e alimentados por fluxos e processos essencialmente contemporâneos. A questão da música, tradução e linguagem no Santo Daime revela assim a existência de uma rede daimista internacional, dialógica e dialética. Está em plena construção e permanece um campo de batalha aberto.

Glauber Loures de Assis é doutor em Sociologia pela Universidade Federal de Minas Gerais e pesquisador do Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos (NEIP). Atualmente, é bolsista de pós-doutorado pela CAPES no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFMG.

Beatriz Caiuby Labate é Professora Visitante do Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS Occidente) e co-fundadora do Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos (NEIP).

Clancy Cavnar é doutora em Psicologia Clínica e pesquisadora do Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos (NEIP).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASSIS, Glauber

2013 *Encanto e desencanto: um estudo sociológico sobre o Santo Daime*. Belo Horizonte, dissertação, UFMG.

ASSIS, Glauber Loures e LABATE, Beatriz Caiuby

2014 “Dos igarapés da Amazônia para o outro lado do Atlântico: a expansão e internacionalização do Santo Daime no contexto religioso global”. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, vol. 34, no. 2: 11-35.

ASSUNÇÃO, Matthias

2007 “History and Memory in Capoeira Lyrics from Bahia, Brazil”. In NARO, P. N., SANZI-ROCA, R. e TREECE, D. H. (orgs.), *Cultures of the Lusophone Black Atlantic*. Londres, Palgrave Macmillan, pp. 199–218.

BECKER, Howard

1973[1963] *Outsiders*. New York, The Free Press.

BRABEC DE MORI, Bernd

2012 “About Magical Singing, Sonic Perspectives, Ambient Multinatures, and the Conscious Experience”. *Indiana*, 29: 73–101.

BRITO, Celso

2011 “Diásporas e fluxos da capoeira angola entre as décadas de 1980 e 2010”. *Anais do I Seminário Internacional de História do Tempo Presente*. Florianópolis, pp. 605–616.

BUSTOS, Susana

2008 *The Healing Power of the Icaros: A Phenomenological Study of Ayahuasca Experiences*. São Francisco, tese, California Institute of Integral Studies.

CARRANZA, Brenda e MARIZ, Cecília

2013 “Catholicism for Export: The Case of Canção Nova”. In ROCHA, C. e VÁSQUEZ, M. (orgs.), *The Diaspora of Brazilian Religions*. Leiden, Netherlands, Brill.

CASTRO, Maurício

2008 “Berimbau: a influência da capoeira nas canções

inspiradas no nacional-popular (1963–1972)”. *Oralidades: Revista de História Oral*, São Paulo, 2(3): 125–140.

2007 *Na roda do mundo: Mestre João Grande entre a Bahia e Nova York*. São Paulo, tese, USP.

DE LA TORRE, Renée e ZUÑIGA, Cristina

2011 “Los hispanekas: Concheros con aire de nueva era”. In HERNANDEZ, A. (org.) *Nuevos caminos de la fe: Prácticas y creencias al margen institucional*. Tijuana, El Colegio de la frontera norte.

FALCÃO, José Luiz

2005 “Fluxos e refluxos da capoeira: Brasil e Portugal gingando na roda”. *Análise Social*, Lisboa, 40(174): 111–133.

FRESTON, Paul

2009 “Latin America: The Other Christendom, Pluralism and Globalization”. In BEYER, P. e BEAMAN, L. (orgs.). *Religion, Globalization, and Culture*. Leiden, Netherlands, Brill, pp. 571-593.

FRIGERIO, Alejandro

2013 “Umbanda and Batuque in the Southern Cone: Transnationalization as Cross-Border Religious Flow and as Social Field”. In ROCHA, C. e VÁSQUEZ, M. (orgs.), *The diaspora of Brazilian religions*. Leiden, Netherlands, Brill.

GARCÍA MOLINA, Andrés

2014 *The Sound Tactics of Upper Putumayo Shamans*. Berkeley, dissertação, University of California.

GROISMAN, Alberto

2000 *Santo Daime in the Netherlands: An Anthropological Study of a New World Religion in a European Setting*. Londres, tese, Universidade de Londres.

HALBWACHS, Maurice

1980 [1950] *The Collective Memory*. Nova York, Harper and Row Colophon.

HERVIEU-LÈGER, Danièle

2008 [1999] *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis, Vozes.

LABATE, Beatriz

- 2004 *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas, Mercado das Letras.
- 2011 *Ayahuasca mamancuna merci becaup: internacionalização e diversificação do vegetalismo ayahuasqueiro peruano*. Campinas, tese, Unicamp.

LABATE, Beatriz e PACHECO, Gustavo

- 2009 *Música brasileira de ayahuasca*. Campinas, Mercado das Letras.

LABATE, Beatriz, CAVNAR, Clancy e GEARIN, Alex (orgs.)

- 2017 *The World Ayahuasca Diaspora: Reinventions and Controversies*. Abingdon, Inglaterra, Routledge.

MARCUS, George

- 1995 “Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography”. *Annual Review of Anthropology*, Palo Alto, California, vol. 24: 95-117.

OLIVEIRA PINTO, Tiago

- 2001 “Som e música: Questões de uma antropologia sonora”. *Revista de Antropologia*, USP, São Paulo, v. 44, n.1: 221-286.

RABELO, Kátia

- 2013 *Daime música: identidades, transformações e eficácia na música da Doutrina do Daime*. Belo Horizonte, dissertação, UFMG.

REHEN, Lucas

- 2011 *Música, emoção e entendimento: a experiência de holandeses no ritual do Santo Daime*. Rio de Janeiro, tese, UERJ.

RICHES, Tanya

- 2010 *Shout to the Lord! Music and Change at Hillsong: 1996–2007*. Sydney, dissertação, University of Sydney, Australia.

RIVERA, Dario

- 2013 “Brazilian Pentecostalism in Peru: Affinities between the Social and Cultural Conditions of Andean Migrants and the Religious Worldview of the Pentecostal Church ‘God Is Love.’” In ROCHA, C. e VÁSQUEZ, M. (orgs.), *The Diaspora of Brazilian Religions*. Leiden, Brill, pp. 117–136

ROCHA, Cristina, e VASQUEZ, Manuel

- 2014 “O Brasil na nova cartografia global da religião”.
Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, 34(1): 13-37.
- 2013 (orgs.) *The Diaspora of Brazilian Religions*. Leiden, Brill.
- ROSAS, Nina
- 2015 *Cultura evangélica e “dominação” do Brasil: música, mídia e gênero no caso do Diante do Trono*. Belo Horizonte, tese, UFMG.
- SARAIVA, Clara
- 2013 “Pretos Velhos across the Atlantic: Afro-Brazilian Religions in Portugal”. In ROCHA, C. e VÁSQUEZ, M. (orgs) *The Diaspora of Brazilian Religions*. Leiden, Brill, pp. 197-221.
- SCURO, Juan
- No prelo. “Interpellations and Challenges in the Neoshamanic and Ayahuasca Fields in Uruguay”. In LABATE, B. e CAVNAR, C. (orgs), *The Expanding World Ayahuasca Diaspora: Appropriation, Integration and Legislation*. Abingdon, Inglaterra, Routledge.
- 2012 *No Uruguai também há Santo Daime: Etnografia de um processo de transnacionalização religiosa*. Porto Alegre, dissertação, UFRGS.
- ZINBERG, Norman
- 1984 *Drug, Set, and Setting: The Basis for Controlled Intoxicant Use*. New Haven, Yale University Press.

Music, Translation and Language in the Santo Daime Diaspora

ABSTRACT

This article addresses Santo Daime's diaspora and its musical dimensions. In order to do this, the authors establish parallels from the international expansion of capoeira, neo-Pentecostalism and afro-Brazilian religions. These parallels situate the transnationalization of Santo Daime within the broader movement of the diaspora of Brazilian religions and the Global South. Thereafter, the paper discusses the ritual role of music and daimistas' religious hymns, which are considered sacred gifts and represent a cornerstone of the rituals. The article then describes and discusses how the hymns are sung, translated, and interpreted into different countries and contexts. It is argued that the hymns generate cohesion and transnational networks on the one hand, and reinterpretation and conflicts on the other. These discussions encourage debates on the ritual use of psychoactive drugs, the relationship between music and religion, and on notions of tradition, authenticity and sacredness.

KEYWORDS

Music, Translation and Language in the Santo Daime Diaspora

Recebido em 28 de março de 2016. Aceito em 8 de novembro de 2016.

O amadurecimento dos corpos e do cosmos – mito, ritual e pessoa ticuna

DOI
<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.132073>

Edson Tosta Matarezio Filho

📍 Universidade de São Paulo | São Paulo, SP, Brasil
✉️ sociais@hotmail.com

RESUMO

Este artigo visa mostrar algumas relações que os Ticuna estabelecem entre “corpo” e “território”. Para tanto, parto da noção de *na'ane*, que podemos traduzir aproximadamente como cosmo/mundo/terra/roça. Este termo evoca ainda noções de tempo, mas principalmente mantém uma relação com o corpo ticuna, em especial, o corpo em formação. Tudo leva a crer que a cosmogonia ticuna remonta as fases de amadurecimento sexual dos corpos nos mitos e isso é reproduzido nos corpos das pessoas. O foco deste artigo serão as relações do chamado mundo ainda “verde” (*do'ü*) com o corpo das moças que passam pelo ritual de iniciação feminina, a Festa da Moça Nova. Nestas relações entre o corpo e o cosmo, alguns temas vêm à tona, como o incesto, o sangue, os cabelos, as periodicidades astronômicas e dos corpos das moças.

PALAVRAS-CHAVE

Ticuna, corpo, território, mito, ritual.

COSMOGONIA E MUNDO ALTAMENTE TRANSFORMACIONAL

Cumprido destacar, antes de tudo, que não sou o primeiro a tratar da relação entre o corpo e território para os Ticuna. Muito do que desenvolvo neste artigo se deve aos avanços feitos pelo linguista ticuna Abel Antonio Santos Angarita, em sua dissertação de mestrado (2013) e em artigos (2008, 2010), como pretendo mostrar ao longo do texto. Além dessas referências bibliográficas que o leitor encontrará neste artigo, faço também um extenso uso de meus dados de campo, que foram sistematizados em minha tese de doutorado (Matarezio Filho, 2015b). Este trabalho de campo compreende períodos intermitentes entre 2012 e 2014, perfazendo um total de cinco meses. As principais comunidades ticuna onde realizei meu campo foram Nossa Senhora de Nazaré e Vendaval, ambas localizadas no município de São Paulo de Olivença (AM, Brasil). Outras comunidades em que permaneci poucos dias também foram importantes para compor a etnografia, na ocasião, bastante focada na Festa da Moça Nova: Belém do Solimões, Campo Alegre, Vila Independente, Umariçu I e II, localizadas no município de Tabatinga (AM); Santa Clara (município de São Paulo de Olivença); Porto Lima, do município de Benjamin Constant.

A escolha por ficar mais tempo nas comunidades de Nossa Senhora de Nazaré, às margens do igarapé Camatiã, e Vendaval, na beira do rio Solimões, foi devido à grande frequência com que os Ticuna destas comunidades fazem a Festa da Moça Nova. Isto não acontece em todo o território ocupado por estes índios, seja no Brasil, Peru ou Colômbia. A presença e a frequência com que é feita a Festa varia bastante de acordo com o país e a comunidade. Algumas comunidades do igarapé Camatiã, especialmente as de religião católica – como, Nossa Senhora de Nazaré, Tchowiariãpü, Nova Jerusalém, Mangueira, Vila Bahia e a recém-formada Ütapü (2016) – realizam ainda vivamente este ritual. Em muitas comunidades ticuna os missionários evangélicos – da Igreja Batista, por exemplo, dentre outras – coíbem a Festa, como é o caso da comunidade vizinha de Nazaré, *Decuãpü*. Na Colômbia, Valenzuela (2010) nos mostra uma etnografia detalhada deste ritual na comunidade de Arara. Goulard (2009, 2011) também faz referência a esta comunidade e à comunidade do Rio Pupuña, também na Colômbia, como praticantes do ritual, em sua etnografia dos Ticuna.

Além destas diferenças no espaço, temos uma variação da Festa no tempo também. Não sou o primeiro a etnografar a Festa da Moça Nova dos Ticuna, são notáveis os trabalhos de Nimuendaju (1952), Goulard (2009) e Valenzuela (2010), por exemplo. A comparação entre estas etnografias nos mostra que os rituais se transformam ao longo do tempo. Alguns elementos que Nimuendaju menciona – em sua monografia pioneira dos Ticuna do Brasil – já não existem mais, novidades que não existiam começam a aparecer na Festa, novas

interpretações nativas também são formuladas. Estas etnografias, além dos meus dados de campo, serão fundamentais para examinarmos as relações do chamado mundo ainda “verde” (*do'ü*) com o corpo das moças que passam pelo ritual de iniciação feminina.

A forma como Peter Rivière caracteriza as “narrativas míticas, cosmologias e práticas sociais das Terras Baixas da América do Sul” (1995: 191), como um “mundo altamente transformacional” (idem: 192), serve como uma luva para pensarmos a relação entre corpo e cosmologia para os Ticuna.¹ Começamos pelo espaço para mostrarmos como – tanto na mitologia como no ritual – o “cosmos” ticuna (*na'ane*) se apresenta de uma forma extremamente plástica e transformável.

Esta plasticidade refere-se a um “mundo” (*na'ane*) passível de contração, como quando os gêmeos míticos, *Yoi* e *Ipi*, reduzem o tamanho do mundo com o(s) fio(s)² de cabelo de sua irmã para encurrular a onça que comeu o pai deles, *Ngutapa* (Oliveira Filho, 1988; Goulard, 2009; Matarezio Filho, 2015b). O contrário é o que se busca na dança do tracajá. Esta dança repete a performance que o ser mítico *Tchürüne* ensinou aos Ticuna. De acordo com Gruber, ela é feita para expandir o mundo, evitar que ele diminua, promover a fartura³ e evitar catástrofes que poderiam destruir os Ticuna⁴. Deste modo, há intervenções no “mundo” para transformá-lo, ele pode ser ampliado ou reduzido. O que se revela é uma instabilidade, pois está sempre a um passo da destruição por um grande desastre, como os relatados nos mitos.

“No princípio” (*norigü*), antes da solidificação do mundo, o cosmos era composto de um pó suspenso envolto em uma neblina branca (*tawane*) e úmida (*kaiyane*) (Angarita, 2013: 29-32). A cosmogonia ticuna é narrada da seguinte maneira por Angarita:

En medio de estos fenómenos meteorológicos (tawane rü kaiyane), de la nada apareció el ser llamado Mowichina, quien se movía entre la bruma y la neblina; era como el viento, aparecía y se desaparecía buscando dónde apoyar sus pies. Este Üüne [imortal/encantado] con el tiempo logró juntar con sus fuerzas las partículas y concebir una massa esférica. Con sus pies amasó estas partículas atmosféricas formando una esfera que llega a ser grande con el tiempo (Angarita, 2013: 32).

Patrícia Rosa nos dá mais informações sobre *Mowichina* e a formação do “mundo” (*na'ane*).

Naquele tempo, dizem, não se conhecia o intercuro sexual para procriar. Contam que do vapor d'água surgiu Mowichina, um demiurgo, caracterizado como

1 Os Ticuna conformam uma população atual de mais de 50 mil pessoas distribuídas entre Brasil, Colômbia e Peru (Goulard 2009: 15). No Brasil, constituem o mais numeroso grupo indígena, contando com quase 47 mil indivíduos (IBGE, 2010). Estão distribuídos ao longo da bacia do Rio Solimões (AM), com sua maior concentração no alto curso deste rio e apresentando também uma forte presença em cidades amazônicas.

2 As versões variam entre um único fio (Goulard, 2009) e vários fios (Oliveira Filho, 1988).

3 “Segundo os ticunas, a dança do tracajá serve para ampliar o mundo. Os movimentos dos dançarinos, para trás e para frente, vão abrindo e espalhando cada vez mais a superfície da terra. Quando não se realizam festas, o mundo diminui porque não há danças. E diminui a fartura de alimentos na aldeia porque não são oferecidas as bebidas feitas com os produtos da roça.” (Gruber, 1999: 22-23).

4 O informante de Valenzuela diz que a Festa da Moça Nova, ritual em que se executa a dança do tracajá, é feita “para ampliar el mundo, para que nunca, nunca se dañe em cima de nosotros [Jorge Manduca]” (2010: 73).

“um homem bonito, forte”. *Como ele, surgiu sua “parenta” Taé, “uma mulher forte como ele”. Do vapor d’água Mowichina cria o mundo e todos os “seres viventes desse tempo”. (...) sempre que se avista a neblina sobre o rio, “é ele [Mowichina] renovando o mundo”* (Rosa, 2015: 89).

Retornarei a esta importante informação de que, naquele tempo, “não se conhecia o intercuro sexual para procriar”. Por hora, sigamos na sequência de seres que povoarão o “mundo” neste princípio das coisas.

Mowichina cria, então, o Ngutapa, que “não tinha pai nem mãe nesse tempo, porque não tinha gravidez”, por isso, parece que eles só “faziam namoros sem casamento”. (...) Não tinha, naquele tempo, vagina de mulher aberta, nem isso de família (idem: 89-90).

Após solidificar a terra e separar dela os cursos de água, algumas formas de vida humana foram criadas. É criado o casal primordial, Ngutapa e Mapana.

As versões do mito de origem dos Ticuna variam um pouco. Em linhas gerais, *Ngutapa* e sua esposa, *Mapana*, estão na floresta e *Ngutapa* amarra sua mulher de pernas abertas. *Mapana*, amarrada, recebe a ajuda de um gavião cão-cão (*cōw* – gralhão – *Ibycter americanos*)⁵ que lhe dá vespas. Noutras versões ela mesma se transforma em vespa. *Mapana*, transformada em vespa ou arremessando uma casa de cabas, pica os joelhos de *Ngutapa*, que engravida neste local. Em cada joelho foi gestado um casal de irmãos. No joelho direito, *Ngutapa* gestou *Yoi* e *Mowatcha* e, no joelho esquerdo, *Ipi* e *Aicüna* (Matarezio Filho, 2015b: 105). Esta, na maior parte das narrativas (Nimuendaju, 1952; Oliveira Filho, 1988; Goulard, 2009), é a primeira cena do mito de origem ticuna.

Antes de analisar a cosmogonia ticuna em suas relações com a formação do corpo, gostaria de ressaltar que, neste início da formação, o “mundo” (*na'ane*) é *ü'üne*, ou seja, instável e sem definição⁶. A palavra *ü'üne* é muitas vezes traduzida como “imortais” ou “encantados”. Goulard prefere defini-la como “estado de imortalidade” (2009, 2011). Já Angarita (2013), como vimos, ressalta a instabilidade, indefinição ou o fato de estar em processo de formação o que é designado como *ü'üne*. Outra forma de se designar o estado do “mundo” neste momento em que ele é povoado por *Ngutapa* e seus filhos, é referir-se a ele como “verde” (*do'ü*), “com o mato bem baixinho” (*bunecü*), não estava formado completamente⁷ (Matarezio Filho, 2015b: 176). O local onde eles habitavam é chamado de *Eware* e existe até hoje, próximo a comunidade de Vendaval, localizada às margens do rio Solimões. Gruber descreve a vegetação neste lugar desta forma:

5 Esta espécie de gavião tem como hábito se alimentar de marimbondos.

6 “En resumen, el territorio *ü-üne* es el inicio de formación de *Naane* [“mundo”], es el estado inestable sin definición de forma concreta que a través de tiempo fue formándose y moldeándose hasta establecerse definido, pero nuevamente y con el tiempo volverá a ser inestable.” (Angarita, 2013: 120).

7 “(...) se dice que en tiempos de *Ngutapa* (dios tutelar) el mundo era verde, biche, en el tiempo de hoy el mundo ya es maduro “*naana mariüya*”. (Valenzuela, 2010: 56).

Os velhos contam que as árvores do Eware são diferentes. A mata é baixa, nunca cresce e nunca morre. (...) Essa vegetação do Eware se chama bunecü, porque é sempre pequena e nova, como uma criança, bue (1998: 22).

Ou seja, estamos tratando aqui de uma vegetação imortal, “nunca cresce e nunca morre”, por isso ela se mantém sempre jovem.

O tempo de *Ngutapa* é o tempo da inexistência da vagina, da fertilidade e da gravidez feminina. Então, temos uma passagem da indistinção do vapor d’água para o par de demiurgos *Mowichina* e *Tá’é*, primeiros seres que aparecem e começam a dar forma ao cosmos. *Mowichina*, em especial, dá origem a *Ngutapa*, cujo conflito com *Mapana* originará a “vagina de mulher aberta” (Rosa, 2015: 90; Pardo, 2008: 85). Juntamente com a origem da vagina – ocasionada pela agressão de *Ngutapa* contra *Mapana* – ocorre a gravidez de *Ngutapa*, em seus joelhos. Este último dá à luz a dois pares de casais de gêmeos. Somente a partir desta geração é que a reprodução passará a ser sexuada⁸. No entanto, neste tempo, o mundo ainda vivia em completa escuridão. Antigamente não se via a luz do dia porque *Wõne*, uma enorme samaumeira, cobria o céu com seus galhos. *Yoi* é o responsável por derrubar a imensa árvore. A queda da árvore não só originou a alternância entre o dia e a noite, como seu tronco, galhos e folhas se tornaram o rio Solimões, os igarapés e lagos (Matarezio Filho, 2015b: 253).

Do coração (*ma’üne*) desta samaumeira nascerá um pé de umari (*Poraqueiba sericea*), cuja fruta será uma mulher, a “filha do umari” (*Tetchi arü ngu’u*). *Ipi*, o irmão travesso de *Yoi*, irá engravidar esta moça. Ao nascer a criança, ele busca jenipapo para ralar e pintar seu filho, mas acaba se ralando todo. A borra de jenipapo é jogada no rio e se transforma em peixes. O que se segue é a pescaria da qual se originam os Ticuna (*magüta*) e os outros povos que habitam o mundo. Quando decidiram deixar a convivência com os mortais (*yunatü*), *Yoi* e *Ipi* foram para lados opostos do mundo, *Yoi* foi para o Oeste e *Ipi* para o Leste. Contudo, *Yoi* não gostou da escolha e, à noite, “inverteu a terra para que *Ipi* permanecesse no Oeste, enquanto ele permaneceu no Leste da terra” (Nimuendaju, 1952: 134). Deste modo, *Ipi* desceu o rio Solimões e *Yoi* subiu o rio, nestes locais eles permanecem até hoje. Rio acima, portanto, é a terra onde mora *Yoi* e muitos outros imortais (*ü’üne*).

Pelo desenrolar do mito, podemos notar que o aparecimento da fertilidade e da reprodução sexuada dos corpos ocorre em paralelo com a estabilização do cosmos (*na’ane*). Tracemos um paralelo esquemático para ficar mais claro:

(1) Vapor d’água → (2) formação do “cosmos” (*na’ane*) → (3) mundo verde (*Ngutapa* e *Mapana*) → (4) derrubada da samaumeira por *Yoi* e *Ipi* ou origem do dia → (5) inversão do curso do rio por *Yoi* → (6) passagem da água para a terra (pescaria das gentes).

⁸ Rosa localiza a primeira reprodução de “filho pelo sexo” no casamento de *Mowatcha* e o *quatipuru* (2015: 96).

(1) Ausência de pessoas → (2) surge *Mowichina*, ser assexuado → (3) “faziam namoros sem casamento” (*Ngutapa* e *Mapana*) → (4) a “filha do umari”, origem da primeira mulher casável / desejável → (5) separação de “mortais” (jussante) e “imortais” (montante) → (6) nasce o filho de Ipi e os *magüta* são pescados.

Portanto, a maturidade sexual dos corpos e do cosmos ticuna são atingidas em paralelo na mitologia. Veremos que este paralelo encontra fortes ressonâncias no ritual de iniciação das moças ticuna, a chamada Festa da Moça Nova⁹.

CORPO E ESPAÇO

Na'ane é uma palavra complexa e de difícil tradução. Além dos sentidos que me foram dados para *na'ane* (cosmo/mundo/terra/roça), todos evocadores de espaço¹⁰, Goulard afirma ainda existir um sentido de tempo também neste termo. Traduzido como “cosmos”, este termo “expressa, às vezes, o tempo, o espaço” (Goulard, 2012: 19; Angarita, 2013: 142). *Na'ane* também é referido por Valenzuela como o “corpo de *Ngutapa*”. Ao semear a terra os Ticuna estariam alimentando o “corpo de *Ngutapa*”: “al sembrar se abre un espacio para una esencia que alimenta la tierra y *Ngutapa* la retribuye; el acto de comer no es simplemente eso, nos apoderamos de la esencia de *Ngutapa* (los cuatro principios, porá: fuerza o poder, conocimiento y sabiduría: kua, vida: mau y nae: pensamiento).” (Valenzuela, 2010: 93). Se, por um lado, a terra é um corpo, por outro lado, o corpo também pode ser semeado. O tabaco, por exemplo, é semeado no corpo do recém-nascido através do sopro da fumaça do cigarro pelo pajé. Isso tornará o corpo da criança mais forte (*pora*)¹¹.

Os quatro princípios referidos acima por Valenzuela são também mencionados por Angarita como propriedades tanto dos corpos (*üne*), quanto do “mundo” (*na'ane*). Este autor sintetiza desta forma a relação entre corpo e “mundo”: “todo *Naane* posee *naüne* y todo *naüne* es *Naane*” (2013: 147), ou seja, todo território (*naane*) possui corpo (*naüne*) e todo corpo é território. Isto em função de possuírem os mesmos “princípios fundamentais” (ibidem). *Na'ane* possui os princípios que compõem os seres para os ticuna – *pora*, *mañ*, *kuã* e *ãẽ*¹² –, humanos e não humanos, visíveis e invisíveis. “[S]oy *Naane* y *Naane* soy yo. (...) *Naane* es humano vivo que se transforma en todo momento” (idem: 155) e todos possuem uma origem comum, são formados pela mesma matéria e energia.

A análise morfológica que Abel Angarita realiza em sua dissertação sobre o conceito *na'ane* contribui para reforçar a relação entre corpo e território, vejamos o seguinte trecho:

9 Para análises mais extensas desta Festa, ver Matarezio Filho (2013, 2014a, 2014b, 2014c, 2015a, 2015b, 2015c), Valenzuela (2010) e Goulard (2001, 2002, 2010, 2011, 2012).

10 “Remarquons qu’il existe un seul terme dans la langue tikuna pour désigner le cosmos et le jardin, ce dernier étant perçu comme un microcosme du premier” (Goulard, 2010: 122). Angarita ressalta o fato deste espaço ser construído: “El concepto de *Naane* puede ser traducido como “cosmos, universo, territorio”. (...) *Naane* significa territorio construido o hech.” (2013: 11).

11 “El tabaco crece en el cuerpo, es porque se ha implanta soplando su cuerpo con el tabaco, es por eso que se enrolla en su corana, se les enrolla en sus piernas, es para que se quede ahí. Se quedará en su cuerpo, con eso tendrá fuerza” (Angarita, 2013: 165).

12 O significado de cada um deste termos é bastante complexo. Simplificando bastante podemos traduzir *kuã* como “conhecimento” ou “sabedoria” (Valenzuela, 2010, Angarita, 2013) e *pora* como “força” ou “poder” (idem; Goulard, 2009). As palavras *mañ* e *ãẽ*, por exemplo, são referidas por Goulard (2009),

La palabra Naane está compuesta por tres morfemas: na, ser; –a, poseer, y –ne tronco o carne, que se refiere a un ser que posee tronco, carne o cuerpo; en otras palabras (...) (2013: 11).

Em outro trecho, o morfema –ne ganha sentidos adicionais:

El morfema -ne se refiere a la imagen, figura, gráfica o diseño del ser (na). Ne significa cuerpo, tronco, carne, sustancia, forma, representación o signo. Ne es o son las formas de existencia animal, humana y vegetal, líquido, gas, vapor, fluido, energía, el bien, el mal, ambiente, tierra, naturaleza, cosmos, universo, mundo, idea, pensamiento, conocimiento, el humano y los Üünetagü (plural de Üüne). (idem: 10).

Baseando-me nos trechos acima, gostaria de destacar principalmente a conexão, no pensamento ticuna, entre o território (*na'ane*) e o corpo (*naüne*)¹³, evidenciada pelo morfema –ne. Esta evidência linguística nos aproxima de uma noção corpórea/corporal do cosmos¹⁴. Neste sentido, há algo aqui que nos remete ao célebre artigo – divisor de águas da etnologia dos povos das Terras Baixas da América do Sul – “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras” (Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro, 1979). Como defendem os autores, a originalidade dos povos desta região estaria numa noção de pessoa “com referência especial à corporalidade enquanto idioma simbólico focal” (idem: 3). No caso ticuna em questão, podemos afirmar que o cosmo é uma pessoa magnificada, ampliada. E, neste caso, a corporalidade de *na'ane* está presente não apenas como “idioma simbólico”, mas de fato na língua, especificamente, no morfema –ne. O cosmo ticuna, e suas variantes espaço-temporais, possui tronco, carne, corpo.

FASES DO CORPO E DO COSMOS, PATAMARES DO COSMOS E O APERFEIÇOAMENTO DO CORPO

Vimos acima que a formação da reprodução sexuada pode ser interpretada em paralelo à formação do cosmo ticuna. No entanto, é possível ainda ir além. O amadurecimento dos corpos também parece retomar o percurso de amadurecimento do mundo. Isso se evidencia pela referência ao amadurecimento dos vegetais como “idioma simbólico”¹⁵ para se referir ao amadurecimento dos corpos e do mundo.

É Angarita quem estabelece o paralelo a que estou me referindo. “El pensamiento tikuna percibe que todos los cuerpos transigen en distintas fases; inicio – plenitud – finalización o niño – joven – adulto y biche (verde) – maduro – acabado – danado” (2013: 116). As distintas fases do cosmo (*na'ane*) são identificadas pelo linguista como as seguintes: *Naane na doü*, “Naane verde”, *Naane na bu*, “territorio recientemente formado”, *Naane na yà* “territorio desarrollado, crecido o viejo”, *Naane na yaüchi rü na chie*,

respectivamente, como “principio corporal” e “principio vital”. Estes dois últimos componentes da pessoa são mais vulgarmente traduzidos como “espíritos”. É Angarita quem complexifica melhor as possibilidades de tradução dos termos: *maü*, “Vida, función vital del cuerpo, principio con el cual funcionan los signos vitales de desarrollo, crecimiento y procreación” (2013: 152); *ãë*, “principio de conocimiento, pensamiento y razonamiento (...) Es la capacidad del ser para captar y aprender todo: hablar, trabajar, dar y recibir consejos, para recitar consejos, participar y practicar los ritos de iniciación. Es para conocer y saber de las reglas clánicas y consanguíneas” (idem: 153).

13 Esta conexão também foi desenvolvida pela análise de Goulard (2009: 322-329). Afirma este autor, que “todos los seres – sea cual sea su estado – viven en espacios definidos por metáforas tomadas del cuerpo físico” (idem: 322).

14 “Se piensa también el na-ane en forma antropomorizada (...)” (Goulard, 2009: 325).

“território caduco acabado em caos” (idem: 116-117). O processo de amadurecimento dos corpos e do território é similar ao que acontece com uma fruta, uma árvore ou as fases da lua. O território e o corpo passam pelos mesmos processos de amadurecimento, passando de “verde” (*doü*) à “maduro” (*yà*) e, por fim, “caduco” (*yàü-yàüchi*).

O cuidado com o corpo possui um efeito direto sobre o ambiente (Angarita, 2013: 106). Atualmente *Naane* está caduco, devido à desobediência das normas clânicas de casamento e a negligência com a prática da Festa da Moça Nova (idem: 156-57). O Eware, lugar onde habitam os imortais (*üüne*), é o lugar onde as pessoas “contaminadas” (*puya*) são colocadas à prova. Salvo algumas exceções – por exemplo, pessoas que tratam do corpo para se purificarem – todos os mortais (*yunatü*) estão contaminados de *puya* em algum grau. A presença ou a proximidade de mortais contaminados por *puya* no Eware acaba por reduzir a capacidade ou energia *üüne* (imortal) do local (idem: 86). As ocorrências de incestos (*womachi*) também enfraquecem a imortalidade (*üüne*) do território (idem: 93-4). Outra causa relatada como obstrução dos imortais é a presença de brancos. Portanto, por um lado, o não cumprimento da regra de casamento afasta a imortalidade de um território, por outro lado, a realização das Festas de Moça Nova atrai os imortais e torna o ambiente melhor para se viver.

O aperfeiçoamento corporal e os patamares do cosmo – também considerados *na'ane* – estão intimamente relacionados. Os seres que povoam os patamares inferiores são também seres imperfeitos. Conforme os patamares vão subindo, os seres vão tornando-se mais “perfeitos” (Angarita, 2013: 163). Na ilustração ao lado podemos notar que, nos patamares inferiores ao *na'ane* dos mortais (*yunatü*) ticuna, encontram-se os “homens sem ânus”, “homens sem olhos” e os “anões”.

A MOÇA NOVA E O CORPO VERDE

Das fases de amadurecimento dos corpos e do cosmo que vimos acima, enfocarei agora a maturidade do corpo ainda considerado “verde” (*doü*), em especial o corpo da moça que passa pelo ritual de iniciação. Ao ter sua menarca (*yaacügü*), a menina ticuna é colocada em reclusão e sairá no último dia de sua festa de iniciação. Valenzuela compara a imaturidade do “mundo” e a imaturidade do

Figura 1

Ilustração retirada de Angarita

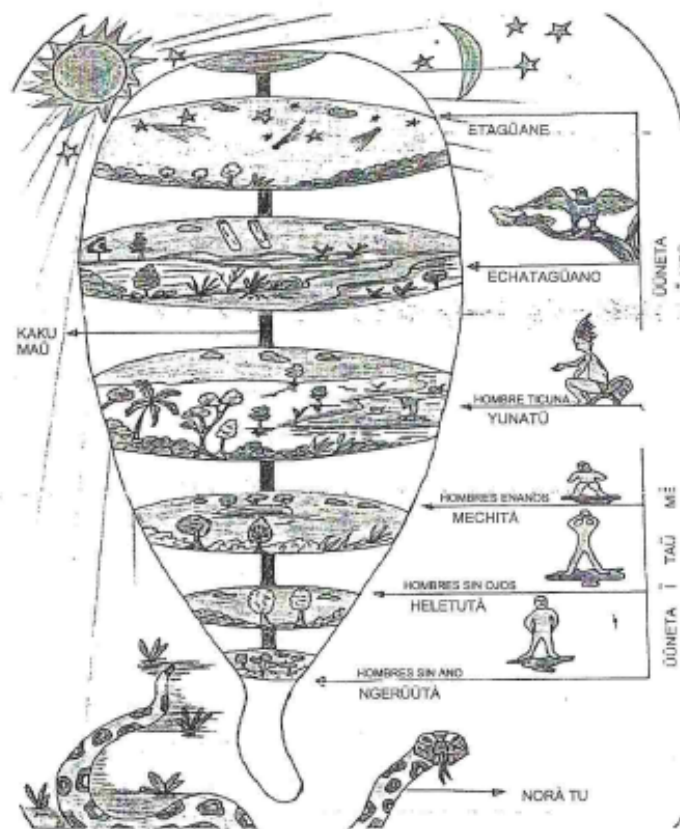


Ilustración 1
Flexos del cosmos (elaborada por Marcelino Noé y Abel Santos)

corpo da moça que acaba de menstruar. O autor menciona que a fala de seu informante demonstra uma conexão entre a madurês e a menstruação. Ao menstruar, a moça estaria amadurecendo, como uma planta:

(...) se dice que en tiempos de Ngutapa (dios tutelar) el mundo era verde, biche, en el tiempo de hoy el mundo ya es maduro “naana marü ya”. Esta última palabra “ya” contiene la noción de maduro y es usada por el abuelo Jorge Manduca al referirse a la mujer luego de su menstruación “yagú” (2010: 56).

A moça deve permanecer em silêncio durante toda a reclusão, sob pena de morrer atacada por um “bicho” (*ngo'o*). A mesma característica de “quietude” também é atribuída ao mundo (*na'ane*) em formação. De acordo com Angarita, o território que está em processo de formação (*naane tama na yaane*) “socialmente implica estar en quietud, em completa calma, realizando acciones que no afecten la construcción corporal de *Naane*.” (2013: 118). Deste modo, a construção corporal das moças e do território implicam numa mesma atitude transformacional. Como uma lagarta em seu casulo¹⁶, a quietude da moça em seu quarto de reclusão contribuirá para a passagem esperada no ritual.

Em um trecho de uma canção que é entoada na Festa da Moça Nova a moça é comparada a um “ingá magrinho” (Matarezio Filho, 2015b: 310). Temos novamente aqui um exemplo do que Goulard chamaria de “metáfora vegetal” (2009) usada para se referir à pessoa ticuna. A maturidade do corpo da moça é pensada nestes termos, como o amadurecimento de uma planta. No entanto, para além da “metáfora”¹⁷, devemos pensar quanto os Ticuna não possuem uma espécie de “natureza vegetal”, ou seja, pertencem ao mesmo “plano de imanência” (Viveiros de Castro, 2015) das plantas e vice-versa (“natureza” ticuna das plantas). Desta forma, pessoas e plantas sofreriam processos de amadurecimento idênticos. Estaríamos diante de desenvolvimentos paralelísticos que – me baseando nas conclusões de Lima para a caça de porcos entre os Juruna (Yudjá) – “não remetem a nenhuma realidade objetiva ou externa, equiparável ao que entendemos por natureza” (1996: 35). O amadurecimento dos corpos, das plantas e do cosmos – que, aliás, possuem os mesmos princípios constituidores – seriam um referente do outro (*ibidem*). A professora ticuna Hilda Thomas do Carmo, que traduziu esta canção comigo, me disse que o trecho abaixo faz referência “às crianças que apanham o ingá verde, antes da hora”:

Tautatürü aicümatatürü damaücütürü bacatchacane ya tuerü'üta ngi-pe'eguwai curü bacaparane curümama damatatürü buätatürü i bugune yayima nhemane yapama rü'ü douemata cuüiyacawe aitchatarü ngetücü pa iri, iri, pa woworecü.

16 “[Los Ticuna s]e utilizan, para significar la nueva situación, metáforas tomadas de los mundos vegetal y animal. Una de ellas compara su aislamiento con el de la larva del insecto que espera que le nazcan las alas para salir de su crisálida y convertirse en mariposa” (Goulard, 2009: 156). Cf. también Nimuendaju (1952: 89).

17 “Noções como metáfora e metonímia (...) nos atrapalham em nossos anseios de determinar a lógica subjacente das chamadas proposições aparentemente irracionais” (Lima, 1996: 29)

Será que você vai ficar bonita como olho da macaxeira na frente da sua mãe, com a batata da perna bem grossa e bonita? Será que você vai ficar igual o ingá ainda verde (doü), magrinho, que a criança apanha? O aitcha rapaz solteiro vai apanhar você, moça nova?

Em contraposição ao “ingá magrinho” temos a macaxeira vistosa, como se pretende que a moça fique. Isto está indicado pela palavra *baca*, que me foi explicada como “quando a maniva está bem bonita, bem madurinha, com os brotos das folhas bonitos”. Na música a cantora compara a planta da macaxeira bem viçosa com a moça nova que vai sair da reclusão.

Nesta canção aparece ainda o pássaro *aitcha*. Não consegui identificar esta ave, mas ele aparece no livro dos pássaros ticuna (OGPTB, 2002). Aqui temos a referência de que o *aitcha* pegará a moça ainda “verde”, como o ingá verde. Trata-se uma comparação com um casamento ou relação sexual feitos antes do tempo. A moça depois de sair da reclusão ainda deve esperar um tempo para se relacionar com seus futuros parceiros. Uma das razões para a Festa ser feita é para que o ventre da moça não se esfrie, não tenha “odor verde”¹⁸, ou seja, que adoce facilmente. Esta é a mesma explicação de ouvi do professor ticuna Ondino Casimiro sobre o caminho de cinzas que é feito para que a moça ou a mãe no puerpério caminharem até o rio. Isso é feito para que seu corpo não esfrie, ou seja, mantenha-se saudável e fértil.

O GOSTO AMARGO DO INCESTO

Existe uma relação no pensamento ticuna entre a maturidade do corpo e o incesto ou “sexo mal feito”¹⁹ (*womatchi*). Para compreendermos esta relação devemos antes examinar a origem dos clãs e sua relação com o paladar. O mito ticuna de origem dos clãs conta, resumidamente, que o herói mítico *Yoi* foi entregando às pessoas recém-pescadas porções do caldo de uma espécie de jacaré (*niri*) e elas foram adquirindo paladares distintos e, portanto, clãs diferentes. A concepção ticuna de clãs, portanto, evoca um aspecto sensível da pessoa que pertence a ele. O mito que narra a origem dos clãs, coletado por Goulard, começa com a seguinte frase: “Naquele tempo as pessoas não tinham sabor” (2009: 411). Um dos termos utilizados para se referir ao clã, além de *_kü-a²⁰*, é justamente *_ãka*, literalmente “pela boca”, expressando a noção de “gosto”, “sabor” (idem: 94). A partir do momento em que *Yoi* obrigou as pessoas “sem sabor” a provarem um caldo, elas possuem “sabores”, ou melhor, paladares distintos e pertencem a clãs distintos. Antes de serem separados desta forma, os Ticuna eram incestuosos e isto causava diversas catástrofes – dilúvios, terremotos – que extinguíam os primeiros seres. Contudo, esta mudança corpórea, a ingestão do

18 “(...) el vientre, la matriz; que no se enferme, que no se enfríe que no entre frío, porque en ese momento para nosotros la mujer expide un olor, un olor como a verde, nosotros le decimos a verde, que si no se cuida se enferma fácilmente, esa es la parte más delicada donde va a formar nueva vida” (Valenzuela, 2010: 112).

19 Sobre está tradução do termo *womatchi*, em geral traduzido como “incesto”, ver Rosa (2015). Esta noção de incesto também se conecta com a de *puya*, poluição ou os “males do corpo” (Matarezio Filho 2015b: 235 e passim)

20 Nimuendaju (1952) utiliza a notação *kia* e Cardoso de Oliveira (1983[1961], 1983[1964]) escreve *kie* para se referirem à mesma ideia.

caldo do jacarezinho (*niri*), cria pessoas distintas, pessoas que tem paladar e que, por isso, obedecem a uma regra de casamento.

Incesto e paladar, portanto, estão intimamente relacionados no pensamento ticuna. Esta relação é detalhada por Goulard da seguinte forma:

A situação de incesto produz um estado amargo, da-ü. Mas o amargor é uma expressão da imaturidade, de tudo o que ainda está verde, do-ü (não suave-amargo). Assim, no mito de origem, a terra estava verde, do-ü, ela estava instável; somente o fim das relações incestuosas pela institucionalização dos clãs permitiu sua estabilidade (2004: 89, tradução minha).

Conforme as pessoas adquirem “sabor”, elas podem se casar de modo correto. Portanto, a regra matrimonial foi criada pelos paladares distintos sentidos pelas pessoas, mas, ao mesmo tempo, estes paladares podem ser alterados, amargados, em caso de quebra da regra. Podemos notar isso no exemplo dado por Bueno: “Uma pessoa que tenha esses hábitos condenáveis [desobediência às regras matrimoniais, dentre outros] pode até sentir outros sabores ao experimentar os alimentos, que ao invés de doces lhe pareçam amargos, por exemplo” (2014: 57)

Mostrei até aqui, portanto, a relação entre a (i) maturidade do mundo e a (i) maturidade dos corpos das pessoas. A ontologia ticuna – e as canções entoadas no ritual feminino atestam isso – estabelece o corpo como ainda verde na infância e o mundo dos imortais também ainda verde. Enquanto os clãs não foram instituídos e as pessoas começaram a casar corretamente a terra foi destruída várias vezes por diversas catástrofes. Com a instituição dos clãs pelos paladares distintos dos corpos, a terra se estabiliza, “amadurece”. A terra do mito e a terra dos imortais é imatura, assim como os corpos destes seres está “em formação” e os corpos das moças iniciadas, também se formando.

SANGUE E COSMOLOGIA

No que segue veremos algumas relações que o corpo da moça que passa pela iniciação (*worecü*) mantém com o cosmos. A relação entre o território e o corpo – ou, como pretendo mostrar também, os rios e o sangue – é estabelecida pelo ticuna Abel Angarita no seguinte comentário: “La sangre es la esencia, es el agua de la inmortalidad, que circula en un cuerpo cerrado que es el territorio. (Abel Santos, com. per.)” (Valenzuela, 2010: 91). Vimos que existe uma “natureza vegetal” ticuna, que estabelece o corpo como ainda verde na infância e o mundo dos imortais também ainda verde. A citação acima estabelece uma relação entre o sangue que circula no corpo e os rios que correm no mundo. O corpo seria um território fechado, onde circula o sangue, a “água da imortalidade”. Neste sen-

tido, tudo leva a crer que uma abertura deste sistema fechado, o próprio corpo que menstrua, provocaria uma reviravolta cosmológica.

O contato com as águas do *Eware*, ou de um igarapé qualquer após a moça passar por todo o ritual, seria a única forma controlada de lidar com a abertura deste sistema de “rios” de sangue que é o corpo e seu sistema circulatório. Note-mos bem que a ligação entre estes dois sistemas deve ser controlada, para isso que serve o ritual, já que quando estão menstruadas as mulheres não podem se aproximar muito do rio, sob o risco de serem raptadas pela cobra-grande (*Yewae*). Um episódio mítico que torna essa relação entre sangue e rio mais evidente é o final do mito de *To'oena*, a primeira moça nova. Por desobedecer a regra de se manter reclusa, no final do mito o corpo de *To'oena*, transformado em caça, se esvai em sangue no igarapé *Tunetü*, afluente do *Eware* (Matarezio Filho, 2015b: 519).

A periodicidade do corpo das moças também está intimamente conectada à periodicidade astronômica. Camacho (2000) nos apresenta três variantes muito semelhantes do mito de Lua para os Ticuna. Este astro e sua irmã são do clã da garça (idem: 41). O sol é do clã da arara. Lua e Sol, portanto, são de clãs “com pena”²¹, mas têm raiva um do outro (idem: 45). Camacho também faz referência a Lua como o responsável pela menstruação mensal das mulheres: “O jovem Lua gosta das mulheres, cada mês ele baixa à terra, por esta razão vem às mulheres a menstruação” (idem: 44). Baseados nisso, podemos afirmar – algo que Belaunde (2005, 2006) generaliza para todas as Terras Baixas da América do Sul –, para os Ticuna: a menstruação não é considerada algo natural do corpo feminino. Pelo contrário, a menstruação “vem às mulheres” por efeito da visita de Lua à terra todos os meses. Para subir ao céu, Lua vai pelo tronco oco de uma árvore, quando chega lá em cima vemos a lua cheia (*natamüü*) (Camacho, 2000: 44).

Segundo Belaunde, o mito de Lua, tão difundido nas Américas, teria uma função mnemônica do tabu do incesto, ou seja, sugere “que a estória do incesto de Lua seja um mito sobre como a memória torna possível que as mulheres separem irmão de cônjuge (...) o incesto primordial de Lua é a instância fundadora do parentesco humano, já que impõe o domínio da memória” (2006: 225-226). Um dos índices desta memória “fundadora do parentesco humano” é a própria periodicidade da Lua e seu correlato, a periodicidade do corpo feminino. Além da lua, presente nas pinturas no ritual, esta memória é agenciada também pelo fruto desta união incestuosa, a estrela da manhã, filho de Lua e de sua irmã. Um dos nomes do filho de Lua é *Womatchi*, o próprio termo ticuna usado para designar o incesto²².

Em uma das “canções de moça” (*worecütchiga*)²³ que gravei em campo a referência ao sol aparece ao longo de toda a música, como nos seguintes trechos:

21 Ou seja, da mesma metade exogâmica, já que o sistema de parentesco ticuna divide as pessoas em duas metades, os clãs “com penas” (aves) e os clãs “sem penas” (outros animais e plantas).

22 “Três nomes para a mesma pessoa: Wora, Womatchi e Woremecuri, a estrela da manhã, o filho da lua” (Faulhaber, 2003: 42)

23 Gravação de Ondino Casimiro, comunidade de Nossa Senhora de Nazaré, município de São Paulo de Olivença (AM). Cf. Matarezio Filho (2015b: 252).

Natchawatayecu awreün ya oi oi gamacuaratchi
Por sua causa eu estou de resguardo, vovô, vovô, sol
Iri iri iri pa worecū
Moça nova
Nhumarūwai moünrütawai cunamawai oi oi yama cuaratchi
Agora mesmo, amanhã mesmo, você mesmo, vovô, vovô, sol
Cumatürüwai ba atchigu
Com seus raios na aurora
Natanūwata icü tchiitchigu curügunegü
Saia e fique de pé no meio dos festeiros, teus festeiros
Iri iri iri pa worecū
Moça nova
(...)
Tchinagücü ya oi, oi yama cuaratchi cumatürüna natchinagügu
Vovô, vovô, sol, ficará de pé com você
Tacatürüyecu tchiitchiün
Apareça, saia da reclusão para nós
Iri iri iri pa worecū
Moça nova

Para compreendermos este pedaço da canção devemos ter em mente o mito da samaumeira derrubada por *Yoi*, que vimos acima.

A existência de uma periodicidade astronômica, a alternância entre o dia e a noite, portanto, é colocada em paralelo com o ciclo menstrual feminino: “por sua causa eu estou de resguardo, vovô, vovô, sol”, diz a canção acima. A alternância entre o dia e a noite precede a periodicidade do corpo feminino. É como se a origem do dia, num mundo onde só existia a noite, fosse o princípio de toda a alternância. Como a menarca que transforma uma menina estéril num corpo fértil cíclico. Se este raciocínio estiver correto, teríamos a seguinte proporção, dia : noite :: menstruação : não-menstruação. Um mundo com uma noite eterna, como antes de *Yoi* e *Ipi* derrubarem a samaumeira mítica, seria como uma mulher que nunca menstruou.

O controle da periodicidade feminina é feito também no sentido de não “comprometer a ordem do mundo” (Lévi-Strauss, 2006 [1968]: 200)²⁴. Devido à equivalência postulada pelo pensamento indígena entre as várias periodicidades, a falta de controle sobre a menstruação pode “pôr em risco a ordem do universo” (idem: 199). Lévi-Strauss usa propositalmente a palavra *regras* em seu duplo sentido para evocar o duplo perigo da “insubordinação social” e da “insubordinação fisiológica” das mulheres (ibdem). As regras são impostas às moças ticuna durante iniciação. Principalmente nos inúmeros cantos de acon-

24 “O perigo de qualquer desrespeito das mulheres a uma periodicidade estrita comprometer a ordem do mundo, com gravidade comparável à de uma suspensão da alternância entre dia e noite ou o embaralhamento das estações, evidencia-se também no modo como os mitos e ritos procedem para fundar uma equivalência entre os vários tipos de periodicidade do calendário.” (Lévi-Strauss, 2006 [1968]: 200).

selhamento que elas ouvem durante os três dias de festa, mas também numa espécie de educação corporal pela qual a moça passa, submetendo sua postura, pele, dieta, resistência à dor, seu silêncio, etc., também a regras estritas. Todas estas regras inculcadas pelo ritual “constituem o penhor e o símbolo de outras regras, cuja natureza fisiológica atesta a solidariedade que une os ritmos sociais e cósmicos” (ibdem).

Sabidamente, Lévi-Strauss lembra que o controle da menstruação pelos ameríndios refere-se também a um asseguramento da periodicidade temporal de um modo geral. O perigo de uma ausência de periodicidade, ou uma periodicidade excessivamente acelerada, é retratado nos mitos ticuna que falam dos imortais (ü'üne). O mito de *Ngowarutcha* e *Ngonetuma* (Firmino e Gruber, 2010, vol. 3) nos mostra uma temporalidade diferente operando na terra dos imortais. Após passar dias na floresta, *Ngowarutcha* chega na beira de um campo e vê uma casa. “Onde ele chegou era um lugar bom para ele. Era a casa de *Ngonetuma*”. Eis a mulher que o recebe com boas-vindas na terra dos encantados (ü'üne). O nome *Ngonetuma* pode ser traduzido, segundo o ticuna Ondino, como “dia que não anoitece” (*ngone* = dia). *Ngonetuma* levou então *Ngowarutcha* para um lugar cheio de “bichos” (*ngo'ogü*). “Ele olhou dentro do lugar e viu muitos bichos (*ngo'ogü*) andando com os machados deles. Em meio minuto escureceu e ele viu os bichos”. Perguntei a Ondino, que traduzia a história comigo, como aconteceu aquele escurecer tão rápido. Ele me explicou que “não é muito escuro, é como quando a nuvem cobre o sol, só um momentinho. Então clareou de novo”. As noites neste lugar passariam assim, rapidamente, e logo clarearia de novo. “Para este pessoal, *Ngonetuma*, quando passava uma nuvem no sol, escurecia um pouquinho, era como se tivesse anoitecido e passado outro dia. Em um minuto, meio minuto, já era outro dia para eles. De repente, escureceu, clareou e já era outro dia”. Ondino comentou que neste local o tempo passava muito rápido. Este mito nos mostra, portanto, que a terra dos imortais é um lugar onde, num piscar de olhos, literalmente, o dia se transforma em noite e vice-versa. Evocamos, com isso, o caráter temporal e altamente transformacional do conceito de cosmo (*na'ane*) ticuna.

Ngowarutcha é uma criança que é abandonada por seus cunhados na floresta, exceto um. Trata-se, no mesmo mito, de uma dupla negação da periodicidade: (1) a viagem de *Ngowarutcha* para um local onde a periodicidade astronômica é rápida demais e (2) a negação da regularidade da troca de cônjuges, já que, expulsando o atual doador de esposas (as irmãs de *Ngowarutcha*) e futuro tomador, quebra-se a periodicidade da troca de cônjuges.

O pensamento indígena transpõe esta desregulação da periodicidade astronômica para a desregulação da periodicidade do corpo feminino. Vejamos como Lévi-Strauss demonstra esta transposição entre estes dois códigos:

Se principalmente as mulheres precisam ser educadas, é porque são seres periódicos. Devido a isso, elas se encontram constantemente ameaçadas – e por causa delas, o universo inteiro – pelas duas eventualidades que acabamos de evocar. Seu ritmo periódico pode se desacelerar e imobilizar o curso das coisas. Ou pode se acelerar, e precipitar o mundo no caos. Pois o espírito pode com a mesma facilidade imaginar que as mulheres deixem de gerar e de ficar menstruadas, ou que sangrem sem parar e deem à luz a torto e a direito. Em qualquer uma dessas hipóteses, os astros que regem a alternância dos dias e das estações não poderiam mais desempenhar seu papel. Sempre afastados do céu pela busca, doravante impossível, de uma esposa perfeita, sua demanda jamais terminaria (2006 [1968]: 459).

Uma desregulação da periodicidade feminina se desdobra num caos cósmico. Seja pelo excesso de sangramento – como o caso de *To'oena* – ou pelo estancamento definitivo dele. Numa cosmologia em que Lua é o responsável por iniciar a primeira menstruação das moças, uma desregulação do corpo implica num comprometimento da alternância entre dia e noite, e entre as estações do ano.

Para os ameríndios, de maneira geral, o primeiro sangramento menstrual de uma moça é um evento que diz respeito não somente à toda a comunidade em que ela vive, mas pode até mesmo alterar a ordem cósmica (Lévi-Strauss, 2006 [1968]: 199, Belaunde, 2006). Para os Ticuna, em particular, a periodicidade cósmica e a relação com todos os outros seres que habitam o universo dependem de um bom andamento nas primeiras regras das mulheres.

FIOS DE CABELO DA MOÇA E FIOS DO MUNDO

Como mencionei no início deste texto, a terra foi reduzida no tempo mítico usando-se o(s) fio(s) de cabelo da cabeça de *Mowatcha*, a irmã que nasceu do mesmo Joelho que *Yoi*, o Joelho direito de *Ngutapa*. Fica claro que a quantidade de cabelo é exígua, além do fato de um fio de cabelo ser extremamente frágil para tal empreendimento. Contudo, os irmãos conseguem amarrar o “mundo” e encurtá-lo. Tendo em vista que o ponto alto da Festa da Moça Nova é o momento em que a moça tem todos os seus cabelos arrancados, temos aqui uma inversão que o ritual aplica ao mito. Durante o ritual, todos os fios são arrancados da cabeça da moça nova, ao contrário do que acontece no mito, em que um único fio é tirado da cabeça da irmã dos gêmeos. Ao mesmo tempo, um dos motivos para a Festa ser realizada é, como vimos, a ampliação do mundo, através da dança do tracajá. Enquanto no mito o mundo é reduzido, no ritual ele é ampliado (Matarezio Filho, 2015b: 443-44).

Segundo Luisa Elvira Belaunde, “[p]or toda a Amazônia, sangrar é a ‘troca de pele/corpo’ *par excellence*, e são as mulheres quem mais evidentemente fazem

com que isso aconteça, em suas regras e no nascimento da criança.” (2006: 207-208). Os Ticuna não fogem a esta *regra* amazônica, o mesmo acontece com a moça nova ao ter sua primeira menstruação. Ela inicia uma troca de pele, como fazem as cobras, quando tem sua menarca, mudança esta que é exacerbada durante o ritual. O processo começa com o primeiro sangramento da moça, a pintura de todo o corpo com jenipapo favorece a renovação da pele e, ao final do ritual, os cabelos arrancados finalizam a “troca de pele”, o rejuvenescimento da moça.

Outra referência importante é a feita à *Mowatcha*. Não se trata de qualquer cabelo capaz desta prova de força. Para estreitar o mundo usaram o cabelo da irmã que nasceu junto com *Yoi*, o mais valoroso herói cultural ticuna. *Mowatcha* muitas vezes é referida como a “bem aconselhada” (*a-a-emaekü*) (Goulard, 2009: 394), justamente o que se pretende das moças que passam pelo ritual, serem bem aconselhadas pelas mulheres mais velhas.

A noção ticuna de “fio” (*tü*) é algo que nos indica bastante da importância dos cabelos no ritual e a conexão que existe entre os corpos e o cosmos. Os fios conectam os corpos entre si e os corpos ao cosmo (*na'ane*). Nos diz Angarita sobre estas conexões, que

[l]os yuukügü [xamãs] consideran que los cuerpos están interconectados con todas las estructuras de Naane por el medio que es el tü [“fio”], que intrínsecamente está conformado por el tabaco implantado en el cuerpo de las personas (...) En fin, el cuerpo está íntimamente ligado a los demás cuerpos, cualquier desorden individual, afectará relativamente a todos los del medio circundante y viceversa (2013: 177-78).

O mundo e os corpos estão, portanto, interconectados por tramas de fios. Esses “fios” (*tü*), visíveis apenas aos olhos dos pajés, estão intimamente relacionados aos cabelos (*yae*) das moças que são arrancados no ritual. Nas palavras do xamã Pedro à Rosa, “*na'ane* é feita no comecinho, com os fios [*tü*∗] de cabelo das mulheres ancestrais” (2015: 84).

CONCLUSÃO

Procurei mostrar ao longo deste texto – inspirado na proposta de Rivière de um mundo ameríndio “altamente transformacional” – as múltiplas relações entre o corpo e o uma particular noção de território dos Ticuna. Vimos que esta noção de território se desdobra numa polissemia que inclui vários espaços – a roça, o mundo e mesmo todo o cosmo –, além da referência temporal todas incluídas no termo *na'ane*. Todos estes espaços-tempos são pensados como construídos por obra de alguma agência, não são um dado da “natureza”, assim como a

própria menstruação. Acontecimento fisiológico por natureza para o mundo ocidental, a menstruação não é da ordem da natureza para os povos ameríndios (Belaunde, 2006: 217). No âmbito desta fabricação e manutenção da ordem cósmica, procurei delinear a íntima conexão que existe entre o cuidado e a construção do corpo e esta ordem, com um destaque especial para o corpo da moça e o ritual de iniciação feminina.

Procurei mostrar a variante ticuna das práticas e concepções amazônicas da menarca e suas relações com as transformações do corpo e do território que, no caso ticuna, sofrem um desenvolvimento paralelo. Este artigo pode ser considerado uma contribuição ao estudo comparativo de Belaunde (2006), na medida em que relaciona corpo, território e menstruação, de uma perspectiva ticuna. Um exemplo mais próximo da região ticuna deste tipo de relação poderia ser encontrado nas etnografias da região do Vaupés, Noroeste amazônico (cf., por exemplo, Cayón, 2010)²⁵. Uma análise comparativa das variações da relação destes termos entre os povos do alto rio Negro e do alto rio Solimões – áreas etnográficas muito próximas, mas ainda pouco comparadas – aguarda um desenvolvimento que se mostra bastante produtivo.

No princípio, o cosmo ticuna é caracterizado como “imortal”, instável e sem definição (*ü'üne*), ainda em formação ou verde (*do'ü*). Com o envelhecimento do “mundo”, apenas algumas partes, como o Eware, mantêm esta qualidade de “imortal”. No entanto, as intervenções no “mundo” no sentido de transformá-lo ainda estão em curso. Desta maneira, mostrei como a plasticidade do cosmo é acessada tanto no mito – por exemplo, quando o mundo é reduzido com um fio de cabelo – quanto nas danças rituais que expandem a superfície da terra. Principalmente, as intervenções nos corpos não só trazem consequências para o cosmo como o próprio cosmo é pensado como um corpo (*naüne*). Vimos como as fases de formação do cosmo remontam às fases de amadurecimento dos corpos. Em especial, foquei o paralelo que existe entre o amadurecimento sexual dos corpos e o surgimento da reprodução sexuada ao longo da formação do “mundo” (*na'ane*).

A moça que passa pelo ritual de iniciação também é considerada “imortal” (*ü'üne*) e tem seu corpo ainda verde (*do'ü*), em formação. Este corpo verde, imaturo, se conecta, como vimos, a uma noção de incesto (*womatchi*) que remete ao sabor amargo. É com a instituição dos diversos paladares que a terra se estabiliza e não é mais destruída pelas catástrofes relatadas nos mitos. No entanto, a ocorrência do incesto nos dias atuais mantém sempre em risco o cosmo.

O sangue é comparado ao sistema de rios, a periodicidade do corpo feminino encontra equivalência com outras periodicidades astronômicas. Baseados nestas análises, podemos afirmar que o pensamento ticuna estabelece uma equivalência entre a periodicidade da alternância do dia e da noite (astronômica) e a periodicidade do corpo feminino (fisiológica). Daí a importância de

25 Agradeço às(aos) pareceristas anônimas(os) por esta indicação, dentre outras que tentei incorporar ao texto.

um ritual feito logo após a primeira menstruação de uma moça. Vimos que o momento mais esperado do ritual de iniciação feminina é o arrancamento dos cabelos das moças. Cabelos (*yae*) estes que estão intimamente relacionados aos fios (*tü*) que conectam os corpos entre si e os corpos ao cosmo. O ritual mais importante para os Ticuna, portanto, a Festa da Moça Nova, é uma forma de assegurar o bom andamento da ordem cósmica.

Edson Tosta Matarezio Filho é pós-doutorando do Departamento de Antropologia da USP, com período de estagiado no Laboratoire d'Anthropologie Sociale (LAS/EHESS/Paris). Seu mestrado "Ritual e Pessoa entre os Waimiri-Atroari" de 2010, foi publicado em 2014. Dirigiu os filmes documentários "O que Lévi-Strauss deve aos Ameríndios" (LISA, 2013) e "IBURI Trompete dos Ticuna" (LISA, 2014).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANGARITA, Abel Antonio Santos (*Wachiäükü*)

2008 "Territorio – Cuerpo – Agua". In TELLO, Carlos (org.). *Lenguas y tradición oral - IX Encuentro para la Promoción y Difusión del Patrimonio Inmaterial de Países Iberoamericanos*. Colômbia, ISBN: 978-958-98841-0-2.

2010 "Narración tikuna del origen del territorio y de los humanos". In ECHEVERRI, Juan Álvaro (org.). *Mundo Amazónico*. Revista anual, volumen 1, Leticia, Colombia, Instituto Amazónico de Investigación (IMANI), Universidad Nacional de Colombia.

2013 *Percepción tikuna de Naane y Naüne: territorio y cuerpo*. Leticia, Colômbia, teses, Universidad Nacional de Colombia, Leticia.

BELAUNDE, Luisa Elvira

2005 *El recuerdo de luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima, Universidad Mayor de San Marcos.

2006 "A força dos pensamentos, o fedor do sangue: hematologia e gênero na Amazônia". *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 49, n. 1.

BUENO, Maria Isabel Cardozo da Silva

2014 *Sobre encantamento e terror: imagens das relações entre humanos e sobrenaturais numa comunidade Ticuna (Alto Solimões, Amazonas, Brasil)*. Rio de Janeiro, tese, UFRJ.

CAMACHO, Hugo A.

2000 *Historias de los abuelos de Moruapü*. Bogotá, Imprenta Nacional de Colombia.

CAYÓN, Luis

2010 *Penso, logo crio: a teoria makuna do mundo*. Brasília, tese, Universidade de Brasília.

FAULHABER, Priscila

2003 “Descrições da indumentária ritual de dança da coleção ticuna do Acervo Curt Nimuendaju do Museu Paraense Emílio Goeldi”. In FAULHABER, Priscila (org.). *Magüta Arü Inü. Jogo de Memória - Pensamento Magüta*. (CD-Rom).

FIRMINO, Lucinda S. e GRUBER, Jussara G.

2010 *Ore i nucümaügüü: Histórias Antigas*, volumes 3. Benjamin Constant, Amazonas, Organização Geral dos Professores Ticunas Bilíngues – OGPTB, (Coleção Eware).

GOULARD, Jean-Pierre

2001 “Le Costume-masque”. *Bulletin Société Suisse des Américanistes*, Genève, v. 64-65: 75-82.

2002 “Le Temps du passage: exister pour vivre: L'Entre-deux chez les Ticuna d'Amazonie”, *Autre: cliniques, cultures et sociétés : Revue Transculturelle*, vol. 3, n. 1. Paris.

2004 “Du Héron cendré au jaguar ou comment l'identité clanique fait le corps chez les Ticuna”. In HÉRITIER, Françoise e XANTHAKOU, Margarita (orgs.). *Corps et affects*. Odile Jacob.

2009 *Entre mortales e inmortales – El ser según los Ticuna de la Amazonía*. CAAAP, CNRS-MAEE-IFEA, Lima.

2010 “Le Sens du poil chez les Tikuna (Amazonie)”, *Cahier d'anthropologie sociale*, n. 6, Polis et Sang, L'Herne.

2011 “La Sur-face du masque: perpétuation et métamorphose chez les Tikuna”, In GOULARD, J.P. e KARADIMAS, D.(orgs.), *Visages des dieux, masques des hommes, regards d'Amazonie*. Paris, CNRS-Editions, p. 129-153.

2012 “La metamorfosis ritual: la identidad religiosa en la Amazonia”. *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 48 (2): 15-37.

GRUBER, Jussara Gomes

- 1999 *Instrumentos musicais ticunas*, apostila manuscrita. Publicado também no volume organizado por Antonio Alexandre Bispo: *Die Musikkulturen der Indianer Brasiliens - II*, em *Musices Aptatio-1996/97-Jahrbuch*, Roma, Consociatio Intemationalis Musicae Sacrae.

IBGE

- 2010 *Censo Demográfico 2010 – Características gerais dos indígenas – Resultados do universo*. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, ISSN 0104-3145, Censo demográfico, Rio de Janeiro, p.1-245. Disponível em: ftp://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo_Demografico_2010/Caracteristicas_Gerais_dos_Indigenas/pdf/Publicacao_completa.pdf

LÉVI-STRAUSS, Claude

- 2006[1968] *A origem dos modos à mesa*. São Paulo, Cosac & Naify.

LIMA, Tânia Stolze

- 1996 “O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi”. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2: 21-47.

MATAREZIO FILHO, Edson Tosta

- 2013 “Trompetes ticuna da Festa da Moça Nova”. *Anais do VI Encontro Nacional da Associação Brasileira de Etnomusicologia*, 27-31 maio, 2013, João Pessoa, Paraíba / organizadores: Carlos Sandroni e Alice Lumi Satomi. – João Pessoa: UFPB. Disponível em: http://abetmusica.org.br/dld.php?dld_id=168
- 2014a “Para crescer é preciso sofrer A Festa da Moça Nova dos Ticuna”. *Anais do II Seminário Infância Criança Indígena*. São Carlos: Universidade Federal de São Carlos, v. 1. p. 1-10. Disponível em: https://www.academia.edu/attachments/35602409/download_file?st=MTQ2MTYxMjc3NCwxODkuMzMuMjQwLjc1LDMzNjc3NDM%3D&s=profile
- 2014b “Desafios de tradução em uma língua indígena – Ticuna”. In FALEIROS, Álvaro; FRANCISO, Mário Ramos; ROSA, Gisele Marion; LATORRE, Vanice Ribeiro Dias (orgs.). *Jornada TRADUSP: tradução e poética*. 1ed. Rio de Janeiro, Vermelho Marinho, v. 1, p. 73-86. Disponível em: <http://citrat.fffch.usp.br/sites/citrat.fffch.usp.br/files/u13/JornadaTRADUSP2013.pdf>
- 2014c “Do corpo ao cosmos - condensações rituais dos Ticuna”. *Periferia (Bellaterra)*, v. 19: 28-54. Disponível em: http://ddd.uab.cat/pub/periferia/periferia_a2014m6v19n1/periferia_a2014m6v19n1p28.pdf

- 2015a “Trompetas Ticuna de la Fiesta de la Moça Nova”. In BRABEC DE MORI, Bernd; LEWY, Matthias e GARCÍA, Miguel A. (orgs.). *Mundos audibles de América. Cosmologías y prácticas sonoras de los pueblos indígenas* (Estudios Indiana 8). Berlim, Iberoamerikanisches Institut / Gebr. Mann Verlag. Disponível em: http://www.iai.spk-berlin.de/fileadmin/dokumentenbibliothek/Estudios_Indiana/Estudios_Indiana_8_online.pdf
- 2015b *A Festa da Moça Nova – Ritual de iniciação feminina dos índios Ticuna*, São Paulo, tese, USP. Disponível em: http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-16092015-164516/publico/2015_EdsonTostaMatarezioFilho_VCorr.pdf
- 2015c “A Canção dos Imortais dos índios Ticuna”. In: AQUINO, Z. G. O.; GONÇALVES SEGUNDO, P. R.; MAREGA, L. M. P.; CAVALCANTE Fº, U.; SANTOS, T. J. F.; DIOGUARDI, G. (orgs.). *A multidisciplinaridade nos estudos discursivos*. 1 ed. São Paulo, Editora Paulistana, v. 1, p. 178-202. Disponível em: <http://eped.fflch.usp.br/sites/eped.fflch.usp.br/files/A%20multidisciplinaridade%20nos%20estudos%20discursivos%20-%20VI%20EPED.pdf>

NIMUENDAJU, Curt

- 1952 *The Tukuna. American Archeology*. Berkeley e Los Angeles, University of California Press.

OGPTB

- 2002 *Werigü arü ae / organização geral dos professores Ticuna bilíngues* [OGPTB]. Brasília, Ministério da Educação.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco

- 1988 “O Nosso Governo”: os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo, Marco Zero.

PARDO, Camilo Alejandro Vargas

- 2008 *DEL YAJÉ AL MITO DE GÚTAPA Relación de una experiencia en la selva amazónica*. Bogotá, dissertação, Pontificia Universidad Javeriana.

RIVIÈRE, Peter

- 1995 “AAE na Amazônia”. *Revista de Antropologia*, vol. 38, n. 1: 191-203.

ROSA, Patrícia Carvalho

2015 “*Das misturas de palavras e histórias*”: *etnografia das micropolíticas de parentesco e os “muitos jeitos de ser Ticuna”*. Campinas, tese, Universidade Estadual de Campinas.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

1979 “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”. *Boletim do Museu Nacional*, 32:2-19.

VALENZUELA, Hugo Ramos

2010 *El Ritual Tikuna de da pelazón en la Comunidad de Arara, sur del trapezio amazónico. Una Experiencia Etnográfica*. Leticia, Colômbia, dissertação, Universidad Nacional de Colombia.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

2015 *Metafísicas Canibais*. São Paulo, Cosac & Naify.

The Maturation of the Bodies and the Cosmos – Myth, Ritual and Person Ticuna

ABSTRACT

This article aims to show some relationships that Ticuna established between “body” and “territory”. Therefore, I analyze the notion of na’ane, we can roughly translate as cosmos / world / land / garden. This term also evokes notions of time, but rather maintains a relationship with the body ticuna, in particular, the body being formed. It seems that ticuna cosmogony dates stages of sexual maturation of bodies in myths and it is reproduced in people’s bodies. The focus of this article will be the relations of the world still called «green» (do’ü) with the body of the girls who pass through the female initiation ritual, the “Festa da Moça Nova”. In these relationships between the body and the cosmos, some issues come to the fore, as incest, blood, hair, astronomical periodicities and the bodies of the girls.

KEYWORDS

Ticuna, Body, Territory, Myth, Ritual.

Recebido em 18 de maio de 2016. Aceito em 19 de janeiro de 2017.

Indígenas em Canarana: notas cidadinas sobre a criatividade parque-xinguana

DOI

[http://dx.doi.org/10.11606/](http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.132074)

2179-0892.ra.2017.132074

Amanda Horta

📍 *Museu Nacional, UFRJ | Rio de Janeiro, RJ, Brasil*

✉ *amandahorta@gmail.com*

RESUMO

Este artigo propõe uma aproximação aos indígenas parque-xinguanos desde a cidade de Canarana (MT), município que compõe a porção sudeste do Parque Indígena do Xingu (PIX). Sediando as principais instituições de atendimento social, a FUNAI regional e diversas subsedes de organizações indígenas, Canarana é um município de referência para os indígenas do PIX. A cidade, espaço regido por uma lógica de Estado que insiste em reduzi-los à imagem do pobre, se faz cada dia mais um ambiente também indígena, desafiando a existência e a filosofia parque-xinguanas e dando origem a um momento absolutamente criativo da vida destas pessoas, de suas práticas filosóficas, de sua imaginação. Partindo de minhas experiências em Canarana entre os anos de 2014 e 2016, este trabalho explora duas diferentes imagens dos brancos da cidade formuladas pelos parque-xinguanos – o “peão” e o “chefe” – destacando as consequências da complexificação desta categoria para a teoria indígena das transformações no contexto urbano. Por fim, aborda os movimentos e expectativas indígenas quanto às suas relações na cidade e propõe uma reflexão sobre algumas das incongruências mais salientes entre a perspectiva parque-xinguana e as formas com que o Estado pretende atualizar estas relações nas paisagens urbanas deste município.

PALAVRAS-CHAVE

Etnologia indígena, Xingu, indígenas na cidade, criatividade, relações com os brancos.

*Os índios saíram da floresta e passaram
a descer nas áreas de produção.*

– *Ministra da Agricultura, Pecuária e Abastecimento,
sobre a os conflitos entre indígenas e o agronegócio no Brasil, em Janeiro de 2015*¹

Já faz muito que entre a floresta, paraíso intocado das terras indígenas, e as áreas de produção, futuro progressista deste país, não existe a tal ladeira ideal vislumbrada pela ex-ministra Kátia Abreu. O disparate, conhecido por aqueles que já lançaram uma breve mirada sobre a situação indígena no Brasil, não está apenas nas imagens equivocadas que ela aciona na frase e que foram felizmente criticadas por lideranças indígenas, pelos movimentos sociais e pela mídia – o suposto avanço imprudente dos primitivos sobre os civilizados – mas também em tudo aquilo que subjaz a seu discurso – o índio do museu de cera, em sua prisão de floresta, alheio a tudo em seu isolamento. Uma política de alheamento e de invisibilização, que historicamente usurpa a voz e a vida das populações indígenas.

Este artigo² versa sobre certos índios que, saídos da floresta – leia-se, de suas casas e aldeias no Parque Indígena do Xingu (PIX) –, demoram hoje em Canarana, sede do município mato-grossense que ocupa a região sudeste do PIX. A situação parque-xinguana não é inédita e os indígenas que residem em espaço urbano configuram números expressivos dos censos federais³. Ainda assim, como mostra Nunes (2010), a questão seguiu deixada de lado pela antropologia brasileira até as últimas duas décadas, quando etnografias sobre a situação indígena no espaço urbano começam a ganhar espaço⁴.

Se a cidade hoje é, muitas vezes, uma realidade indígena, esta realidade se coloca de múltiplas maneiras, sempre marcadas pelo encontro entre uma lógica de Estado, administrativa e burocrática, e uma gente indígena que subverte, sem pudor, essa lógica, para desespero daqueles que a tem como força maior. Assim, pôr-se a pensar com os indígenas na cidade é ter-se às voltas com as políticas iminentes da antropologia contemporânea: como fazer antropologia num universo em que o *outro* não resta perdido numa ilha do pacífico? Ou como fraseou Tânia Stolze Lima certa vez, como fazer uma antropologia da alteridade em presença?

I. A CIDADE CHEGA ATÉ OS ÍNDIOS

Muito antes dos parque-xinguanos⁵ chegarem às cidades do entorno e marcarem sua presença no meio urbano, as cidades já chegavam até eles. No final dos anos 40, o Xingu estava na moda. Fazia pouco, o governo Vargas criara a Fundação Brasil Central e a Expedição Roncador-Xingu para desbravar as regiões norte

1 Entrevista de Katia Abreu. Site da Folha de São Paulo. 05/01/15. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/poder/2015/01/1570557-nao-existe-mais-latifundio-no-brasil-diz-nova-ministra-da-agricultura.shtml> Último acesso: 10/03/15.

2 Uma versão preliminar deste artigo foi apresentada no 55 Congresso Internacional de Americanistas, ocorrido em julho de 2015 em El Salvador. Agradeço aos comentários e indagações dos presentes, e especial dos organizadores, Stephen Hugh-Jones, Geraldo Andreello e Antônio Guerreiro. Agradeço também a Katia Yukari Ono por ajudar a gestar essas ideias ainda nos tempos de Canarana.

3 Mesmo que entre os anos de 2000 e 2010 tenha havido um decréscimo populacional de indígenas no espaço urbano do país como um todo – com exceção da região norte – os números absolutos são ainda expressivos: mais de 300 mil indígenas vivem hoje em áreas urbanas no Brasil (IBGE, 2010).

4 Nunes (2010) destaca, antes, o trabalho de Roberto Cardoso de Oliveira (1968) e quatro dissertações de mestrado defendidas no início dos anos 80, sob sua orientação. A despeito desse início de fôlego, o assunto teria sido abafado nas duas décadas subsequentes, voltando a ressurgir na década de 2000.

5 Para designar os indígenas provenientes do PIX cunhei o termo parque-xinguanos. Na bibliografia firmou-se chamar

e centro-oeste e abrir a senda do progresso pela fixação de brasileiros naquelas áreas. A Força Aérea Brasileira (FAB) instala uma base no alto Xingu, para servir de entroncamento para rotas da aviação intercontinental e a imprensa divulga a grande obra civilizatória empreendida pelo governo na região. Parlamentares, jornalistas e militares visitam as terras dos índios, valendo-se da infraestrutura criada pela FAB e da propaganda garantida pela cobertura da imprensa, que usa de apelos patrióticos em publicações sobre a urgência da preservação da diversidade cultural e ecológica encontrada naquele território. A proposta de criação do Parque do Xingu⁶ se popularizava na imprensa e arrematava também algumas personalidades políticas.

Ao mesmo tempo em que as pressões para a criação do Parque aumentavam, e que a opinião pública se mobilizava em torno da ideia deste paraíso verde, a onda especulativa varria o Mato Grosso. Com o fim do Estado Novo de Vargas, em 1945, o mercado de terras públicas chega a seu ápice. O encontro com os indígenas e a proposta de criação do Parque, só aumentam a especulação e o incentivo do governo do MT para a venda das terras – na esperança de que, transformadas em reserva, fossem indenizadas depois, pelo governo federal. Neste contexto, ainda nos anos 40, as primeiras empresas agrícolas chegam ao MT com fins colonizatórios⁷. O movimento ganha força nos anos 70 com a política de ocupação da Amazônia, implementada na ditadura militar, que incentiva assentamentos de colonos gaúchos na região centro-oeste por meio de projetos fundiários. Nesta segunda leva se inclui a cidade de Canarana, foco deste trabalho, que se origina com um núcleo de colonização que instala seus primeiros agricultores em 1972 e que em 1979 se emancipa como município. Canarana, que abrange uma pequena porção à sudeste do PIX, é hoje a principal via de acesso às aldeias localizadas na parte sul da reserva.

A criação do PIX é um passo a mais no processo de progressiva sedentarização das populações parque-xinguanas, isto é, de sua fixação em uma área imposta pelo Estado nacional sob a prerrogativa de assegurar a elas um território restrito e isolado. Antes mesmo do reconhecimento oficial da reserva, a segurança de suas fronteiras era posta à prova, pois as epidemias de gripe e sarampo – trazidas pelos brancos, claro – atingiam os grupos indígenas dentro de seu próprio território. Grupos que viviam no entorno, em situação demográfica extremamente fragilizada pelas guerras com outros povos e pelo avanço das frentes de contato são transferidos para o PIX pelos irmãos Villas Bôas⁸. Dentre eles, vivem ainda no Parque, os Kawaiweté, os Ikpeng e os Kisêdjê, todos transferidos entre a segunda metade da década de 60 e os primeiros anos da década de 70. Na época, várias aldeias parque-xinguanas, com seus contingentes populacionais fortemente abalados, aproximaram-se dos postos de assistência do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e depois da Fundação Nacional do Índio (FUNAI),

xinguanos, os indígenas da região dos formadores do rio Xingu, que habitam a parte sul do parque e que se integram num sistema pluritétnico e multilíngue de trocas assim assado. No sentido hidrográfico, xinguanos seriam todos aqueles que vivem as margens do rio Xingu. Como não digo exclusivamente de uns, nem inclusivamente de outros, optei por este termo que integra o sistema pluriétnico e multilíngue do Alto Xingu, na parte sul do Parque; e grupos indígenas localizados mais ao norte, bastante heterogêneos, que não compõem este sistema social, mas que habitam também o PIX.

6 O que chamamos hoje Terra Indígena Xingu nasce com o nome de Parque do Xingu, com ênfase no objetivo de se preservar, a um só tempo, os indígenas e a natureza que eles habitavam (Menezes, 2000).

7 “Por colonização compreendia-se: abertura de estradas, construção da sede da colônia, loteamento e colocação na gleba dos primeiros agricultores” (Menezes, 2000 :182).

8 Os irmãos Orlando, Cláudio e Leonardo Villas-Bôas participaram das primeiras atividades da Expedição Roncador-Xingu, chefiando-a depois. Orlando foi também o primeiro administrador do Parque.

firmando a aliança que tinham com os Villas-Bôas e abastecendo-se de bens brancos, tanto materiais, quanto imateriais. Orlando ensinava alguns indígenas a escrever em português, a fim de “prepará-los, com a orientação de, no futuro, desempenharem funções” administrativas no Parque (Menezes, 2000: 283). A FAB admitia alguns soldados indígenas. O mundo dos brancos se fazia presente dentro das terras do PIX e a instalação dos postos administrativos e de assistência, as fronteiras, as escolas, vêm se juntar às tantas outras tentativas de fixar as vidas indígenas. No Brasil⁹, hoje e antes, a diferença ou se anula com integração ou se omite com isolamento – em todo caso, o Estado põe-se a fixá-la.

Se o mundo do branco chegava por dentro do PIX, pela base aérea, pelos postos e pelas doações, ele também vinha de fora, com o avanço da fronteira agrícola e o desenvolvimento econômico do Mato Grosso. Em nossos encontros em Canarana, Pirakumã Yawalapiti, irmão do grande cacique Aritana, costumava me dizer que, quando da criação do PIX, parecia um desvario imaginar que a dita “civilização” pudesse um dia chegar até eles. Era como se o Parque não tivesse beira. Hoje, a profecia anunciada pelos brancos se cumpriu e a soja engoliu a floresta densa: a fronteira agrícola pressiona os limites do Parque e a soja termina na linha exata em que começa a reserva.

As consequências disso são enormes. A deterioração das cabeceiras dos formadores do rio Xingu, assim como as mudanças climáticas estão ambas diretamente relacionadas com o avanço da fronteira agrícola e com a degradação de áreas adjacentes à Terra Indígena. Elas trazem alterações ao regime de fogo e de chuvas, que afetam os ciclos agrícolas e as práticas tradicionais de cultivo, assim como os regimes de pragas, de peixes e outros animais da fauna local (Schwartzman *et al.*, 2013). Além disso, como em toda Terra Indígena, a área demarcada se revela escassa e se desgasta com o uso. A população indígena cresce, o limite da TI fixa, e a exploração tradicional, mas recorrente – os índios não têm mais para onde ir –, dá indícios do esgotamento dos recursos naturais. O Estado se esforça em fazer das fronteiras da TI, um verdadeiro cárcere indígena. Isolamento ou integração. Mas, “você sabe, sempre se diz ‘das duas, uma’, e há sempre uma terceira coisa” (Lévi-Strauss *apud* Viveiros de Castro, 2009: 196).

II. OS ÍNDIOS VÃO ATÉ A CIDADE

O surgimento de Canarana se inicia em 1972, quase dez anos depois da homologação do PIX, em 1961, quando todos os povos que habitam hoje a reserva já estavam ali alocados. Desde o princípio, o Parque vinha sendo administrado pelos valores e pela mão firme do sertanista Orlando Villas-Bôas, que tinha por intuito “defender [os indígenas] de contatos prematuros e nocivos com as frentes de ocupação da sociedade nacional” (Villas-Bôas e Villas-Bôas, 1975: 9).

⁹ Não apenas no Brasil. Como demonstram trabalhos como os de Kelly (2011), Pitarch (2010) e West (2006), as políticas indígenas no mundo todo parecem assumir a alteridade como subversiva da ordem.

O histórico de contato do Xingu é, portanto, bastante peculiar. Os primeiros encontros sistemáticos entre os povos parque-xinguanos e os brancos foram mediados pelos irmãos Villas-Bôas, não por bandeirantes, fazendeiros, garimpeiros ou missionários. Kanawayuri Kamaiurá relata a relação de seu povo com os irmãos indigenistas, destacando os esforços que faziam para resguardar os indígenas, o quanto pudessem, dos males da civilização:

O contato do povo Kamaiurá com os brancos foi uma fase difícil. Quando os Kamaiurá viram objetos novos como chapéus, roupas, cobertores, botas, redes, miçangas, facões, machados e sabões, queriam todos esses objetos para eles. Mas Orlando [Villas-Bôas] não dava essas coisas para qualquer pessoa, ele só entregava ao cacique de cada aldeia para ele fazer distribuição. (...) Orlando foi muito rigoroso na sua administração. Ele não deixava os Kamaiurá usarem roupa dizendo que era para não acabarem os costumes, as festas. Permitia só o uso de anzol, linha, fósforos, ferramentas e algumas coisas (Kamaiurá, 2011: 49).

Quando Orlando deixa a administração do Parque, em 1974, o isolacionismo protetor instituído por ele e seus irmãos¹⁰ perde sua força, e mais indígenas passam a visitar as cidades do entorno, às vezes até as metrópoles, Rio de Janeiro, São Paulo, Brasília. A viagem até as cidades é longa e dispendiosa, mas a curiosidade é muita e a possibilidade de vender alguns itens da roça e do artesanato local, entusiasma os parque-xinguanos. Ali eles veem os brancos, escutam sua língua difícil, suas músicas animadas, provam suas comidas, suas bebidas, aguçam seus desejos e gastam tudo que têm: retornam com sal, açúcar, café, balinhas e um ou outro bem de consumo mais durável.

Os administradores que sucederam os Villas Bôas se dedicaram a suprir as aldeias de uma estrutura básica que permitisse um atendimento mais sistemático à saúde, dando-lhes rádios de comunicação e barcos a motor, destinados ao transporte de pacientes. Tal estrutura mínima permitiu que, aos poucos, o que antes era um trânsito ocasional, se tornasse um caminho corriqueiro, pois os barcos e aviões que atravessam doentes também levam acompanhantes e, sempre que há espaço, algum outro indígena aproveita a carona no transporte da saúde. Ademais, nos anos 90 surgem os primeiros caminhos que ligam, por terra, o centro urbano de Canarana ao rio Culuene¹¹ (Rodarte, 2010). O trânsito com a cidade, que já era progressivo desde a saída dos Villas Bôas da administração do PIX, se impulsiona com a nova facilidade. Os indígenas chegam até a cidade e não há passe de mágica que os torne brancos neste romper de fronteira: nem integrados, nem isolados, os indígenas passam a compor o espaço urbano.

A época da abertura dos primeiros caminhos é também o início do desenvolvimento econômico e estrutural desta cidade planejada, passando do “mato”

10 Sobre a política administrativa dos irmãos Villas-Bôas no Parque Indígena do Xingu ver Menezes (2000) capítulo 12 :273-94.

11 Ao longo do rio Culuene, um dos formadores do rio Xingu, se estende uma porção de aldeias de índios falantes de línguas karib, que integram o sistema pluriétnico e multilíngue do Alto Xingu. Os alto-xinguanos são, sem sombra de dúvida, os principais usuários destes caminhos por terra.

de antes – os primeiros colonos chegam apenas em 1972 –, às largas avenidas asfaltadas de agora. Em 2010, a reestruturação da FUNAI e a demanda parque-xinguana por um acompanhamento mais próximo de suas questões, leva a Coordenação Regional da FUNAI Xingu a ser transferida de Brasília para Canarana, incorporando em seu quadro de funcionários um número ainda maior de servidores indígenas. Como consequência, vários indígenas parque-xinguanos se estabelecem neste município, quase sempre acompanhados de seu núcleo familiar – e muitas vezes de membros da família extensa –, ocupando cargos na FUNAI que, idealmente, prezam antes pela indianidade de seus contratados, que pela sua integração à lógica de Estado¹².

O movimento dos indígenas em direção a Canarana coincide também com o declínio da assistência paternalista prestada pelo SPI e continuada pela FUNAI quando da extinção deste primeiro órgão, que se oficializa com a reestruturação da FUNAI (Decreto nº 7,056, de 28 de dezembro de 2009). Assim, na última década, as relações entre indígenas parque-xinguanos e fazendeiros, madeireiros e turistas, parecem tentar atualizar, sem muito sucesso, as relações paternalistas outrora entretidas com os órgãos indigenistas oficiais. Tempty Suyá relata essa difícil transição:

Meu povo diz que apesar dele [Orlando Villas-Bôas] contatar os índios e reconhecer a área junto ao governo brasileiro, ele acostumou os índios com o paternalismo, com presentes. Por isso até hoje em dia há pessoas no Xingu que querem ganhar presentes dos brancos (Suyá, 2011: 48-9).

O fim destas relações em que o branco legitima sua autoridade por meio de concessões generosas – ou pelo menos seu considerável declínio – impele os parque-xinguanos em direção à crua lógica estatal, um universo burocrático do qual vinham sendo protegidos. Dentre as regras e procedimentos que se impõe no intuito de lhes reger a vida, estão os tantos documentos que passam a ser-lhes indispensáveis: carteira de identidade, CPF, título de eleitor, carteira de trabalho. Eles devem se registrar no Cadastro Único (CadÚnico) para ter acesso aos benefícios dos programas sociais do governo federal e estadual. Para tal, precisam abrir uma conta no banco e às vezes certificar a matrícula escolar dos filhos. Se reside na aldeia, o indígena precisa então solicitar a um funcionário da FUNAI que lhe redija um documento, atestando a veracidade da sua alegação de residência, pois o que comprova no mundo branco, não é a palavra, mas o papel: uma conta de água, de luz, que eles obviamente não têm¹³.

No ano de 2014, passei boa parte dos meus dias no Centro de Cultura e Convivência (CCC) da cidade de Canarana, espaço mantido pela FUNAI que funciona como uma casa de apoio para os indígenas alto-xinguanos. Equipado

12 Esta é uma das questões mais delicadas dentro da FUNAI Canarana. Ao mesmo tempo em que esta instituição opta por ter indígenas em seu quadro de funcionários, sob o pretexto de nutrir-se da diferença que eles possuem para melhor informar suas políticas, existe um mal-estar aberto por parte funcionários brancos da instituição em relação aos funcionários indígenas, devido à sua suposta incapacidade de realizar tarefas dentro dos critérios brancos de produtividade e resultados. Os brancos se incomodam com a demora das reuniões, com a distribuição supostamente apressada de recursos para gasolina, construção de casas, e outras solicitações pessoais (não comunitárias), incomodam-se, sobretudo, com a dificuldade dos funcionários indígenas em prestar contas, fazer relatórios e seguir uma agenda rígida. Um paradoxo: índios são contratados por serem índios, mas avaliados como se deveriam ser brancos. Questões como essas rondam todos os indígenas que ocupam cargos em instituições indigenistas na cidade, sobretudo as instituições do Estado. Os parque-xinguanos não sabem muito bem como se portar nessas situações e se interrogam sobre como lidar com as expectativas de seus chefes e colegas de trabalho não-índios e dos indígenas do Parque a respeito de seu trabalho.

13 Para um debate sobre os documentos a partir de um caso nos Estados Unidos, ver Peirano (2009).

com um rádio de comunicação, o CCC é frequentado não apenas pelos indígenas do alto Xingu em trânsito, mas por qualquer um que deseje falar pelo rádio com as aldeias. Ali também funciona o setor da FUNAI responsável por auxiliar os indígenas nas questões de previdência social, que atende todos os povos do PIX. Numa manhã de maio, presenciei um homem kawaiweté solicitar no CCC a troca de nome da sua filha. O nome que constava na identidade da menina, afirmava o pai, era um nome de criança, e ela já estava prestes a completar 13 anos: era hora de trocar de nome. A funcionária da FUNAI indignava-se. Ela dizia que não havia o que fazer: o papel não erra, o nome não muda. E completava afirmando que mudar de nome é coisa de vagabundo, de quem tenta “passar-se por duas pessoas” para ganhar dois benefícios sociais. Quando a porta da sala se fechou pela terceira vez, a solicitação pela troca do nome da filha definitivamente recusada, o homem viu que eu acompanhava a cena e passou a me dizer que a menina, já grande, não era mais chamada pelo nome da identidade, e que ele apenas desejava ajeitar as coisas.

A intenção do indígena era garantir a correspondência entre o documento e seu portador – a filha –, numa clara demonstração de que ele compreendia a regra do jogo da identificação: a redundância entre o que o documento diz e o que a pessoa é, é um de seus traços essenciais (Peirano, 2009). Mas uma regra anterior, obviada na situação e aparentemente desconhecida pelo indígena kawaiweté, conspira pelo caráter definitivo e imutável do prenome. Entre os brancos, o nome estabiliza. O Estado não permite a existência de sujeitos não regulados e asseroa que se os índios desejam entrar, um pouco que seja, no mundo dos brancos, devem deixar-se reger pela lógica estatal de nomes estáveis e imutáveis. O Estado impõe um molde branco e sedentário para a identidade indígena e clama, nas entrelinhas, que em seu seio não há espaço para a diferença.

Contrariando o grito estatal, o nome no documento é, muitas vezes, uma ficção para amansar a burocracia; o comprovante de residência também. Tanta gente indígena passa a ser chamada por um nome distinto daquele que consta na identidade e tanta gente muda de aldeia, a despeito do comprovante que leva em mãos. Mesmo driblada, a noção de uma identidade rija reclama seu espaço na máquina estatal, que se aplica a fixar os indígenas, identizá-los e, disfarçada na boa intenção de salvá-los, estabelece outra vez a lógica binária que concebe a indianidade apenas em integração ou isolamento. Para ter benefícios é preciso ter documentos, pôr os filhos na escola, saber a data e a hora exata em que nasceram, ter papel e caneta à mão para anotá-las quando do acontecimento e saber fazê-lo. É preciso ir à cidade solicitar os benefícios e regularizá-los de três em três meses, com novas idas à cidade. Mais que tudo isso, é preciso usufruir destes benefícios, gastar o dinheiro, obter bens, serviços, tal como fazem os brancos.

A presença de instituições de assistência nas aldeias, das coordenações da FUNAI, do serviço de saúde e de algumas sedes de associações, assim como o avanço da fronteira agrícola e a limitação de seus espaços produtivos tradicionais, faz com que os indígenas tenham cada vez menos recursos de movimento. É certo que os grupos parque-xinguanos são sedentários e, entre os alto-xinguanos, evidências arqueológicas remetem esta característica aos tempos pré-históricos (Heckenberger, 2011). Contudo, se as aldeias são relativamente fixas, não há dúvidas de que a vida indígena nada tem de estática e que existem ainda muitos fatores capazes de desencadear nos parque-xinguanos o pulso do movimento.

III. OS BRANCOS SÃO MUITOS

A intensificação das relações entre os indígenas e os brancos e a aproximação entre os parque-xinguanos e as cidades do entorno nas últimas décadas, narradas nas seções anteriores, acarretaram uma série de inflexões nas imagens que os parque-xinguanos fazem dos não-indígenas. A sede do município de Canarana, sobretudo, espaço focal deste trabalho, coloca um contexto relacional bastante específico de operação destas imagens. Entramos aqui no terreno das teorias amazônicas sobre o encontro com os brancos, modelos desenvolvidos junto aos indígenas, por pesquisadores comprometidos com a perspectiva dos índios. Esta antropologia com a qual este trabalho se vincula, toma as teorias nativas sobre as experiências interétnicas como base de suas reflexões. Autores como Gow (1991) e Vilaça (2000) aliam-se à perspectiva de seus interlocutores indígenas e inauguraram uma leva de trabalhos interessados em colocar a teoria amazônica “à prova das circunstâncias modernas”, buscando respostas teóricas para os cenários interétnicos que estivessem à altura das teorias ameríndias desenvolvidas em contextos tradicionais (Kelly, 2005: 202).

Nos últimos anos, contribuições de fôlego vieram acrescer esta agenda. Kelly (2009) propôs uma teoria nativa do contato na Amazônia, analisando as relações entre os Yanomami do rio Ocamo a partir de uma declaração comum entre estes e tantos outros povos indígenas do oeste amazônico: “agora somos civilizados”. O argumento de Kelly é que, se para os agentes não-indígenas que atuam na região a afirmação era signo da degradação cultural desses povos, para os índios, sujeitos enunciadore de este discurso, *virar branco* era um movimento de diferenciação dentro do universo yanomami, que apontava para a dualidade eu/outro operante nas ontologias ameríndias. “[N]apë (branco) é um conceito estritamente relacional, que se refere ao modo como uma pessoa ou grupo se coloca face a outro”, sublinha Kelly (2005: 209). Assim, as transformações em contextos de contato não dariam origem a uma fusão entre as duas identidades em jogo – fundando um mestiço, nem completamente branco,

nem completamente indígena – mas a uma dialética entre os feixes de afecções que os definem (Kelly, 2011: 220).

Os Yanomami se fazem plenamente brancos e plenamente indígenas, em circunstâncias distintas, conclui. A linguagem teórica deste argumento retoma o simbolismo de Wagner (2010 [1981]), que entende a ação humana como fundamentada numa dialética entre aquilo que os sujeitos entendem como pertencendo à convenção, às regras estabelecidas, ao dado, e àquilo que eles entendem como pertencendo à inovação, produto da agência histórica, que cabe aos sujeitos construir ativamente. Os coletivos extra-modernos¹⁴, afirma Wagner, costumam assumir o parentesco, a moralidade, a língua, como atributos pertencentes à ordem do dado, e a cultura, como construída – coisa que ocorreria da maneira inversa entre os euro-americanos (Wagner, 2010 [1981]). A dialética que Kelly descreve opera uma relação figura-fundo entre aquilo que é tomado pelos Yanomami como dado e como construído no contexto de suas relações interétnicas, seja com os brancos, seja com outros indígenas. Neste argumento, quando numa relação, o Yanomami tem de construir afetos brancos para si, sobre o pano de fundo dado da sua indianidade, temos o fenômeno indígena chamado *virar-branco*¹⁵; quando a convenção do contexto é o caráter branco de sua pessoa e o indígena deve construir ativamente seus afetos índios, o fenômeno é chamado *virar-índio*.

O trabalho de Nunes (2012) em Buridina (GO) junto aos Karajá, também se nutre das noções wagnerianas de invenção cultural e de suas ressonâncias em outros modelos da socialidade amazônica, como o do parentesco e da pessoa¹⁶. Seguindo a trilha de Kelly, Nunes mostra como, entre estes Karajá, a parte branca da pessoa pode figurar ora como um todo dado, ora como um todo construído, dependendo do contexto de contraste. A possibilidade de alternar a direção da construção de seus afetos, agregando potências em ambas as posições, é fundamental aqui. Em Buridina, a ênfase do discurso dos Karajá estava na importância de não se deixar fundir o lado indígena e o lado branco da pessoa, de não se virar-branco e índio ao mesmo tempo – sob o risco de enlouquecer e pôr-se então, como dizia um interlocutor de Nunes, a “pescar no asfalto” (Nunes, 2012: 97-8). Em Canarana, por sua vez, o discurso parque-xinguano insiste em outras questões, que abrem outros caminhos analíticos. Os indígenas do PIX destacam, na cidade, que o espaço da invenção – seja de sua branquitude, seja de sua indianidade – demanda uma diferenciação apurada dos afetos. Os fenômenos do virar-branco e do virar-índio, em Canarana, colocam, pois, uma questão suplementar: o tipo de branco ou de índio em que se está virando.

O PIX é composto por 16 povos distintos, falantes de línguas jê, aruak, karib e tupi, além de uma língua isolada; povos que a despeito da proximidade imposta pelo limite da terra indígena que compartilham, constroem ativamente suas

14 Recentemente, num projeto que propunha uma análise fina do livro de Latour, *Enquête sur les modes d'existence*, Viveiros de Castro apontou que “[A] noção de não-moderno (...) tende a assumir irresistivelmente um viés evolucionista que a torna sinônima de pré-moderno, primitivo, atrasado, tradicional, ou, como se dizia nos velhos tempos, subdesenvolvido. O prefixo extra-, assim, marca exterioridade, não superlatividade (como se se pretendesse “compensar” a conotação privativa do conceito de não-moderno), em relação ao regime ontológico (re) descrito por Bruno Latour nessa antropologia dos Modernos que é a *Enquête*” (Viveiros de Castro, 2015b: 2). Em *The invention of culture*, de 1975, Roy Wagner não diz de extra-modernos ou pré-modernos ou pré-modernos. Wagner refere-se a essas populações como “sociedades tribais”, termo usual na época, mas que passou já por uma crítica de teor muito similar à de Viveiros de Castro supracitada: “tribo” seria uma reminiscência do vocabulário evolucionista do século XIX um conceito que traria o ranço da inferioridade evolutiva atribuída a essas populações.

15 Optei por grafar o virar-branco com hífen, ainda que Kelly não o faça, para enfatizar que essa é uma forma de se transformar e não uma transformação neutra com resultado específico. O hífen pretendeu contaminar um pouco mais o verbo “virar” com o nome que lhe acompanha, e vice-versa, pois a diferença entre virar-branco e virar-o-quer-que-seja, não está apenas naquilo em que o sujeito se transforma, mas no processo mesmo de transformação em que ele se engaja.

16 Ver, por exemplo, Viveiros de Castro (2002) e Vilaça (2015).

diferenças e sua autonomia. As diferenças entre os índios são construídas pelo corpo, pela língua, pela dieta, pela estética ritual, pelo corpus mitológico, pelas normas do parentesco – fatores que Wagner associou ao universo da convenção dos coletivos extra-modernos, mas que, no jogo figura-fundo entre invenção e convenção, aparecem, em muitos contextos, como aquilo que cabe aos parque-xinguanos construir ativamente. Isso tudo, a que eles chamam costume, diferencia os índios entre si. O costume é, para os parque-xinguanos, algo que alguém “está acostumado a”, e vem associado a um lugar. O espaço é um importante estabilizador de perspectivas (Nunes, 2012: 238-75): um sujeito acostuma-se a um lugar, pois este lugar implica um costume específico aos seres que o habitam.

Os humanos da cidade também se caracterizam por corpos, línguas, dietas diferentes entre si. Dentre os funcionários do ISA que vivem em Canarana, há alguns vegetarianos que, para espanto dos indígenas, recusam até mesmo peixe, além de uma moça de descendência japonesa, que já se aventurou a comer peixe de rio cru com pauzinhos que ela mesma esculpiu. Suas línguas se enrolam em sotaques do interior de Minas e São Paulo, sua pele é morena de sol. Eles são poucos, mas os indígenas os conhecem bem. Os gaúchos da cidade, por sua vez, frequentam as churrascarias e enchem seus pratos de carne de boi, mistura e salada. Falam com o acento puxado das terras do sul, tem os corpos brancos, os olhos e cabelos claros. Os nordestinos são uma gente de pele negra ou morena escura, de cabelos mais crespos, e diferente dos dois primeiros, não costumam frequentar os restaurantes. Como estes esparsos exemplos demonstram, os brancos se diferenciam sim pelo corpo, pela língua, pela dieta. No entanto, o que marca as diferentes condições de branco em Canarana é não é um afeto da mesma ordem daquele que diferencia os índios: o principal marcador da diferença na cidade é o trabalho, ocupação a que uma pessoa se dedica para conseguir dinheiro.

Independente da razão que leva o indígena do PIX à cidade, quase sempre é preciso trabalhar para permanecer ali. Os benefícios sociais geram uma renda ínfima a cada família, que mesmo se canalizada para uma única pessoa, pode não bastar para sustentar a vida na cidade. Em Canarana, os parque-xinguanos que não ocupam cargos nas instituições voltadas para os interesses indígenas, como a FUNAI e o Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI), empregam-se geralmente na construção civil, na limpeza e jardinagem das ruas, e na lavanderia, trabalhos que devem ser realizados sob o sol, das 9 às 18h, sem descanso. O trabalho braçal não molda a língua, nem aguça os ouvidos para o português; não permite aprender as regras “do papel”, grande arma da política dos brancos; demanda pouco trejeito social específico à cidade e dá pouco acesso aos bens tão desejados, pois paga mal. Trabalhar sem trégua sob o sol é, pois, para eles, o pior dos cenários: um trabalho de “peão”, um sofrimento.

Para os parque-xinguanos, a condição de peão não agrega potências capazes de render ao sujeito nenhum tipo de prestígio, não aumenta o alcance de sua voz, não faz brancos nem indígenas lhe escutarem, quão menos seguirem seus passos. As expectativas das comunidades em relação aos indígenas que vão para a cidade é que eles possam conhecer os modos de relação dos brancos chefes, moldar a boca para língua portuguesa, aprender o que os brancos escondem em suas palavras para além de seus significados literais, saber usar os papéis, e apenas trabalhos que proporcionam saberes desse tipo são valorizados. O índio que na cidade se posiciona como peão tem menos chances de voltar para a aldeia com mais prestígio do que quando saiu, pois ele não vive algo que o permita ajudar a comunidade depois, nos contatos hoje inevitáveis com a sociedade dos brancos. A imagem que os indígenas fazem do peão é daquele que sofre e nada mais. Mas essa não é a única posição social que a cidade apresenta. Há também os chefes, os doutores, pessoas que trabalham usando da palavra falada e da palavra escrita, com computadores e documentos, tudo isso sentados em sua sala climatizada. Estes fazem relações com outros chefes e pessoas influentes, diante de quem se colocam em posição de simetria.

É importante destacar que se o trabalho é o marcador da diferença entre o peão e o doutor, o valor deste marcador é puramente relacional. A má avaliação que os indígenas fazem do peão não se deve ao trabalho que ele exerce, mas ao contexto em que este trabalho é realizado e à posição social que ele implica. Roçar não é algo intrinsecamente ruim; capinar, jardinar, tampouco. Na aldeia, todos os homens, a despeito de sua posição na escala de prestígio, realizam atividades como essas. Exercidas na cidade, entretanto, essas atividades se tonam signo de sofrimento. O peão se submete ao sol e aos mandos de um patrão duplamente branco, não-indígena e não-queimado de sol, e o que ganha com isso não o permite se colocar em posição de simetria com o seu chefe. Os indígenas estão seguros de que alguns não-indígenas, os “chefes” e os “doutores”, trabalham apenas sentados numa cadeira grande dentro de uma sala com ar condicionado e que ganham muito mais dinheiro, prestígio e conhecimento para tal. A oposição relevante aqui, portanto, não é aquela entre o peão e o indígena aldeado, mas entre o peão e o chefe, duas imagens de branco que se rivalizam nos contextos relacionais citadinos em que o virar-branco está em pauta. É apenas no contexto indígena de produção ativa de devires-brancos que o virar-peão e o virar-chefe ou doutor podem emergir.

Sendo puramente relacional, para um parque-xinguano, a posição de “peão” não é exclusiva ao sujeito de labutação pesada. Se no trabalho, sob o sol quente, o indígena sofre, ele de fato ocupa a posição de peão. Mas a despeito do trabalho que realiza, se em sua casa na cidade, o parque-xinguano sente fome de beiju ou de farinha, alimentos tradicionais no PIX, e não pode se saciar, ele sofre

também; ele ocupa uma posição de peão. Conheci alguns brancos que recebiam jovens parque-xinguanos em suas casas, enviados por sua família para que pudessem estudar nas escolas públicas de Canarana. Seus pais aldeados, entregavam a estes brancos uma quantia previamente combinada, ou o cartão de seus benefícios sociais, em pagamento pela estadia do jovem estudante. Se o branco em questão não lhe cuida e lhe explora, o jovem parque-xinguano se vê numa posição de peão. A marca do peão é o sofrimento e a falta de autonomia sobre si: a incapacidade de saciar a fome por beiju, de adquirir os bens que deseja, de mudar seu destino, de optar por ficar à sombra. Tanto o sofrimento quanto a autonomia, são, obviamente, apenas uma perspectiva possível sobre a vida – a posição é instável, e aqueles que sofreram, podem, em outros contextos, assumir outras perspectivas sobre si. Sempre que, a despeito de sua ocupação laboral, o indígena assume a posição de falante de português (em oposição a alguém que não o é), de usuário das benesses da cidade (em oposição a um indígena aldeado), de estudante do sistema branco de ensino (em oposição a quem frequentou apenas a escola indígena, ou nem mesmo ela), ele ocupa uma posição de doutor.

Alguns meses depois da morte de um grande chefe yawalapiti, seus parentes começaram a organizar o ritual funerário intertribal do *quarup*, para qual seria necessário farto financiamento: convidaram todos os povos do PIX e diversos povos de outras terras indígenas. Sua filha tomou as rédeas da produção da festa: casada com um homem kawaiweté funcionário da FUNAI, ela vive na cidade há muitos anos, onde tem uma loja de artesanato indígena. Falante de bom português, engajada na defesa dos interesses de seu povo e no resgate da língua yawalapiti¹⁷, a moça passou a se articular para conseguir o dinheiro necessário para a festa, sobretudo para pagar o transporte dos convidados até a aldeia. Seu pedido de financiamento foi recusado pela FUNAI Canarana, onde o próprio marido da moça trabalhava. A filha do falecido, então, usou de suas relações e contatos para agendar uma reunião diretamente com o ministro da Cultura e o presidente da FUNAI, em Brasília. O ministro e o presidente, chefes brancos importantes, receberam-na pessoalmente e concederam o financiamento para a festa, algo que foi tomado com muita admiração pelos indígenas na cidade. Fazer relações com os chefes dá acesso a um universo que os indígenas do PIX desejam arduamente. A moça yawalapiti nada tinha de peão, ela se portava simetricamente aos brancos em suas relações.

Colocar-se em posição de simetria com os chefes e os doutores brancos engrandece, prestigia, e aquele que ocupa essa posição pode voltar à aldeia e ajudar a comunidade com suas relações. As experiências na cidade desencadeiam uma série de transformações nas pessoas parque-xinguanas e neste cenário citadino a intenção dos indígenas não é ser chefe à maneira branca – o que se espera é ser chefe branco à maneira indígena, igualmente poderoso e

17 De acordo com o site Povos Indígenas no Brasil, “A língua yawalapiti pertence à família Aruak, assim como as línguas mehinako e wauja, também faladas no Parque. Atualmente, apenas quatro ou cinco indivíduos falam yawalapiti, predominando na aldeia as línguas kuikuro (da família Karib) e kamaiurá (da família Tupi-Guarani), em razão dos muitos casamentos que ligam os Yawalapiti a esses grupos”. (Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/povo/yawalapiti/1193>, acesso em dezembro de 2015).

autônomo. A condição da paz entre os distintos povos do PIX, e também entre índios e brancos, é a autonomia entre as partes. Havendo uma assimetria explícita entre “peões” e “doutores”/“chefes”, a relação que se instaura entre eles é necessariamente uma relação de predação, de guerra, na qual a perspectiva de um, do predador, se impõe à perspectiva do outro, sua presa; na qual apenas um dos sujeitos pode manter sua autonomia. O peão nada mais é que um porco para o chefe onça. A criatividade parque-xinguana toma como perfeitamente possível que a filha do chefe falecido, indígena, engajada, consiga se colocar em posição simétrica aos chefes brancos, sem predá-los, nem abrir mão, em momento algum, de sua indianidade. Sua posição não era de predadora, devoradora dos chefes brancos, mas de *anti-presa*¹⁸: perigosa, autônoma e simétrica a estes. Assim, para virar-branco, virar-branco-chefe, claro, o pressuposto é que se seja indígena, algo que o Estado teima em não ver.

Um homem kawaiweté de cerca de 65 anos, com alguma proeminência política, conversava comigo certa vez sobre minha pesquisa. Dizia que a presença de indígenas do PIX na cidade de Canarana havia crescido muito nos últimos anos e que ele estava muito preocupado com esta situação. Falou que, na cidade, os indígenas só trabalhavam como peões e que ele via indígenas parque-xinguanos na rua mexendo nos lixos – algo que eu vira poucas vezes ao longo de minha estadia em Canarana. Falou também que no carnaval os indígenas catavam latinhas e as vendiam por alguns trocados. O líder kawaiweté dizia sentir-se envergonhado com essa situação que, segundo ele, macula a imagem do indígena, fazendo com que os brancos pensem que são miseráveis. Era como se ele me dissesse: “os índios não são miseráveis!”. O chefe kawaiweté bradava que ao contrário do que os brancos pensam, a miséria não define os índios do PIX; mas sua preocupação também refletia o fato de que, por portar-se assim, estes mesmos índios que não se definem pela miséria, faziam-se miseráveis da perspectiva dos brancos – uma situação bastante perigosa. Com este cenário ele não concordava. E continuava me dizendo que estes indígenas que se submetem a posições tão inferiores deveriam voltar para a aldeia, onde “tudo é de graça”, em vez de permanecer ali naquela decadência. Os indígenas podem ir para a cidade e trabalhar como patrões, como médicos e advogados, “não tem problema”, dizia ele. Mas para catar latas e remexer lixos, não. Se não se podem colocar numa posição simétrica à dos chefes brancos na cidade, melhor que retornem para a aldeia.

Para um parque-xinguano, a posição de peão é necessariamente ruim. Ela implica a ausência de autonomia sobre si, sobre seu corpo e sobre as transformações nas quais ele se engaja; implica o trabalho compulsório, que é como eles concebem todo trabalho regrado por terceiros, que não respeita o cansaço do corpo, ou o desejo de não o realizar quando assim quiser. Por isso, o chefe

18 A formulação é de Guerreiro e versa sobre os encontros rituais entre os diferentes chefes do alto Xingu. Segundo o autor, a “relação predador-presa, enquanto o modelo cosmológico de todas as relações sociais, tem uma forma peculiar de se atualizar no Alto Xingu. Aqui, ela também é o pano de fundo lógico por trás de qualquer relação: vê-se como sujeito quem assume a posição de predador. (...) Mas a especificidade xinguana é que os chefes estão mais para “anti-presas” do que para predadores de fato. Na atualização da relação virtual de predador-presa, os chefes, quando competem, talvez se vejam sob esta ótica, mas a forma dos cumprimentos de chegada e despedida e toda a etiqueta ritual em geral, são esforços no sentido de fazer das relações entre grupos (chefes) relações do tipo “predador-predador”. Apesar de estar virtualmente dada em qualquer relação, a posição de presa é intencionalmente obviada na produção de grupos autônomos que não guerreiam entre si” (2012: 397). Como demonstrei, esta é a forma por excelência dos encontros parque-xinguanos – e não apenas alto-xinguanos – com a alteridade branca na cidade de Canarana.

kawaiweté, dizia que os índios deveriam voltar se não conseguissem ser doutores. Parece óbvio para os indígenas do PIX que viver na cidade não é como viver na aldeia, que as atividades são outras e que isso tudo os transforma, na medida mesma em que viver, existir, é transformar. A ontologia ameríndia não toma o movimento da transformação como negativo, mas como inexorável, e o que define uma transformação como boa ou ruim é sua direção, seu vetor. O paradoxo está armado: o urbano, lugar de estabilidade, de nomes inalteráveis, de residência fixa comprovada, se apresenta aos parque-xinguanos como um novo contexto para suas transformações.

IV. SOBRE UM ESTAR INSTÁVEL – O VIRAR-BRANCO PARQUE-XINGUANO¹⁹

Karu, um homem de cerca de 50 anos, filho de pai kuikuro e mãe yawalapiti que está em Canarana há quase uma década, costumava me narrar diferentes histórias que culminavam em sua vinda para a cidade. A razão dele estar em Canarana podia ser traçada de múltiplas maneiras, quase todas envolvendo feitiços, e ele as me narrava espontaneamente quando eu lhe perguntava sobre sua vida em Canarana. Em uma de nossas conversas, ele me disse que quando sua mulher foi enfeitiçada na aldeia, adoeceu e perdeu os movimentos das pernas, ele teve de trazê-la para a cidade. Perguntei, com certa ingenuidade, porque ele não a tratou no PIX, com pajelança. Karu se sentiu ofendido. Respondeu com braveza que a cadeira de rodas não é feita para o chão de terra da aldeia, e que a doente precisaria de ajuda para tudo, para ir no mato defecar, para levantar-se da rede e comer, para banhar-se. O caso era grave, a mulher fez pajelança e não se curou de pronto e tanto o tratamento dos pajés, quanto o dos médicos seria lento. Ser doente é mais difícil na aldeia. Na cidade – esbravejava Karu – há vaso sanitário e chuveiro dentro de casa, aparelhos para fazer exames, remédios que aliviam a dor. Ele não teve outra opção a não ser mudar-se para Canarana.

Pouco tempo depois, sentados na mesma mureta, Karu contou-me outra história que justificava sua vinda. Disse que vivia na aldeia e que lá sua família toda morreu. A família toda eram seus pais – a esposa, os tios, os irmãos, e os filhos destes todos, estavam vivos. Toda morte no alto Xingu é atribuída a feitiço e terem morrido seu pai e sua mãe em tão curto espaço de tempo era mais uma prova de que eles eram vítimas de um feiticeiro cruel. Com a morte da família – da família “inteira” – Karu ficou *louco* e foi para Canarana. “Fiquei louco. Fiquei triste; os índios falam assim, ‘fiquei louco’”, explicou-me. No PIX, os médicos brancos tendem a entender – e a tratar – os indígenas “loucos” com remédios para depressão, por isso a tradução que Karu me fazia: “você dizem tristeza, nós dizemos loucura”²⁰. A loucura de Karu implicava a perda do arbítrio frente à situação. Ele não escolheu vir para Canarana, ele ficou louco. Narrativas como essa

¹⁹ Nesta seção, os nomes próprios foram alterados para resguardar a identidade de meus interlocutores.

²⁰ O psicólogo do Distrito Especial de Saúde Indígena, responsável pelo acompanhamento dos pacientes psiquiátricos no PIX, disse-me, certa vez, que em quase todas as aldeias do Parque existem pacientes em tratamento psiquiátrico, com antidepressivos e estabilizadores de humor.

remetem à “loucura” como um gatilho de movimento, um impulso que já nasce fora do controle, pois é marcado pela incapacidade de arbitrar. Tudo se passa como se o pulso que advém da loucura não tivesse direção. Em narrativas similares, em que me diziam da “loucura” gerada pela morte de um parente querido, os parque-xinguanos enumeravam os lugares por onde passaram quando estavam “loucos”, aldeias e cidades do entorno, até se estabelecerem em Canarana. Nesses casos, estar ali não implicava ver-se fixado à cidade: Canarana era mais uma etapa de um movimento descontrolado.

O esforço em justificar a sua presença na cidade é um ponto importante que conecta essas e tantas outras conversas que tive com os parque-xinguanos em Canarana. Basicamente, Karu me dizia que as razões para ele estar ali eram razões propriamente indígenas: a família, a feitiçaria e a “loucura”, a que os brancos chamam depressão. Isso tudo implicava um acúmulo de relações índias em seu corpo que lhe permitiria retomar sua indianidade quando bem pretendesse. Eu perguntava como era sua vida na cidade e ele me respondia narrando os motivos que o levaram a deixar a aldeia. O estado fenomenologicamente dado naquelas conversas, seu “contexto convencional”, para usar os termos de Wagner apropriados por Kelly (2005), era que ele estava na cidade, onde nos víamos todos os dias e onde Karu morava há quase uma década. O discurso vinha construir seu desejo de voltar para a aldeia, firmando sua agência e intenção como direcionadas para o polo indígena da dualidade virar-branco *versus* virar-índio que os parque-xinguanos punham em jogo nestas conversas. O dado era o virar-branco, afinal a vida na cidade impõe uma moralidade, uma língua, uma estética e um corpo genericamente brancos, que independem das diferenciações desta categoria. O que ele tinha que construir intencionalmente naquela conversa era sua indianidade, sua capacidade e seu desejo de voltar para o PIX, lugar por excelência do virar-índio. Esta indianidade, por ocupar aqui o espaço da invenção, nada podia ter de genérica: era preciso determinar que tipo de índio Karu estava virando, pois isso implicaria construir afecções bastantes diferentes.

Karu não era o único parque-xinguano que negava morar em Canarana a despeito de estar ali durante toda minha estadia no ano de 2014, e que vinculava seu discurso sobre a cidade às razões pelas quais ele teria deixado a aldeia. De fato, essa organização da narrativa era bastante comum. Outro indígena que vivia essa situação, um homem matipu de menos de 30 anos, teorizou, certa vez, sobre a distinção entre moradores e não-moradores indígenas em Canarana. Afirmava ele que a diferença estava na razão pela qual o indígena se mantinha na cidade: se fosse por necessidade (casos de doença e feitiçaria, exercício de um cargo público, representação política e acesso à educação branca com vistas a ajudar a comunidade, ou seja: questões que misturam numa mesma ideia a ma-

nutenção da integridade física e a valorização da tradição), o indígena não era um morador; se fosse sem necessidade (entenda-se, por querer, desejo pessoal), ele era sim um morador. Além disso, essas razões tinham um efeito crucial sobre a capacidade do sujeito de desejar voltar: os que estão na cidade “por necessidade” retornam para a aldeia quando podem ou querem, os outros, são incapazes de fazê-lo ou mesmo de desejar fazê-lo. O jovem estava ali há quase dois anos, cursando o Ensino Médio para depois voltar e “ajudar a comunidade” – ele me dizia não ser um morador.

A falta de opção é outro ponto importante a conectar as histórias que Karu me contou ao longo do ano de 2014, para justificar sua vinda para Canarana. Muitas vezes, ao fim da narrativa, eu lhe fazia perguntas sobre como era viver na cidade, e nessas ocasiões Karu me dizia que não morava ali, que pretendia voltar para a aldeia e que só estava ali por que sua mulher e ele estavam doentes – Karu mancava um pouco por conta de uma dor nas pernas, e a história de sua doença era mais uma das histórias que justificavam sua vinda para Canarana. Ele tinha boas razões para estar em Canarana naquele momento e ele ia voltar para sua aldeia no PIX: ele não era um morador da cidade. Nenhum parque-xinguano em “sã consciência” vai para a cidade sem um bom motivo. Em consonância com a teoria do jovem matipu, Karu me dizia não morar na cidade. Em alguns contextos, dizia ter um bom motivo para estar ali, noutros, dizia que sua consciência não estava sã quando ele deixou a aldeia.

Poucos meses antes, este mesmo jovem matipu que teorizava sobre o morar na cidade me dissera que não desejava voltar para a aldeia, contrariando o que me relatava agora sobre seu desejo de voltar e ajudar a comunidade. Dissera que seu sonho era cursar a faculdade de medicina, formar-se e viver em outra cidade, trabalhando como médico – Canarana, dizia, tinha “índios demais”. Poderia até mesmo trabalhar com indígenas, mas não no PIX. “Ninguém nunca me apoiou [referia-se a seus parentes da aldeia], nunca me mandou dinheiro, nunca me mandou nada. Eu estou aqui sofrendo e ninguém pensa me ajudar”, refletia, com rancor. A falta de apoio era, naquele contexto, uma indicação de que seus parentes negligenciavam suas relações de parentesco com ele. Sem algo que o fizesse voltar, o jovem matipu sonhava com uma vida autônoma, como médico, do lado de fora do PIX e do lado de fora de Canarana. Sonhava com outras relações que não aquelas da aldeia, que não aquelas dos seus “maus-parentes”. Na América indígena o parentesco não é um dado, e para se ter parentes é preciso fazer parentes (cf. por exemplo, Viveiros de Castro, 2002; Vilaça, 2002). Tudo indicava que o parentesco do homem matipu vinha passando pelo processo oposto, vinha sendo desfeito.

O dado deste contexto era, assim como em minha conversa com Karu, que estávamos na cidade, mas nessa cidade com “índios demais” – Canarana aqui

me era apresentada como o polo indígena da dualidade virar-índio *versus* virar-branco. Ele fixava suas más relações com os parentes índios como dado e esse valor gerava uma continuidade entre a aldeia e Canarana. Ambas, por terem “índios demais”, não lhe interessavam. Seu discurso se aplicava então a construir um futuro noutra cidade, pelo afastamento dos parentes índios, pela permanência junto aos brancos, pela falta de desejo de voltar. Nesse contexto em que o espaço da invenção está ocupado pelo polo branco da dualidade (virar-)branco *versus* (virar-)indígena, é preciso diferenciar o tipo de branco que se deseja ser, pois cada um destes tipos, como vimos, se define por afetos bastante diferentes. O desejo do jovem matipu estava vinculado à posição específica de médico na cidade, não apenas à cidade.

A especificidade do branco, sua divisão em “peões” ou “chefes”/“doutores”, recoloca a questão da indianidade por mediação. O valor de doutor ou chefe nesse contexto não coincide com o valor destas posições no mundo branco: da perspectiva indígena, o branco de valor, chamado de chefe ou doutor, é aquele que pode ajudar o índio. Estes são os brancos que constroem as relações mais produtivas com os índios, que agem com generosidade, que podem, portanto, construir parentesco com eles. Os brancos “de verdade” que passaram no Xingu foram os irmãos Villas-Bôas, chefes pela perspectiva indígena, mediadores dos povos, influentes, falantes de bom português e aptos a lidar com a política de papel do mundo de fora. Quando morreram, foi realizado um *quarup*, grande ritual alto-xinguano restrito aos chefes indígenas mortos. Os Villas-Bôas foram homenageados por serem chefes de índios. O caráter indígena da categoria de “branco de verdade”, de “doutor”, reforça outra vez o fundo indígena desta teoria do virar-branco e exige que recordemos que mesmo termos em português, quando apropriados pelos indígenas precisam ser tomados como conceitos nativos, e deslocados de nossos automatismos significadores.

Em ambos os caminhos, o que temos são índios. Índios virando brancos à maneira indígena na cidade e índios virando índios (não-peões) assim também. Anti-mestiçagem²¹. Na síntese de Viveiros de Castro,

O anti-mestiço como ideal dos povos indígenas que se confrontam com a pressão modernizadora eurocêntrica é o do ente antropológico que é índio e branco ao mesmo tempo — mas é índio, pois a teoria da transformação que está operando aqui é uma teoria indígena, não branca, uma teoria, justamente, que pressupõe a recusa do Um, do Estado que se constitui pela desconstituição dos povos sob sua totalização transcendente (2015a: 11).

Cabe lembrar a já referida colocação do líder kawaiweté, que substancializa uma máxima da vida parque-xinguana em Canarana: aqueles que não conseguem

21 Para mais sobre anti-mestiçagem ver Kelly (2016).

ser autônomos na cidade, nem sofrer ali orientando-se para a aldeia, devem voltar. Ou seja, os índios que não conseguirem virar-brancos com controle e autonomia indígenas, ou virar-índios por reforço de sua relação com os parentes do PIX, devem ser índios pela aldeia mesmo, que nesse contexto serve de macro definidor da indianidade.

Morar ou não morar em Canarana é uma questão que se define a cada contexto relacional, podendo variar nos discursos de uma mesma pessoa, em alguns contextos coincidindo com a questão do virar-branco. O fato da temática do virar-branco manifestar-se entre os parque-xinguanos nos juízos sobre quem “volta para a aldeia”, evidencia ainda mais que a comparação se dá sob o pano de fundo do universo indígena e que ela é específica ao contexto citadino. Era sempre possível dizer que a pessoa x não volta em relação à pessoa y (pois o motivo de y, para estar na cidade, seria melhor que o de x); e que z não volta em comparação com x. A capacidade de “voltar”, nesse contexto, atenta para o controle sobre a transformação em jogo na experiência da cidade, e para a manutenção da autonomia do sujeito no decorrer deste processo. Dizer-se não-morador era uma forma de reafirmar seus laços com a aldeia, marcando que voltaria, sempre, às vezes ou definitivamente; sobre um indígena que já não “acostumava mais com a aldeia”, dizia-se que ele não volta – algo que algumas vezes me foi traduzido, literalmente, como virar-branco.

O morador seria, pois, aquele que se transforma em direção aos brancos, ao passo que o não-morador seria aquele que se transforma em direção aos índios. A cidade é um dado para ambos, mas a posição que ela ocupa no escopo da dualidade índios *versus* brancos é variável. Quando a invenção se orienta para o virar-índio, o que temos é um movimento direcionado ao parentesco, à própria humanidade, e havendo muitos índios diferentes, o que se pretende é sempre um virar-índio-específico, falante de uma determinada língua, com costumes singulares, com uma dieta particular. O branco a que se opõe, por sua vez, é um branco genérico, em relação ao qual a questão de sua diferenciação interna não se coloca. O que essa teoria da transformação dos parque-xinguanos na cidade de Canarana enfatiza é que o mesmo se passa com o virar-branco, que deve ser um virar-branco específico, um virar-branco-chefe, branco-sem-sol, doutor. Apenas esta transformação interessa aos indígenas e este interesse está diretamente vinculado à preservação da autonomia sobre si. O desejo parque-xinguano de virar-branco-chefe indica o desejo de controlar sua transformação, recusando a posição de peão, a despeito de sua ocupação laboral.

Quando o líder kawaiweté diz que os índios não podem sair para a cidade para assumir trabalhos de peão, subentende-se ali que sair para ser “doutor” é uma opção valorizada. O “chefe”/“doutor” é um ser autônomo: e mantida a autonomia, o índio continua capaz de controlar a própria transformação e assim,

voltar quando quiser, se quiser, para a aldeia. Mas a despeito do caráter relacional destes juízos, da ênfase na autonomia dos sujeitos como essencial para a condução das transformações intencionalmente guiadas pelo espaço inventivo, e como variável importante para atribuição de valor positivo àquilo que seria virar-índio e virar-branco, os parque-xinguanos sabem que para os brancos, mesmo no contexto da política indigenista, virar-branco é invariavelmente negativo.

Pereti Suyá, quando presidente da ATIX, costumava dizer para os outros indígenas que trabalhavam com ele nessa associação, que era importante aprender o português, mas que eles não deveriam aprender “muito”, ou os brancos assumiriam que tinham “virado branco”. Os brancos entendem o *virar-branco* dos índios como uma perda da autonomia sobre si. Para fazer ver sua autonomia, a proposta de Pereti era enfraquecer o caráter branco de sua presença ali, falando um mal português. Essa não é única alternativa possível e, outras vezes, vi indígenas optarem por intensificar sua indianidade, vestindo-se com ornamentos tradicionais, solicitando um tradutor e falando na língua indígena, ainda que dominem o português. Se, no contexto político, os brancos só veem autonomia nas posições de índio, os parque-xinguanos têm que se mostrar índios, sob o risco de serem tomados aqui como índios-virados-brancos sem autonomia, como índios-peões, como brancos-menores, como presas. A perspectiva dos brancos é aqui fundamental, pois se os brancos assumirem que os índios são brancos, eles lhe retirarão as terras, e seus direitos diferenciados se extinguirão. Por essa razão, o líder kawaiweté cuja fala encerrou a sessão anterior deste trabalho, temia tanto que os brancos tomassem os parque-xinguanos por “miseráveis”. Se os brancos passarem a tomar os índios como brancos, e nos olhos dos brancos todo virar-branco é virar pobre, a consequência mais provável é que eles tenham de se tornar, ou mesmo já se tornado, miseráveis ou peões – mas eles lutarão com todas as suas armas para evitar que isso aconteça.

VI. INCONGRUÊNCIAS

Desde a perspectiva cidadina parque-xinguana, a relação ideal com alteridade é uma relação marcada pela simetria de posição dos sujeitos, que potencializa suas diferenças e agrega potências – algo que, por crescer sua pessoa, aumenta também seu prestígio. Mas essa relação ideal não pode ser atualizada na posição de “peão”, que encarna a alteridade enfraquecida na cidade, carente de autonomia sobre si. Desde os Villas-Bôas, os brancos por excelência são os chefes, duplamente brancos, como assinalei, e é com eles que os parque-xinguanos pretendem entreter relações em posição de simetria. Essa é uma possibilidade que o Estado brasileiro não concebe: os índios deveriam virar trabalhadores, brancos de segunda classe, não indígenas de prestígio, tampouco, brancos patrões. Eis o

que o capitalismo lhes tem a oferecer. A potência criativa que os permite quererem se colocar em simetria com a diferença dos brancos doutores, e a forma de estar no mundo que esta criatividade implica, é o ponto chave para essa discussão. As determinações do Estado negam a incomensurabilidade de princípio que existe entre indígenas e brancos e preveem que a diferença indígena, quando for uma diferença “em presença” e não isolada, deve ser assumida como uma diferença de classe. Mas, entre índios e brancos, aquilo “que é compartilhado não pode ser concretizado como aquilo que elas [eles] têm em comum, a não ser a relação entre elas [eles]” (Strathern, 2006 [1988]: 88). A desigualdade social pela qual o Estado vem definir estes sujeitos tem por premissa uma igualdade de interesses que é absolutamente falsa, e que encobre com crueldade uma diferença inerente às partes. O único ponto comum possível entre brancos e índios é a relação que há entre eles: e isso já é muito.

A matemática integrativa do Estado reza que índios estariam para brancos, da mesma maneira como pobres estariam para ricos. A violência do Estado capitalista é uma questão colonial: imposição de uma forma, ímpeto de unificação. Mas a equação traz um erro bruto, que não está na transformação que ela apresenta. O erro é, antes, que ela comensura o incomensurável, pois a não comensurabilidade entre índios e brancos não implica a impossibilidade de transformações entre eles, uma vez que a ontologia ameríndia é uma ontologia do devir. “Peões” e “doutores” são uma oposição que só pode existir como subdivisão da categoria do virar-branco, e o virar-branco só pode existir dentro de uma teoria indígena da transformação: *virar-branco* é coisa de índio. Ao menos desde as mitológicas de Lévi-Strauss é bem sabido que, nos mitos ameríndios, seres muitos diferentes se transformam uns nos outros, seres incomensuráveis, que compartilhavam apenas as relações que travavam entre si. A existência de relação como uma condicional é tão mais interessante para pensar essas transformações – e aquelas entre índios e brancos – que o pressuposto de continuidade, seja de um construto teórico, um esquema ou um metaesquema. Não é preciso que haja um algo comum para haver transformação: ao contrário, é preciso haver diferença, “e nenhuma diferença é indiferente, pois toda diferença é imediatamente relação” (Viveiros de Castro, 2002:164) – máxima das já referidas mitológicas de Lévi-Strauss.

Se indianidade é, da perspectiva branca, uma pobreza, a pobreza é, da perspectiva indígena uma falta de autonomia. A autonomia é o signo das relações inventivas no PIX, por isso, no dado da cidade, Kuruaravi se aplicava a me dizer como ele era autônomo, tinha controle sobre si, e tinha relações acumuladas com seus parentes – ele construía para mim sua indianidade autônoma, mesmo num meio que tende sempre a posicioná-lo como “peão”. A diferença entre índios e brancos (estes, escalonados pelo Estado entre brancos de muita, pouca, ou nenhuma renda) é uma diferença intensiva, de outra ordem que aquela entre

pobres em ricos que só se distinguem pela extensão de uma alcunha capitalista. Todavia, não só a política atual demanda a distinção molecular destas categorias – a violência contra essas populações e os retrocessos constitucionais são claras demonstrações da ofensiva anti-indígena que caracteriza o atual cenário brasileiro –, como também os indígenas em Canarana parecem reivindicar que, frente às suas identidades dispersivas, seja reconhecido um princípio crucial: a cada nível fractal de atualização desta diferença, indígenas e brancos se definem de maneira exclusiva e intensiva, e este ponto é-lhes basilar.

Por isso também Pereti destacava a importância de falar bem o português, mas não tanto. Os indígenas já se dão conta de que os brancos não entendem os seus conceitos, e para comunicar-se eles usam de seus corpos, moldam-nos de maneira burlesca se preciso for. No contexto da política dos brancos, os índios atualizam sempre o seu caráter político, convencional e autônomo: os índios viram-índios. Tal afirmação se faz evidente no contexto parque-xinguano na cidade de Canarana, onde a questão de virar-branco é mensurada pela partição deste conceito em outras duas outras posições possíveis, a de “peão” e a de “doutor” – e “doutor”, por ser autônomo, incorpora o indígena magnificado pela alteridade branca, ao passo que “peão”, por não o ser, incorpora o branco improdutivo, sem relação com os indígenas (tudo isso, obviamente, como derivações de um afeto índio primeiro). O adjetivo que acompanha a invenção do virar-branco é tão ou mais importante que o branco genérico em si: um branco “chefe” é um branco ideal, cuja posição se pode almejar e se almeja; um branco “peão” é um branco cuja posição é recusada, e se evita ao máximo. Existem inúmeros dispositivos para não se deixar o pior acontecer: os índios podem voltar à aldeia; podem andar bem vestidos na cidade; podem portar-se como índios ou portar-se como chefes. Mesmo com todas as precauções, com todas as manobras políticas, com a imagem asseada e mansa que os índios tanto se esforçam em passar, os brancos seguem rejeitando a simetria de posição entre seus chefes e os parque-xinguanos. Mas os indígenas não desistem.

O Estado tampouco recua e seus movimentos para validação desta equação seguem avançando, arrastando consigo alguns sujeitos, e empurrando outros para as beiradas. Os benefícios sociais são talvez a mais explícita ofensiva estatal para reduzir os índios a pobres: após fazer os documentos de identidade, e se firmar brasileiro, é preciso cadastrar-se no CadÚnico e classificar sua família como *de baixa renda*. Não pretendo afirmar aqui, de maneira alguma, que não deve haver benefícios sociais voltados aos índios; mas sua diferença exige políticas públicas também diferenciadas, debatidas nas particularidades dos sujeitos a que se destinam e não apenas pela extensão de programas já existentes, pautados na ideia de brasileiro médio, que é o brasileiro pobre. A pauperização da diferença é a grande arma de guerra do Estado brasileiro.

VII. CONCLUSÃO

Parece-me claro que o simples desejo parque-xinguano de existir na cidade de maneira autônoma, subverte uma série de lógicas binárias impostas pelo universo citadino, a começar com aquela da epígrafe deste trabalho que pauta em suas entrelinhas que índios são isolados ou integrados – e por integrados, pretende uma classe de branco inferior, entenda-se, de branco pobre. Mas não só. O desejo parque-xinguano trai o discurso da ex-ministra Kátia Abreu, mas trai também as fronteiras de um dos grandes divisores sobre o qual se erige a disciplina antropológica, aquele entre “nós” e “eles”. Canarana é mais um dentre tantos espaços compartilhados por sujeitos marcados por diferenças intensivas e irreduzíveis, espaços que se multiplicam no Brasil. Como consequência, a distinção conceitual entre os sujeitos é forçada a pautar-se em outros critérios que aqueles da geografia que remontam às origens coloniais da disciplina e cujo rendimento já está, há muito, exaurido. Doutra parte, a ofensiva do Estado no sentido de reduzir a diferença indígena a uma questão de classe, subverte também a lógica alto-xinguana, e refirma o grande divisor. *Em presença, toda diferença não passa de desigualdade*, repete sem cessar a máquina estatal.

Não há mais onde conjurar a diferença: ela está no seu país, no seu estado, na sua cidade, na casa ao lado – talvez ela esteja dentro de casa, talvez ela esteja em você. O quão mais complicado se torna dizer quem é “diferente” e quem é “igual”, menos porque os “diferentes” descem ladeira a baixo e mais porque finalmente começamos a reconhecer que nossos vizinhos e colegas de trabalho não eram, assim, tão iguais a nós, mais urgente se coloca a questão de Lima que abre as interrogações deste trabalho: como fazer uma antropologia da alteridade em presença? A resposta vem sendo construída nas etnografias, que se voltam cada vez mais a essas questões, e dão mostras de que a antropologia é capaz de aplicar-se a descolonizar seus conceitos e a engajar-se também na luta pela descolonização de seus sujeitos-objeto. Este artigo pretendeu caminhar nessa direção, contribuindo para os trabalhos antropológicos descolonizadores de si – de seus conceitos, esquemas e matemáticas disciplinares – e dos *outros*.

A pergunta de Lima requer, no entanto, mais que uma solução pragmática. Ela ressoa questões sobre como fazer uma antropologia política, sem para isso ceder aos discursos do maquinário estatal; sobre como dizer de modos de existência relacionais e transformativos, sem permitir que sua diferença se dissolva em ideias de pluralidade nacional; sobre como lidar com a necessidade jurídica de definições positivas sobre o quem é indígena – quilombola, ribeirinho, e outros grupos minoritários – sem para isso condená-los às amarras de um conjunto de diacríticos. Para uma antropologia que se esforça em

aliar-se aos indígenas e fazer coro às suas questões, estas são indagações de primeira importância, dada a violência com que o Estado brasileiro lida com aqueles que insistem em se definir à margem das definições estatais.

No Xingu, e mais especificamente na cidade de Canarana, o duelo já se instaurou – de um lado, os parque-xinguanos trazem a estratégia da simetria, recusando uma inserção compulsória no sistema capitalista que lhes usurpa a autonomia; outra, a do desejo estatal, se dedica a dominar o sujeito indígena, subjogá-lo e assim sagrar-se predador diante de sua presa. A verdadeira paz parque-xinguana se dá pela simetria de posição entre os sujeitos, a do Estado só pode se dar na vitória contra a diferença indígena. Uma situação impossível. Um dos lados terá de ceder. Lutemos, então, para que não sejam, mais uma vez, os índios.

Amanda Horta é doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da UFRJ. Desenvolve pesquisa etnográfica na cidade de Canarana (MT) junto aos indígenas do Parque Indígena do Xingu.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto
1968 *Urbanização e tribalismo*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- GUERREIRO, Antônio Roberto
2008 *Parentesco e aliança entre os Kalapalo do Alto Xingu*. São Carlos, dissertação, UFSCar.
2012 *Ancestrais e suas sombras: Uma etnografia da chefia kalapalo e seu ritual mortuário*. Brasília, tese, UnB.
- GOW, Peter
1991 *Of Mixed Blood. Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford, Clarendon Press.
- HECKENBERGER, Michael
2001 “Estrutura, história e transformação: a cultura xinguana na *longue durée*, 1000-2000 D.C”. In FRANCHETTO, B. e HECKENBERGER, M. (orgs.). *Os povos do Alto Xingu. História e cultura*. Rio de Janeiro, UFRJ.

IBGE

- 2010 *Os indígenas no Censo Demográfico 2010 primeiras considerações com base no quesito cor ou raça*. Disponível em: http://www.ibge.gov.br/indigenas/indigena_censo2010.pdf

KAMAIURÁ, Kanawayuri

- 2011 “Relatos indígenas. ‘O contato com os brancos’”. In *Almanaque Socioambiental*. Parque Indígena do Xingu, 50 anos, p.49.

KELLY, José Antonio

- 2005 “Notas para uma teoria do ‘virar branco’”. *Mana*, 11(1): 201-234.
- 2011 “Políticas indigenistas y anti-mestizaje indígena em Venezuela”. In: BELLO, Luis (org.). *El estado ante la sociedad multiétnica y pluricultural: Políticas públicas y derechos de los Pueblos Indígenas em Venezuela (1999-2010)*. Copenhague, IWGIA, v. 1.
- 2016 *Sobre a anti-mestiçagem*. Tradução de Nicole Soares, Levindo Pereira e Marcos de Almeida Matos. Curitiba, Desterro. Species – Núcleo de Antropologia Especulativa. Florianópolis, Cultura e Barbárie.

MENEZES, Maria Lúcia Pires

- 2000 *Parque Indígena do Xingu: a construção de um território estatal*. Campinas, Unicamp.

NUNES, Eduard

- 2010 “Aldeias urbanas”. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 4, n. 1.
- 2012 *No asfalto não se pesca. Parentesco, mistura, e transformação entre os Karajá de Buridina (Aruanã – GO)*. Brasília, dissertação UnB.

PEIRANO, Mariza

- 2002 “*This Horrible Time of Papers*”. *Documents and National Values* (em inglês e português). Série Antropologia 312. Brasília, UnB.
- 2009 “O paradoxo dos documentos de identidade: relato de uma experiência nos Estados Unidos”. *Horizontes Antropológicos*, 32: 53-80.

PITARCH, Pedro

- 2010 *The Jaguar and the Priest: An Ethnography of Tzeltal Souls*. Austin, University of Texas Press.

RODARTE, Ianaculá

2010 *Estratégias de gestão ambiental no Parque Indígena do Xingu*. Canarana, trabalho de conclusão de curso, Universidade Norte do Paraná.

SCHWARTZMAN, Stephan *et al.*

2013 “The Natural and Social History of the Indigenous Lands and Protected Areas Corridor of The Xingu River Basin”. *Philosophical Transactions of the Royal Society*.

STRATHERN, Marilyn

2006 [1988] *O gênero da dádiva*. Campinas, Unicamp.

SUYÁ, Tempty

2011 “Relatos indígenas. ‘O contato com os brancos’”. In: *Almanaque Socioambiental*. Parque Indígena do Xingu, 50 anos, p. 48-9.

VILAÇA, Aparecida

2000 “O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 15, n. 4: 56-72.

2002 “Making Kin Out of Others in Amazonia”. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 8, n. 2: 347-365.

2015 “Dividualism and Individualism in Indigenous Christianity. A Debate Seen from Amazonia”. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 5 (1).

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

2002 “O problema da afinidade na Amazônia”. In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo, Cosac Naify.

2009 “Claude Lévi-Strauss por Eduardo Viveiros de Castro”. Entrevista. *Estudos Avançados*, v. 23, n. 67.

2015a Prefácio. “O índio em devir”. In HERRERO, M. e FERNANDES, U. (orgs.). *Baré: povo do rio*. São Paulo, Edições Sesc.

2015b “Sobre os modos de existência dos coletivos extramodernos: Bruno Latour e as cosmopolíticas ameríndias”. Projeto de Pesquisa.

WAGNER, Roy

2010 [1981] *A invenção da cultura*. São Paulo, Cosac Naify.

WEST, Paige

2006 *Conservation Is Our Government Now: The Politics of Ecology in Papua New Guinea*. Durham, Duke University Press.

Indigenous in Canarana: Urban Notes about the Park-Xinguan Creativity

ABSTRACT

This paper proposes an approach to the park-xinguan indigenous peoples from the city of Canarana (MT), a municipality that composes the southeast portion of the Xingu National Park (in portuguese, Parque Indígena do Xingu, PIX). Hosting the main institutions of social care, the regional FUNAI and several branch offices of indigenous organizations, Canarana is a city of reference for PIX's indigenous peoples. The city is ruled by a logic that insists on compressing the indigenous under the image of the poor, and each day it is also more filled with park-xinguan. These facts challenge the indigenous existence and philosophy, and result in an absolutely creative moment in the life of these people, of their philosophical practices and imagination. Starting from my experiences in Canarana from 2014 to 2016, this paper explores two different images of the white men from the city formulated by the park-xinguan indigenous people – the “peon” and the “chief” – highlighting the consequences of the complexification of these category to the indigenous theory of transformation. Lastly, it turns to the indigenous movements and expectations for their relations with different white men from the city, and proposes a reflection about some of the most salient incongruities between the park-xinguan perspective and the ways in which the Brazilian State intent to update this relations in the urban landscapes of the municipality.

KEYWORDS

Indigenous
Ethnology, Xingu,
Indigenous in the
City, Creativity,
Relations with
the Whites.

Recebido em 23 de agosto de 2016 Aceito em 15 de dezembro de 2016.

Historias de familia, historias de propiedad: dinámicas de parentesco en torno a un antiguo latifundio del Nordeste de Brasil

DOI

[http://dx.doi.org/10.11606/](http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.132075)

2179-0892.ra.2017.132075

Fernanda Figurelli

▲ Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

Universidad Nacional de Misiones (UNaM) | Posadas, Argentina

✉ ferfigus@yahoo.com.ar

RESUMEN

El artículo se basa en un trabajo de campo realizado en una región antes ocupada por una gran propiedad ganadera y algodonera de Rio Grande do Norte, Brasil. Archivos públicos y antiguos dueños y empleados transmiten una *historia* sobre la propiedad en la cual se destaca la *familia* que poseía ese patrimonio. Así, a la hora de pensar la propiedad son fundamentales los lazos de parentesco recreados por sus dueños. A su vez, la dinámica de esos lazos gira en torno a la concentración de las tierras. De este modo, más que entidades delimitadas a priori, observamos una relación mutuamente constitutiva entre familia y propiedad que cuestiona los límites entre “esfera pública” y “esfera privada”. El artículo da cuenta de la familia como un proceso de producción permanente y procura mostrar las formas específicas que toma ese proceso, en el cual parentesco y concentración de tierras se muestran indisolubles.

PALABRAS-CLAVE

Familia, propiedad, público-privado, dinámica de parentesco, Nordeste de Brasil.

UNA HISTORIA DE FAMILIA

Por sesenta *contos de réis* João Pedro Melo, el “finado Juca”, adquiere el dominio útil de “Belém”.¹ Su hermano Miguel José Melo, la esposa e hijos de su hermano, y otros miembros de la familia: Paulo José Melo, José G. Carvalho y su esposa D. Anna Severina Melo transmiten el dominio de la propiedad por medio de una carta de adjudicación que se registra en el Libro 3 del Primer Cartório de Bom Jesus el 19 de octubre de 1920.²

“Belém” era una gran propiedad rural (una *fazenda*) localizada al sur de la región agreste de Rio Grande do Norte, Brasil, en la cual se criaba ganado y se producía algodón. Además del dueño y de su familia, se encontraba habitada por quienes se desempeñaban como su fuerza de trabajo, los *moradores*. Ellos vivían allí con sus familias y recibían una casa, la que suponía también tierra para hacer su propio rozado (*roçado*), en el cual plantaban productos destinados a la subsistencia familiar y, en menor cantidad, criaban animales para el autoconsumo. En contrapartida, todas las semanas debían dar al propietario un día de trabajo gratis (la *diaria*) y anualmente debían pagar un *foro*, definido por los ex moradores como un arrendamiento. También plantaban algodón, que era el cultivo comercial y que obligatoriamente debía ser vendido, en condiciones desfavorables, al dueño. Asimismo, en la propiedad existían trabajos que posicionaban en una más alta jerarquía a quienes los desempeñaban, entre estos el de *vaquero*, el cual se ligaba al patrón por un mecanismo diferente al del resto de los moradores.³

Actualmente, una parte importante de las tierras que conformaban Belém se encuentran divididas en varias *comunidades* habitadas por ex moradores que compraron allí pequeñas porciones de tierra. Un fragmento de ella es también hoy un asentamiento (*assentamento*) de reforma agraria, que resultó de una ocupación organizada por el sindicato de trabajadores rurales de Bom Jesus, ciudad referente de la región donde Belém se extendía. En este artículo me baso en una investigación realizada en aquella región y hago foco en los abordajes que algunos/as habitantes y ex habitantes del lugar, particularmente de la ciudad de Bom Jesus, hacen de Belém.⁴

“¿Por qué Belém?”, “¿tienes algún pariente de la *fazenda*?”: a lo largo de mi trabajo de campo, las alusiones a la familia propietaria (la familia Melo) fueron centrales.⁵ De manera frecuente escuché esas preguntas al conversar respecto al latifundio nordestino con personas que vivían en la ciudad de Bom Jesus, sobre todo con los/as funcionarios/as de las instituciones ciudadinas. Los intentos de esas personas por localizarme y localizar mi interés por “Belém” se constituyeron en un dato importante a la hora de visualizar los significados que la propiedad adquiriría en sus perspectivas: ¿quién más adecuado que alguien de la familia

1 Un conto de réis equivale a un millón de réis. En 1942, el padrón monetario de Brasil réis fue reemplazado por el cruzeiro.

2 En este artículo, todos los nombres de personas y la mayoría de los nombres de lugares han sido cambiados.

3 Tal como Johnson (1971) observa en la propiedad rural de Ceará, en el caso de Belém el vaquero no debía ningún tipo de contribución al propietario. Cuidaba del ganado de este último y recibía sorte (un becerro de cada cuatro que nacían) como forma de pago, lo que le daba la posibilidad de tener su propio ganado. Tanto el vaquero como quien administraba los almacenes del propietario y otros trabajadores versados en determinada especialidad (carpinteros, herreros, etc.) también tenían una casa en la propiedad y ejercían la actividad agrícola, si bien ocupaban una posición diferente y de mayor jerarquía en esta estructura. Otra figura central es el administrador del propietario, quien se encargaba de supervisar a los moradores. En Belém se mencionan un administrador central y otros capangas que se distribuían a lo largo de la propiedad. Para fazendas de ganado en el Nordeste de Brasil, ver Cascudo (1956), Johnson (1971), Bastos (s/d), Almeida y Esterci (1977a, 1977b). Para un análisis del sistema de morada en sistemas de plantación cañera ver Sigaud (1971, 1979), Palmeira (1977), Heredia (1986).

4 Para otros abordajes de Belém ver Figurelli (2011).

5 Las traducciones de las conversaciones en el campo fueron realizadas por la autora.

para interesarse por la “historia de la familia”? Así, entre fotos de familia, registros notariales y testamentos pasé a investigar una “historia de Belém” -como mis interlocutores/as se referían al asunto- que en este contexto remitía a la familia Melo y su patrimonio territorial. Familia y propiedad se entremezclaron, una familia poderosa ganó protagonismo en las conversaciones sobre el latifundio y me vi en la tarea de ir tras ella.

Cuando se habla de familias destacadas en el mundo “público” de la política o la economía, no es poco común preguntarnos sobre ese destaque, sobre cómo la familia en cuestión se apropia de la fortuna o el status o cómo acapara puestos políticos y administrativos. Probablemente, la pregunta se acompañe de alguna condena moral a tal infiltración o de rápidas asociaciones a resquicios del pasado, a formas de poder “tradicional” (y “local”) sobreviviendo a “formas modernas”; estas últimas delimitadas, profesionalizadas y libres de aspectos impuros, como proclaman algunos modelos normativos de análisis político o algunas comparaciones antropológicas entre sociedades con y sin Estado.

El problema de ese modo de cuestionar es que, al indagar cómo las familias llegan o “se infiltran” en el dominio público, presupone a la familia como una entidad definida, constituida en torno a alguna esencia dada de antemano que la identifica, sea un conjunto de lazos -consanguíneos o de afinidad-, sea un apellido, sea una unidad de residencia, o el criterio que se seleccione. Esta reificación supone a su vez dominios separados: la familia y el poder, la familia y la política, la familia y la economía, donde la familia, confinada a lo “privado”, se separa del mundo “público”, en el cual se despliegan las formas “modernas” de la política y la administración.

En este artículo apporto herramientas para escapar de esa visión reificada de la familia, así como de su asociación automática a la esfera privada, e intentar pensar no cómo las familias a priori llegan a un poder público a priori, sino cómo las familias se arman en función de ese poder y como una y otro se encuentran interligados en su constitución. La “infiltración” en el mundo “público” es así mirada como constitutiva y no como un mero residuo del pasado no moderno o de “localismos” anacrónicos.

El camino ya fue abierto por diversos trabajos que han mostrado que las familias no son una entidad fija y que tampoco pertenecen a un mundo de “lo privado”. Podemos extraer algunas pistas de autores como Pereira de Queiroz (1976), quien muestra un panorama dinámico de los “grupos de parentela” y destaca sus constantes procesos de constitución y fragmentación que entrelazan aspectos políticos, económicos y de parentesco. Canêdo (1998) observa cómo la construcción de un grupo familiar de Minas Gerais (particularmente a través de los casamientos) obedece a estrategias de ocupación de cargos públicos. Por otra parte, la conformación de redes sociales a partir de la circulación de niños

entre diversos grupos domésticos, en barrios periféricos de Porto Alegre (Fonseca, 2002), también nos habla de familias dinámicas donde los criterios sociales de reciprocidad se vuelven constitutivos de esas dinámicas.

Entre investigadores ligados al Núcleo de Antropología de la Política (NuAP), el cual tiene su sede en el Museu Nacional de la Universidade Federal do Rio de Janeiro, estas cuestiones han sido trabajadas de manera explícita y sistemática. Al destacar las articulaciones entre familia y política, Palmeira y Barreira (2006) introducen trabajos que permiten pensar la redefinición permanente de lo que es interno o externo a la familia, cuestionando tanto la separación establecida de dominios como los límites a priori que los análisis de familias suelen dar a estas últimas. Así, el proceso narrado por Barreira (2006) muestra que los conflictos familiares y las redefiniciones de los límites familiares son constitutivos de las disputas electorales de los años 1998 y 2000 en el municipio estudiado. La autora describe cómo los sentimientos familiares se activan en las campañas electorales, lo cual resulta en una confusión de fronteras entre lo público y lo privado. Esas fronteras también quedan cuestionadas en el análisis de Neiburg (2006), quien al abordar de modo “total” una serie de eventos relacionados con la muerte de un miembro central de una familia poderosa de Argentina, hecho que coincide con la época de la presidencia de Perón, muestra cómo los conflictos y las reconfiguraciones familiares van de la mano de disputas políticas nacionales, siendo muy artificioso, abordado desde la vivencia de los participantes, separar ambas cuestiones. Intimidad y esfera pública se infiltran una en otra, lo familiar y local siendo asunto de política nacional, que se vuelve parte, esta última, del conflicto familiar. Por su parte, al analizar las luchas de familias en el *sertão* de Pernambuco, Marques (2002) muestra un panorama en el que las familias están lejos de designar estados fijos; por el contrario, las mismas se constituyen permanentemente y esa es una constitución pública que impregna y es impregnada por diversos planos vinculados a la política, al prestigio, a las relaciones de amistad, de compadrazgo y de vecindad, etc. De modo que la constitución misma de la familia es parte del mundo público. Otro tanto hace en este sentido el trabajo sobre sindicalismo rural de Comerford (2003), quien da cuenta de los límites imprecisos y flexibles de las familias, las cuales más que a una entidad aluden a procesos permanentes de composición y descomposición que se rigen en función de un público y en los que se construyen reputaciones.

Por su parte, en el giro que los estudios antropológicos del parentesco (o del pos-parentesco) han dado desde hace algunas décadas, encontramos dos discusiones que aquí nos resultan de particular interés. Una de ellas es el cuestionamiento a la búsqueda de estabilidad que ha caracterizado a los abordajes del parentesco. Contrariamente a eso, nuevos trabajos han puesto en primer plano la idea de un “proceso”, en el cual el parentesco no es fijo, no está bioló-

gicamente dado, ni es una construcción cultural sobre hechos de la naturaleza (que, como señala Strathern, no son ningún hecho), sino que es visto como una experiencia de “relacionalidad” (*relatedness*) que se construye cotidianamente (Carsten, 2000). El otro punto relevante para este trabajo es aquel que cuestiona la separación entre lo doméstico y lo político que ha marcado varios estudios antropológicos del parentesco (Yanagisako, 1979; Carsten, 2000; Weber, 2006).

En base a esos aportes, en este artículo nuestro cómo, por un lado, lo que mis interlocutores llaman *familia* es una constante construcción que más que una estabilidad muestra una dinámica y cómo, por otro lado, esa construcción se encuentra entrelazada con “lo público”, en este caso con la propiedad latifundista. La familia se constituye junto con esa propiedad. Su creación permanente se vuelve un asunto de orden “público” que no se desvincula de la distribución social de la tierra.

LOS CONTADORES DE LA HISTORIA

La narrativa sobre la familia destacó en un circuito “urbano” de investigación. Belém tenía una presencia en la ciudad de Bom Jesus y a medida que fui recorriendo algunas instituciones de esa ciudad la “historia de la familia” se hizo visible. Comentarios informales de personas con las que me topaba, entrevistas hechas con quienes fueron recomendados por tales personas y documentos disponibles en los archivos daban vida a esa historia.

Las recomendaciones de búsqueda en torno a “Belém” hechas principalmente por funcionarios y funcionarias de clase media de esa ciudad me llevaban a transitar un camino de investigación que se contorneaba entre las instituciones de la ciudad -y los documentos que en ellas se albergaban- y la familia propietaria. Principalmente, las sugerencias recaían en los *herederos*, los miembros todavía vivos de dicha familia que tejían o habían tejido relaciones en el lugar. Fueron algunos de los funcionarios que me brindaron los contactos de estos últimos. Las voces de esos miembros de la familia tienen un lugar central en la delimitación de la historia que aquí contaré. Además se incorporan otras voces, semejantes o diferentes de las de los *herederos*, pero coherentes con su abordaje de Belém, las cuales fueron contempladas por lo general a partir de una misma red de sugerencias. Así, podemos mencionar a funcionarios/as y documentos de instituciones como la escribanía (*cartório*), el Juzgado Civil (*Vara Cível*) o la Casa de Cultura Popular de Bom Jesus.

Por otra parte, también los viejos empleados de la propiedad ayudan a trazar la línea de puntos que permite demarcar esta historia. Entre ellos encontramos un trabajador del almacén de Belém y dos antiguos vaqueros, lo cual no pasa desapercibido si consideramos el estatus diferencial de los vaqueros en compara-

ción con los demás trabajadores (Johnson, 1971) y la cercanía, tejida desde épocas antiguas, entre los dueños de esas grandes propiedades y los vaqueros, anteriormente esclavos (Casgado, 1956). Fue un *heredero* el que me guió a Antônio, un antiguo vaquero de la propiedad, quien me hablaría sobre temas que dicho *heredero* no negaba como parte de la “historia de Belém”, aunque los consideraba marginales a lo que él quería transmitirme. Los demás trabajadores, en cambio, no fueron recomendados en este circuito ciudadano de funcionarios y herederos. Así, al segundo vaquero, Manoel, llegué a partir de un dirigente del asentamiento mencionado en el apartado anterior, quien sugirió a aquel hombre viejo, antiguo vecino suyo, para que me contara “la historia de Belém”. Mientras que Serafim, el antiguo empleado del almacén, fue recomendado por su nieta, una habitante de una comunidad situada en tierras que antes pertenecían a la propiedad, y por Manoel. Este último denominaba a Serafim como “el balancero” - ya que, entre otras funciones, pesaba el algodón que los moradores vendían.

De forma que las conversaciones con los propietarios (los llamados *herederos*), con algunos funcionarios y funcionarias de Bom Jesus, los datos de la escribanía, del Juzgado Civil y también un fragmento de las entrevistas a viejos empleados de la propiedad, se reúnen aquí para contar una historia polifónica, compuesta de trechos heterogéneos pero compatibles, de énfasis jerarquizados pero no contradictorios.

“EL CASAMIENTO NO ES BUENO Y DESMANTELA TODO”

“Belém era una gran propiedad y hoy los *herederos* no tienen nada de ese territorio”: diversas personas de la ciudad me respondieron con esa frase cuando les decía que estaba investigando sobre Belém. La escuché de Eduardo y Glaucia de la escribanía de Bom Jesus, de Alícia de la Casa de Cultura, de Edson de la Secretaría de Saúde, de Eva de la escribanía de Uruá (municipio vecino a Bom Jesus), y fue su repetición lo que me hizo percibir que allí estaba en juego una mirada sobre Belém que daba lugar a una historia definida. Es la historia de la familia y su patrimonio, la familia de mucho dinero y poder que experimentó un proceso de decadencia cuando Belém, uno de los más grandes e importantes latifundios de la región, fue disolviéndose entre varios dueños, de los cuales casi ninguno es un heredero de la familia. Es la historia que aquí presentaré.

La gran extensión es una característica remarcada de aquel patrimonio. Las personas cuentan que Belém abarcaba un considerable territorio conformado por los actuales municipios de Bom Jesus, São Sebastião, Serras, São Francisco, Aparecida, Bacia y Salvador. En general, se dice que la propiedad limitaba con algunos de estos municipios y se extendía sobre otros, siendo Bom Jesus el más importante entre los últimos.

“Primero tienes que saber la procedencia de Belém, dónde fue creada Belém”, me dijo Josias Melo, uno de los *herederos* de Belém que ya no posee aquel territorio. El origen eclesiástico de las tierras es de forma general el primer tema con el que las personas comienzan la historia. Las tierras eran de una santa llamada Nossa Senhora de Belém.⁶ Según lo señalado por datos del Primer Cartório de Bom Jesus aquellas tierras habían sido donadas a la Iglesia desde “tiempos inmemoriales”. La mayoría de las versiones nos dice que los Melo las adquirieron por cesión del obispo de Gaivota, en Pernambuco, quien administraba aquel territorio de la Iglesia católica.⁷ Un miembro de la familia pidió al obispo la cesión. De acuerdo con Serafim, el “balancero”, quien vivió en Belém desde 1919, el obispo de Pernambuco *arrendó* la propiedad para tres vidas: padre, hijo y nieto.⁸ De ese modo, los Melo adquirieron el dominio de la propiedad y como contrapartida de aquello comenzaron a pagar un diezmo a la Iglesia. Maria Lúcia, la dueña del Primer Cartório de Bom Jesus, me remitió al Primer Cartório de Uruá para localizar allí el registro anterior de Belém que data del dos de diciembre de 1817 y en el que figura como propietaria la Paróquia Imaculada Conceição de Bom Jesus. Si bien en la escribanía de Uruá no pudieron localizar aquel registro, su sola citación ya nos brinda un dato sobre la propiedad de las tierras.

Poco a poco la presencia de la Iglesia se disipa en los relatos y comenzamos a entrar en terreno familiar. Luego de la cesión de Belém por parte de dicha institución, las adquisiciones de las que nos hablan las personas y los registros de la escribanía se efectúan principalmente dentro de la *familia*.

Las disputas entre los Melo no se hacen esperar y desde aquí comienzan a perfilarse los protagonistas de esta historia de Belém. Uno de ellos, ya citado al comienzo del artículo, es João Pedro Melo, conocido como el “finado Juca” entre los moradores, los empleados de la propiedad y a veces también entre los *herederos* (de quienes Juca fue el padre de su padre de crianza). Tanto Josias como Serafim mencionaron que Juca había venido de Pernambuco. “En aquel tiempo era gente pobre, no tenían nada allá, eran todos pobres, entonces pagaron los derechos al obispo y fueron trabajando”, mencionó Serafim. João Pedro Melo se convirtió luego en el único dueño de Belém. Aquello fue mediante un remate que, de acuerdo con Alícia, una funcionaria de Bom Jesus, se produjo a partir de la muerte del miembro de la familia que tenía a su cargo el dominio de la propiedad cedida por la Iglesia.⁹ El dominio debió repartirse entre los hermanos y por falta de acuerdo entre ellos terminó en un remate.¹⁰ “El remate no fue muy correcto” y generó resentimientos dentro de la familia, señaló Alícia. Miguel, el hermano de Juca, fue uno de los perjudicados. Manoel, antiguo vaquero de la propiedad, describió el evento: “Miguel puso cincuenta millones, entonces el otro dijo “no”, Juca dijo “no” y puso sesenta millones en el remate, después no hubo nadie más que hablara. El viejo Juca remató”.

6 A grandes rasgos, las tierras de santo se constituyen a partir de extensos territorios pertenecientes a la Iglesia que fueron por ésta abandonados, entregados o cedidos para ser utilizados en contrapartida de una renta o foro (los cuales suelen operar como contribución simbólica) (Almeida, 1993; Meyer, 1979). Como muestra Meyer (1979), más allá de su reconocimiento jurídico, el reconocimiento de la propiedad del santo por parte de los pobladores es un punto central a la hora de pensar este concepto.

7 Desde 1676 hasta 1892 la Diócesis de Olinda (Pernambuco) fue la sede eclesiástica del territorio que después se convirtió en Rio Grande do Norte. La Feligresía de Bom Jesus, creada en 1868, dependía de aquella administración. Sólo en 1910, un año después de la separación de Rio Grande do Norte de Paraíba, se creó la Diócesis de Natal que le otorgó al Estado autonomía eclesiástica (Casculo, 1956 y Lyra, 1998 cit. en Azevedo, 2005).

8 Serafim trabajó en el almacén durante varios años para Tozé Melo, uno de los más importantes propietarios de la propiedad. Cuando este propietario murió, Serafim continuó realizando el mismo trabajo para Márcio Araújo, el esposo de una de las herederas de Tozé.

9 Alícia es la directora de la Casa de Cultura de Bom Jesus, cuyo bisabuelo se vio afectado por el remate.

10 Para relaciones entre hermanos en función de la propiedad heredada ver Segalen (1984). Por otro

Hubo un desacuerdo entre los dos hermanos, Miguel y Juca. El desacuerdo fue avanzando y terminó en un remate, Belém fue rematada [...] El doctor Thiago Almeida, que era un abogado, dijo: -“Juca, Belém va a ser rematada y tú vas a comprarla” [...] Él [Juca] dijo -“Pero yo no tengo dinero, doctor Thiago”. -“Pero yo voy a adquirir Belém para ti. Entonces entró en remate y la adquirió y el finado Juca le fue pagando después [...] Miguel perdió la pelea. Entonces el tío Miguel, con rabia, nunca entregó los papeles de Belém. Belém fue delimitada así, a ojo, por lo que puedo decir ¿sabes? Pero no fue legalizada [...] Miguel murió y no entregó los papeles. Ahí listo, el finado Juca se hizo cargo. El doctor Thiago Almeida era el padre del doctor (Caio) Almeida, que fue juez acá” (Josias Melo).

Así, Belém pasó a manos de “un sólo dueño”, el finado Juca, que luego fue sustituido por su hijo Antônio José Melo, más conocido como “Tozé Melo”. Como señala Marques (2002), las peleas de familia no sólo desagregan, sino también son constitutivas de grupos; en este caso, las peleas entre hermanos desataron una concentración territorial que favoreció, al mismo tiempo, una concentración de los Melo. “El viejo Juca remató y pasó para el finado Tozé”, prosiguió el antiguo vaquero. Por su parte, Josias y Antônio Melo Neto (Toninho), los *herederos* aún vivos de Belém (los ex propietarios de la tercera generación), señalaron que cuando el padre de Tozé murió, éste último debió comprar la parte de sus hermanos, quienes vivían en diferentes rincones de la propiedad. Juca “dejó un hijo en cada rincón (...) los desparramó por la propiedad, que era grande, para tener información de cómo estaba la propiedad, ¿entiendes?”, me dijo Antônio Melo Neto. Tozé vivía a la orilla del río con su padre Juca, donde se encontraba la sede de la estancia. Cuando se casó se mudó a Taipal, sobre el camino de Bom Jesus a Serras, próximo a la primera ciudad, lugar que más tarde se transformó en la nueva sede.

Fernanda Figurelli: ¿Y quiénes eran los hermanos de Tozé?

Antônio Melo: Eran: João Pedro Melo Filho [silencio], ¿quieres anotar?

FF: Está grabando [señalo el aparato].

AM: João Pedro Melo, Osvaldo Melo, que es Vado Melo, Josefa Melo que era la esposa de don Josué, y la mujer de Zé Medina era Francisca Melo Medina, ¿no?

Hermanos, hermanas y maridos de las hermanas, no hay mención a las esposas de los hermanos. El finado Juca murió en octubre de 1926 y entre 1928 y 1948 se registran en los libros de la escribanía varias adquisiciones del inmueble denominado “Belém” efectuadas por Antônio José Melo. Además de la herencia de una parte del territorio que recibe de su padre y de varias compras a miembros

lado, es posible ver cómo los desacuerdos familiares (en torno a la propiedad) pasan aquí a formar parte de un plano administrativo, lo cual recuerda el análisis de Barreira (2006) sobre la expresión de conflictos familiares en las disputas electorales de un municipio de Ceará y la confusión de los dominios público y privado.

11 Dentro de las citas, las palabras que se presentan entre paréntesis son aquellas que no me quedaron suficientemente claras en la transcripción de las entrevistas. Las que figuran entre corchetes son aclaraciones mías.

de la familia Melo, se halla también un pago de diez *contos de réis* a Don João Rocha de Ferreira, “domiciliado en la ciudad de Conceição, Estado de Pernambuco, en calidad de administrador de los patrimonios de su diócesis”. A través de este pago, Antônio José Melo adquiere la “escritura de línea de dominio directo” de las tres leguas cuadradas de Belém, propiedad “poseída por donación desde tiempos inmemoriales”. La adquisición se registra el 10 de abril de 1937. Tal vez esa sea la operación que describió Antônio Melo Neto cuando contó que su abuelo compró las tierras de Belém por recomendación de Domingo Azevedo, dueño del Banco Azevedo de João Pessoa, *amigo* y posterior socio de Tozé Melo, a quien este último vendía ganado. A diferencia de los documentos de la escribanía, Antônio estima la propiedad en una dimensión de siete leguas cuadradas. Según él, Belém había sido una *sesmaria*.¹²

“Después que el finado Juca muere, queda el finado Tozé. Él fue allá [a Pernambuco] y compró el dominio al obispo, de la propiedad [...] El obispo recibió sesenta millones, y listo, Belém quedó toda para la familia Melo”, explicó Serafim. Por su parte, el ex vaquero en Belém de Antônio Melo Neto, Antônio Mendes, cuyo padre había sido vaquero de Tozé Melo, mencionó:

En la época yo escuchaba decir, porque en ese tiempo era muy joven, yo preguntaba para mi papá: “eh, papá, ¿cómo es que don Tozé compró toda esa tierra?”. Él decía: “no, él no compró esa tierra, él compró el dominio al obispo”, porque llamaba “la tierra de Nossa Senhora de Belém”, porque esa tierra antiguamente era de esa Nossa Senhora de Belém, era de la Iglesia, ¿no?

La compra al obispo indica que hasta la entrada en escena de Tozé Melo la Iglesia no dejó de tener el dominio formal de esas tierras. Tanto Serafim como Antônio Melo Neto señalaron que el finado Juca pagó siempre un diezmo a esa entidad. Como observamos en el registro de la escribanía citado anteriormente y en la siguiente cita de Serafim, mediante aquella compra Tozé adquirió la escritura de Belém: “la segunda generación fue la que compró, fue allá y compró el dominio al obispo y él dio la escritura”.

Tozé era ahora el único dueño de Belém y sería la figura más recordada en esta historia. “Don Tozé es ese...”, Antônio Melo Neto pronunciaba esas palabras mientras señalaba el retrato que tenía colgado en la sala de su casa. “Después te voy a mostrar los retratos”, me dijo. Según él, su abuelo fue a Gaivota a conversar con el obispo y éste se interesó en la venta porque el diezmo que recibía era “un asunto simbólico”.

Sin embargo, para Serafim (y otros moradores de Belém), la propiedad de las tierras por parte de Tozé Melo no es completamente legítima ya que las tierras son de la santa y como tales no pueden ser vendidas nunca:

12 En base a Monteiro (2007), podemos señalar que de 1530 a 1822 el acceso a la tierra fue hecho a través del sistema sesmarial, en el cual la corona portuguesa donaba grandes extensiones de tierra (las sesmarías) que luego eran transmitidas por herencia. Durante el período colonial se daba también la ocupación de grandes áreas por parte de señores rurales, la cual se volvió, a partir de la Independencia y con la extinción del sistema sesmarial, la forma predominante de adquisición hasta 1850, cuando se decretó la Ley de Tierras (la misma determinaba que las tierras del Estado sólo podrían adquirirse por compra, además elevaba el precio de las mismas y disponía que las tierras ya adquiridas por donación y ocupación podrían ser legalizadas sólo si fueron explotadas). El sistema sesmarial permitió que toda la caatinga, tanto en el Agreste como en el Sertão, fuese apropiada, desde la época colonial, por grandes latifundios, cuya ocupación económica sólo ocurrió en épocas posteriores (Furtado, 1964). Según Andrade (1998), las sesmarías tuvieron en sus inicios dimensiones ilimitadas, en 1695 se estableció una extensión máxima de cuatro leguas por una, la cual se redujo a tres leguas por una en 1729 (lo que superaría las 10.000 ha.) y a una legua al cuadrado en el siglo XIX. En el caso que nos ocupa, es probable que Belém haya sido una sesmaria que luego fue donada a la Iglesia.

la Iglesia y el obispo eran quienes resolvían todo, fueron los que vendieron el patrimonio de la santa a la familia Melo [...] El finado Tozé compró el dominio al obispo y quedó para él de una sola vez, pero no sé cómo, porque el patrimonio de la santa no puede ser vendido nunca, todo eso es patrimonio de una santa.

Tozé y su esposa, Maria Josefina Melo (quien según Alícia había sido una “moradora”), fueron *padres de crianza* (*criação*), y posteriormente también padres adoptivos, de sus *sobrinos*, de un *nieto* y del *padre* de este nieto, los hijos que en esta historia serían recordados no como “los dueños” sino como “los herederos”, asociados a la decadencia de Belém.¹³

Josias: *El hombre rico de acá era él, él no tenía familia, entonces un día iba pasando por allá, por la casa de mi padre legítimo, João Pedro Melo Filho, le decían João Melo, y vio un chiquitito así, mi hermano, un rubiecito así:*

–“Voy a llevarme a ese chico para criarlo” [...] Entonces el chico dijo:

–“Yo solo voy si él va, si Josias va. Yo no voy solo, voy con él”.

FF: *¿Y tu hermano cómo se llamaba?*

J: *Luis Duarte Melo. Entonces vinimos él [Luis] y yo. Pero él [Tozé] ya criaba también una hermana mía que se llamaba Eli, que ya murió, y criaba otro, que era el finado Zé Duarte, que era tío legítimo mío, era hermano de mi (mamá). Él me crió y crió a Luis, a Eli y al finado Zé Duarte, y a Toninho, que fue intendente acá, era nieto y él lo crió también, crió cinco personas el finado Tozé, porque él no tenía familia ¿sabes? No construyó familia de ningún modo, entonces crió toda esa gente.*

Así surgía la tercera generación Melo de Belém. Tozé y Maria fueron construyendo el trazado genealógico de la familia a través de la crianza de algunos de sus parientes *legítimos*, así llamados por los entrevistados a los parentescos construidos a partir del nacimiento (ver figuras I y II). Si bien algunos de estos lazos *legítimos* de parentesco son aclarados por los herederos que entrevisté, en general sus relatos privilegian los lazos construidos por Tozé a través de la crianza, de manera que algunos datos referentes a los vínculos de parentesco *legítimo* quedan en la oscuridad. Tozé crió a Josias Duarte Melo, a Maria Duarte Melo (más conocida por Eli), a Luis Duarte Melo y a José Duarte Melo,¹⁴ quienes eran los hijos *legítimos* de su hermano *legítimo*: João Pedro Melo Filho. Además crió a José Duarte Melo (Zé Duarte), padre *legítimo* de Antônio Melo Neto, este último también criado por Tozé y más tarde por Eli. El parentesco de estos últimos con Tozé Melo, previo a la crianza, no fue suficientemente aclarado. Josias señaló que José Duarte Melo era un tío *legítimo* suyo, hermano de su madre de nacimiento. Por su parte, en el Proceso de Inventario de Antônio José Melo se describe a uno de los José Duarte Melo como “primo legítimo” de aquél y a Antônio Melo Neto como “primo de segundo grado”.

13 Sobre “hijos de crianza” y circulación de niños ver el trabajo ya citado de Fonseca (2002).

14 Éste era llamado Zé Melo o José Duarte Melo Sobrinho, para distinguirlo de su tocayo (Zé Duarte), el padre legítimo de Antônio Melo Neto. A pesar que en varios momentos se señaló a Zé Melo como un “hijo de crianza” (filho de criação) de Tozé Melo, los relatos de los herederos también transparentaron cierta ambigüedad respecto de esa relación, ya que su edad era avanzada (17 o 18 años) al llegar a la crianza de Tozé.

Figura 1
Parentesco *legítimo*
de Tozé Melo

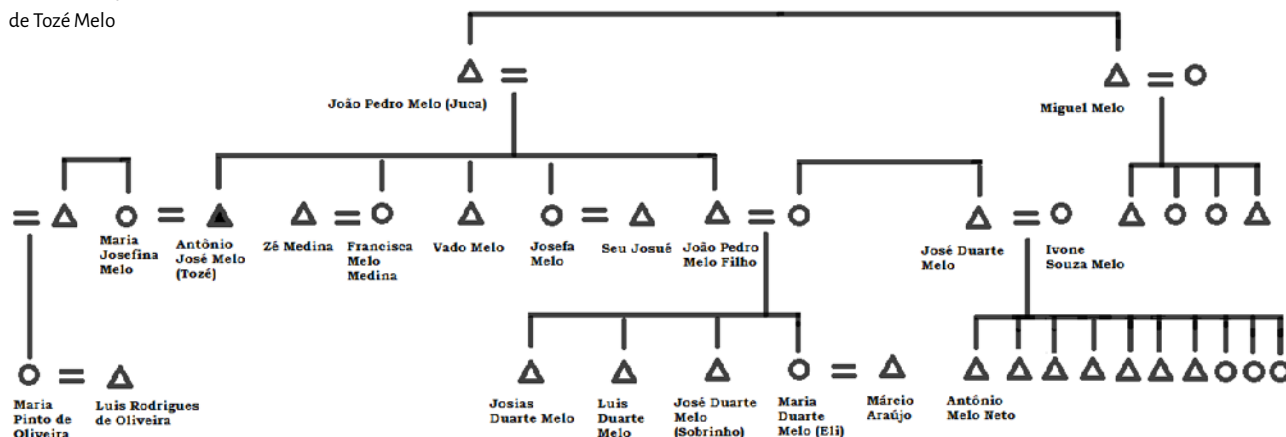
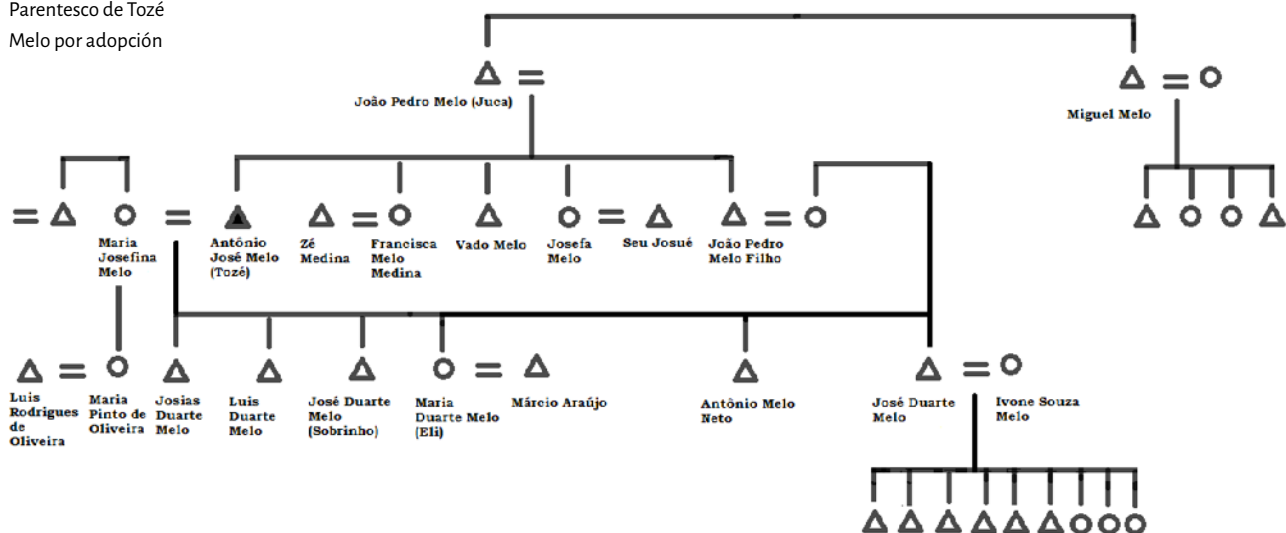


Figura 2
Parentesco de Tozé
Melo por adopción



Serían los hijos de crianza (*filhos de criação*) de Tozé, además de su hermano, quienes recibirían su herencia. Según lo muestra el Proceso de Inventario, pocos meses antes de morir, Tozé Melo realizó una “escritura pública de adopción” de sus seis hijos de crianza (incluyendo a José Duarte Melo Sobrinho). Algunos días antes de aquello, forjó su testamento para la mitad de sus bienes.

En abril de 1957, Tozé murió en su casa en João Pessoa donde se encontraba realizando un tratamiento de salud. Su cuerpo fue trasladado hacia Bom Jesus, lugar en el que fue sepultado. En el Proceso de Inventario e Partilha de sus bienes, Belém fue calculada en una medida de 16.439,9080 metros cuadrados, y fue descrita como constituida de *caatinga* y gran parte de *arisco* (suelo arenoso), con aproximadamente cuatrocientas casas de *taipa* (de barro y madera) y cuatro de ladrillo, cultivada en un área de alrededor de mil hectá-

reas. Maria Josefina Melo, viuda de Antônio José Melo, con quien éste era casado por el “régimen de comunidad de bienes”, recibió la mitad de la propiedad, 8.219,9540 metros cuadrados y, de acuerdo a lo dispuesto en el testamento, lo restante fue subdividido en partes iguales entre sus seis herederos, sus hijos adoptivos (Josias Duarte Melo, Luis Duarte Melo, Maria Duarte Melo, José Duarte Melo, José Duarte Melo -Zé Duarte- y Antônio Melo Neto) y su *legatario colateral* (João Pedro Melo Filho). Según el Inventario, en aquella época, Josias (de 25 años), Maria (de 35 años), Luis (de 22 años), José Duarte Melo Sobrinho (de 31 años) y João Pedro residían todos en Belém. Por su parte, José Duarte Melo (Zé Duarte) (de 40 años) y Antônio Melo Neto (de 13) tenían su residencia en João Pessoa.

Además de la propiedad, se dividieron quinientas cabezas de ganado vacuno, diez caballos, un automóvil Ford modelo 1955, un Jeep Willys modelo 1951 en mal estado de conservación, una casa residencial en João Pessoa y depósitos bancarios. No viene al caso describir aquí la repartición exacta de estos bienes, que fue realizada en partes más o menos iguales, excluyendo lo recibido por la esposa, quien obtuvo el mayor reparto.

Casi dos años y medio más tarde, el siete de octubre de 1959, moriría Maria Josefina Melo y ocurriría una nueva división. De acuerdo con el Proceso de Inventario, los herederos serían los mismos que los de Tozé, a excepción de João Pedro Melo Filho y José Duarte Melo Sobrinho (lo que podría pensarse como otro dato respecto del carácter incierto de su crianza por parte de Tozé y Maria). Por otra parte, en relación con José Duarte Melo (Zé Duarte), no fue él sino sus hijos quienes recibieron el legado. Además, se sumaría Maria Pinto de Oliveira, quien era hija del hermano de Maria Josefina Melo e hija adoptiva de esta última. De modo que la mitad de Belém, medida en 8.220 hectáreas, donde se incluía la región denominada Taipal, en la que existía un embalse, la casa sede de la estancia, corrales, almacenes y otras construcciones, se distribuyó de la siguiente manera: 1500 hectáreas fueron dadas a Antônio Melo Neto; Maria Duarte Melo (en esa época ya casada con Márcio Araújo, pasando a firmar como Maria Melo de Araújo) obtuvo 2000 ha.; Josias Duarte Melo adquirió 1180 ha., al igual que Luis Duarte Melo y Maria Pinto de Oliveira (quien se casó con Luis Rodrigues de Oliveira, el chofer de Tozé, muy querido por este último según Antônio Melo Neto). Los nueve hijos del matrimonio de José Duarte Melo (Zé Duarte) e Ivone Souza Melo, cuyas edades ocupaban una gama que iba de los primeros meses a los 15 años, también obtuvieron 1180 ha. (a excepción de Antônio Melo Neto). Además de la mitad de Belém, Maria legó sus joyas, el automóvil Ford y 250 cabezas de ganado vacuno. Todo aquello fue cedido por testamento realizado en septiembre de 1958.

¿Y después cómo fue? Pregunté.

Josias: Y ahí cada uno se quedó con su parte, las partes fueron divididas, entonces cada uno se hizo cargo de lo suyo. Pero hubo mucha familia desunida, si fuera una familia unida hoy todavía sería un patrimonio muy grande. Pero, tú sabes, ahí vinieron las desavenencias, las discordias, todas esas cosas, ¿sabes?

En palabras de Manoel, el vaquero, “ahí se acabó, el viejo Tozé murió y la partió todita para los sobrinos”. Los relatos localizan en la muerte de Tozé Melo el “comienzo del fin” de la gran Belém, el latifundio emprendía el descenso. Convertida en herencia a partir de esta muerte, la gran propiedad comenzaría a desagregarse y junto con su patrimonio también lo haría la *familia*. La primera en vender fue Maria Pinto de Oliveira, cuyas operaciones se destinaron a varios compradores. Desde entonces, los registros de Belém que se encuentran en los libros de la escribanía comienzan a ser numerosos.

Años atrás, no sé si fue en el 58... parece que fue en el 57... él falleció. Ahí fue dividida para los herederos y fue quedando pequeña, un pedazo para uno, otro pedazo para otro, había muchos herederos, entonces, la gente, unos fueron saliendo, otros de esos herederos fueron vendiendo. Y las personas fueron comprando, los que moraban. Fueron comprando, fueron comprando, y listo. Hoy de la familia que era dueña de ahí ya no hay casi nadie. (Antônio, el vaquero).

Con la venta de los *herederos*, la gran Belém acabó. No obstante, si volvemos a la última cita de Josias se evidencia que la división del patrimonio no se agota en la venta de tierras por parte de los *herederos*. La división refiere fundamentalmente a los vínculos “familiares”, cuestión central en esta historia que los propietarios y las instituciones de la ciudad transmiten. “Cada uno se hizo cargo de su pedazo”, volvió a decir Josias, “entonces se vendió, desunión y esas cosas, casamiento mal casado, tú sabes, el casamiento no es bueno y desmantela todo”. El fin de Belém se entreteje con las relaciones entre y de los herederos de aquel patrimonio que no supieron mantenerlo unido. Josias no fue específico en su alusión a los casamientos, Belém se desagregó por “asunto mal hecho, pelea de familia, esas cosas, ¿sabes?”. Por su parte, cuando le pregunté a Alícia sobre el fin de Belém, ella me habló específicamente del casamiento de Eli, lo cual me sorprendió ya que los herederos fueron varios. Sin embargo, Eli era la única mujer entre los que habían recibido una herencia importante y su casamiento traería herederos de otro apellido o, podríamos decir aquí, de otra “familia” que, en perjuicio del patrimonio, era incompatible con el proceso de concentración que Tozé había emprendido:

Fue lo siguiente: Cuando Tozé murió [...] Eli va y se casa con una persona que ya

era casada, ya tenía hijos, Márcio Araújo. Y ella se involucró. Porque ella estaba comprometida con un muchacho soltero, con un primo que la familia quería y todo. Y él [Márcio] vino para trabajar en la fazenda ya con mujer cargada de hijos, casado por iglesia. Entonces no sé bien cómo fue que ella entro en esa onda, de hombre casado, lleno de hijos, que no tenía dónde caer muerto (...) Entonces él huye con ella y se casan. Entonces, cuando vienen, él dominaba, ¿no?, él estaba interesado en eso, el padre ya había muerto, porque (ella) hizo eso solo porque Antônio Melo ya había muerto. Enseguida, la madre muere, entonces él se hace cargo (...) Entonces está la cuestión de los hijos de él que heredaron. (Alicia).

Con el casamiento de Eli, el trazado genealógico de los Melo llega a su fin. Canêdo (1998) observa la reconstrucción genealógica como una herramienta política que, desde un determinado interés, da identidad y continuidad a la familia que se reconstruye. En el caso de los Melo, es posible ver como dicha reconstrucción se realiza en función de la concentración del patrimonio, lo cual se quiebra a partir del casamiento señalado. Al hablar sobre la decadencia de Belém y el final de los Melo, también Manoel enfatizó el casamiento de Eli, quien no sólo era heredera mujer, sino también una figura central para la propiedad y su administración. “Después de Tozé quién vino”, le pregunté:

Después de Tozé quedó su sobrina, la hija de João Melo que criaba, se llamaba Eli, era quien se hacía cargo de todo en esa fazenda, criada en casa, ¿no? Cuando el viejo Tozé murió, ella puso al empleado y el empleado se fue a vivir con ella, Márcio Araújo (...). Se casó con la hija de crianza del viejo Tozé y se quedó con toda la riqueza.

Ya sea porque Eli une Belém y los Melo a un apellido sin patrimonio (y que trae consigo herederos ajenos a la *familia*), ya sea por una desunión *familiar* (lo que puede leerse como una desunión entre los herederos, que compartían el apellido Melo) en la que “cada uno quedó con su pedazo”, la historia de Belém experimenta una ruptura con la muerte de Tozé y en gran medida esta ruptura se asocia a los vínculos *familiares*. Con la muerte de Tozé el latifundio se dividió entre los herederos. Sin embargo, la verdadera división ocurre después, con la “desunión familiar” y los “casamientos mal casados”: al fin y al cabo los herederos llevaban todos el apellido Melo. El patrimonio se dividía y los Melo junto con él. Mientras la familia se dividía el patrimonio se desagregaba, y esta ruptura ponía en evidencia la interpenetración de uno y otro. Belém significaba Melo, un propietario concentrado. Al mismo tiempo, la familia significaba un apellido y su patrimonio, un patrimonio concentrado. Ninguno de ellos puede mencionarse sin el otro, la idea de familia se entreteje con la de patrimonio.

Es posible observar procesos de *familiarización* y *desfamiliarización* (Comerford, 2003) en los que “los Melo” se hacen y deshacen. “Entonces él dijo: ‘voy llevando a los chicos’, entonces él iba llevando a los chicos para criar, ¿entiendes?”, me había dicho Antônio Melo Neto: asistimos, por un lado, al proceso de *familiarización* en el cual Tozé llevó a su casa a los hijos *legítimos* de su hermano y a sus primos *legítimos* para criarlos y convertirlos en los posteriores herederos de sus tierras. Mis interlocutores consideraron que sólo con *herederos* Tozé y su esposa tuvieron una *familia*. Antes vimos la *familiarización* a la cual contribuyeron, paradójicamente, las disputas familiares que crearon la grandeza de los Melo cuando el finado Juca se peleó con sus hermanos y pasó a ser el único dueño de Belém, un proceso donde la grandeza familiar se sustentó sobre las rupturas fraternales que posibilitaron la concentración del patrimonio. Por fin, este camino *familiarizador* se desanda hasta llegar al desenlace de Belém, a la *desfamiliarización* que ocurre con las “desuniones” entre hermanos de crianza y “casamientos errados” posteriores a la división formal del patrimonio. No hubo un nuevo movimiento familiarizador: las porciones se fueron vendiendo. Tampoco hubo una concentración del territorio: los Melo se fueron disolviendo en un entretejido de apellidos sin patrimonio.

Estos procesos permiten dar cuenta de una incesante fabricación de la “familia Melo” que es indisoluble de la construcción del poder del gran propietario. Observamos que la “familia” se construye en torno a las relaciones que contribuyen a la concentración del patrimonio. La familia Melo se hace y se deshace y los parámetros que dan significado a ese hacerse y deshacerse se encuentran ligados a la propiedad. Las relaciones que concentran el patrimonio *familiarizan* y, a la inversa, las relaciones que lo deshacen implican una disolución de la familia. El finado Juca rompe con sus hermanos y concentra el patrimonio que continúa con sus herederos. Por su parte, Tozé adquiere el patrimonio de sus hermanos y concentra la herencia de su padre. Sin embargo, sin herederos aquella concentración pierde su sentido, y también lo pierde la idea de familia. Para la construcción de su hegemonía precisa de los hijos que otorgarán sentido a la herencia, al poder de legar que este propietario adquirió. Es sólo incorporando hijos que Tozé tendrá una familia o, podemos decir, que Tozé consolidará su hegemonía. Es sólo con herederos que la noción de familia se hace presente.

Por otra parte, Belém comienza a ser narrada desde que los Melo adquieren el dominio y crean la propiedad. Hay menciones a las tierras de la santa, sin embargo, no se sabe mucho de ello, ni en los registros institucionales, ni en los relatos de las personas. Una nube de incertidumbre se extiende hacia “tiempos inmemoriales”, cuando las tierras habían sido donadas a la iglesia (más exactamente, a la santa), antes que los Melo llegaran. La memoria de la familia, en cambio, disipa la nube y Belém se narra a partir de esa memoria. Lo que importa

de la formación de Belém es la conjunción de las *tierras* con los *propietarios*, el surgimiento del patrimonio *familiar*.

CONCLUSIONES

Sería arbitrario relegar las dinámicas de parentesco descritas a un plano separado de lo comúnmente considerado “público”. Crianzas, casamientos, adopciones, lazos fraternos afectan y se ven afectados por formas sociales de apropiación territorial. Por otro lado, la historia de la familia es constitutiva de la historia del lugar y circula públicamente entre personas relacionadas entre sí por medio de lazos que superan los estrictamente familiares. ¿Cuáles relaciones corresponderían al ámbito “privado” y cuáles al ámbito “público”? En este abordaje no tiene sentido sostener la dicotomía, la separación analítica entorpecería la comprensión. Las dinámicas económicas, regionales y familiares integran un mismo proceso. La conformación de la familia es parte de un movimiento de mayor repercusión en el que se ponen en juego modos de concentración de tierras. Además, su historia alcanza una escala amplia y es incorporada y apropiada por un público que no interviene directamente en su constitución. La familia carga consigo, para usar las palabras de Neiburg (2006: 336), “una pluralidad de agentes y significados asociados con la publicidad”.

Las narrativas que aquí consideramos nos muestran una construcción permanente de la familia en la que los vínculos se van configurando de forma acoplada a la propiedad y a la edificación del poder del propietario. La historia de la gran propiedad se muestra inseparable de la de la familia, los lazos de parentesco de quienes poseían Belém son parte de esa historia. A su vez, la familia nos remite a procesos de agregación y desagregación que se rigen en torno a la propiedad y, de este modo, vemos una mutua y dinámica constitución. El patrimonio nos envía a relaciones entre personas, en este caso, a *familiarizaciones* y *desfamiliarizaciones*, que, al mismo tiempo, son inseparables de acciones de compra, venta, remate y herencia.

Las relaciones rescatadas en esta historia y el trazado del árbol genealógico de la familia Melo van de la mano con la historia del patrimonio. La propiedad de la tierra guía el proceso de parentesco. Más que una familia fija vemos una familia dinámica y esa dinámica se rige en torno a la concentración de la propiedad. De este modo, familia y distribución social de la tierra quedan entrelazadas. No se trata de entidades delimitadas a priori, una perteneciendo a la esfera de lo privado y la otra a la esfera pública. Por el contrario, la ocupación del territorio es parte constitutiva de una conformación familiar que, a su vez, constituye esos asuntos de dominio público.

Fernanda Figurelli é investigadora do Conselho Nacional de Investigações Científicas e Técnicas (CONICET), Argentina. Doutora e Magíster em Antropologia Social por el *Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, UFRJ*, e Licenciada em Antropologia Social por la Universidad Nacional de Misiones, Argentina.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de e ESTERCI, Neide
1977a “Quixadá: A formação do povoado e o acesso à terra pelos pequenos produtores”. In *Projeto Emprego e Mudança Sócio Econômica no Nordeste*. Museu Nacional/UFRJ, Mimeo.
1977b “Terras soltas e o avanço das cercas”. In *Projeto Emprego e Mudança Sócio Econômica no Nordeste*, Museu Nacional/UFRJ, Mimeo.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de
1993 “Tierras de Negro, Tierras de Santo, Tierras de Índio: Uso común y conflicto”. *Revista Con-textos. Después de la piel: 500 años de confusión entre desigualdad y diferencia*. Posadas, Departamento de Antropología Social, FHyCS, UNaM, pp. 118-135.
- ANDRADE, Manuel Correia de
1998 [1963] *A terra e o homem no Nordeste: Contribuição ao estudo da questão agrária no Nordeste*, 6ª Ed. Recife, Editora Universitária da UFPE.
- AZEVEDO, Karla Isabella Brito de Souza
2005 *Entre a anta e a cruz: História e memória da cidade de Nova Cruz-RN*. Natal, dissertação, Universidade Federal do Rio Grande do Norte.
- BARREIRA, Irllys
2006 “Campanhas em família: as veias abertas das disputas eleitorais”. In PALMEIRA, Moacir e BARREIRA, Cesar (orgs.). *Política no Brasil: visões de antropólogos*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, pp. 301-332.
- BASTOS, Eliane Cantarino O’Dwyer Gonçalves
s/d. *A cultura de algodão no sertão paraibano*, Mimeo.

CANÊDO, Letícia Bicalho

1998 “La Production généalogique et les modes de transmission d’un capital politique familial dans le Minas Gerais brésilien”. *Genèses*, Paris, 31: 4-28.

CARSTEN, Janet

2000 “Introduction: Cultures of Relatedness”. In: *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship*. United Kingdom, Cambridge University Press, pp. 1-36.

CASCUDO, Luís da Câmara

1956 *Tradições populares da pecuária nordestina*. Rio de Janeiro, Ministério da Agricultura, Serviço de Informação Agrícola.

COMERFORD, John

2003 *Como uma família: Sociabilidade, territórios de parentesco e sindicalismo rural*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ.

FIGURELLI, Mônica Fernanda

2011 *Família, escravidão, luta: histórias contadas de uma antiga fazenda*. Rio de Janeiro, tese, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

FONSECA, Claudia

[1995] 2002 *Caminhos da Adoção*, 2ª Ed. São Paulo, Cortez.

FURTADO, Celso

1964 *Dialética do desenvolvimento*. Rio de Janeiro, Editora Fundo de Cultura.

HEREDIA, Beatriz María Alasia de

1986 *As transformações sociais na plantation canavieira: O caso do sul de Alagoas*. Rio de Janeiro, tese, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

JOHNSON, Allen W.

1971 *Sharecroppers of the Sertão: Economics and Dependence on a Brazilian Plantation*. Stanford, California, Stanford University Press.

MARQUES, Ana Claudia

2002 *Intrigas e questões: Vingança de família e tramas sociais no sertão de Pernambuco*. Rio de Janeiro, Relume Dumará.

MEYER, Doris Rinaldi

1979 *A Terra do santo e o mundo dos engenhos: estudo de uma comunidade rural nordestina*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

MONTEIRO, Denise Mattos

2007 [2000] *Introdução à história do Rio Grande do Norte*, 3ª Ed. Natal-RN, EDUFRN-Editora da UFRN.

NEIBURG, Federico

2006 "Intimidade e esfera pública: política e cultura no espaço nacional argentino". In: PALMEIRA, Moacir e BARREIRA, Cesar (orgs.). *Política no Brasil: visões de antropólogos*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, pp. 333-352.

PALMEIRA, Moacir

1977 "Casa e trabalho: nota sobre as relações sociais na *plantation* tradicional". *Contraponto*, Rio de Janeiro, Centro de Estudos Noel Nutels, v. II, n. 2: 103-114.

PALMEIRA, Moacir e BARREIRA, Cesar

2006 "Introdução". In PALMEIRA, Moacir e BARREIRA, Cesar (orgs.). *Política no Brasil: visões de antropólogos*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, pp. 9-22.

PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura

1976 "O coronelismo numa interpretação sociológica". In PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura, *O mandonismo local na vida política brasileira e outros ensaios*. São Paulo, Editora Alfa-Omega, pp. 161-216.

SEGALEN, Martine

1984 "'Avoirs part': Sibling Relations in Partible Inheritance Brittany". In MEDICK, Hans e SABEAN, David Warren. *Interest and Emotion: Essays on the Study of Family and Kinship*. Paris e Cambridge, Maison des Sciences de l'Homme Cambridge University Press, pp. 129-144.

SIGAUD, Lygia

1971 *A nação dos homens: Uma análise regional de ideologia*. Rio de Janeiro, dissertação, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

1979 *Os clandestinos e os direitos: Estudo sobre trabalhadores da cana-de-açúcar de Pernambuco*. São Paulo, Livraria Duas Cidades.

WEBER, Florence

2006 “Lares de cuidado e linhas de sucessão: algumas indicações etnográficas na França, hoje”. *Revista Mana*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2: 479-502.

YANAGISAKO, Sylvia Junko

1979 “Family and Household: The Analysis of Domestic Groups”. *Annual Review of Anthropology*, 8: 161-205

Family Stories, Property Stories: Kinship Dynamics in an Ancient Large Estate in Northeastern Brazil

ABSTRACT

This article is based on fieldwork in an old large property of cotton and of cattle in Rio Grande do Norte, Brazil. Public archives, former owners and former workers tell a *story* about the property in which is central the *family* that owns the land. Thus, when we think about the property, kinship ties of their owners are fundamental. At the same time, the dynamics of these relationships revolves around the land concentration. In this way, rather than a priori delimited entities, we note a mutually constitutive relationship between family and property, which questions the boundaries between “public sphere” and “private sphere”. The article proposes the family as a continuous process of production. Also it shows the specific forms that this process take, in which kinship and land concentration are indissoluble.

KEYWORDS

Family, Property, Public-Private, Kinship Dynamic, Northeast Brazil.

Recebido em 25 de março de 2016. Aceito em 8 de dezembro de 2016.

As Ilhas Trobriand, a antropologia e os Dimdim: algumas considerações sobre etnografia, turismo e reflexividade em “lugares sagrados”

DOI
<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.132077>

Fabiano Gontijo

🏠 *Universidade Federal do Pará | Belém, PA, Brasil*

✉ *fgontijo@hotmail.com*

RESUMO

Os textos publicados pelos antropólogos – livros, artigos, diários – e as interpretações sobre essa produção criaram o que Annette B. Weiner chama de “lugares sagrados” da antropologia, como as Ilhas Trobriand. No entanto, pouco se escreveu sobre como os povos continuam suas vidas após a pesquisa de campo antropológica ou sobre o que pensam os povos sobre o trabalho de campo realizado em seu território, tornando esse lugar “sagrado”. Este artigo traz algumas reflexões sobre a relação entre o fazer antropológico, turismo e reflexividade elaboradas após uma visita realizada às Ilhas Trobriand em 2013.

PALAVRAS-CHAVE

Antropologia,
turismo,
reflexividade,
lugares sagrados,
Ilhas Trobriand.

OS “LUGARES SAGRADOS” DA ANTROPOLOGIA¹

As Ilhas Trobriand parecem se associar, numa espécie de imaginário coletivo antropológico, a um desses “lugares sagrados”, como definido por Weiner (1988), que adquiriu o reconhecimento da comunidade científica mundial a partir do trabalho de campo seminal realizado por Malinowski na década de 1910. No momento da divulgação da experiência inovadora de Malinowski, a antropologia ainda estava em vias de se estabelecer como campo disciplinar formal e pleno, muito marcada pelos princípios problemáticos do evolucionismo cultural e do darwinismo social. Ao longo do século XX, a disciplina firmar-se-ia com os relatos vigorosos (descrições e análises pontuadas de rigorosos exercícios de relativização) oriundos das experiências dos antropólogos junto a povos remotos, ermos e distantes que ajudariam a combater e a rechaçar de vez os tais princípios problemáticos dos primórdios da formação da disciplina. Assim, muitas “mecas”, “jerusaléns”, “varanasis”, “teotihuacâns” e “borobodurs” iam despontar na literatura antropológica como “lugares sagrados”, tais como Samoa, Bali, Birmânia, Tikopia, Marrocos, Sudão, Nova Guiné... ou as Ilhas Trobriand. Instalava-se aí a tensão entre o “estar lá” e o “estar aqui” (Geertz, 2002), por um lado, e, por outro, entre o “particular” e o “universal” (Sahlins, 1997a; Sahlins, 1997b; Geertz, 2001), tão típicas (talvez) do fazer antropológico.

Desde o início da minha formação em antropologia, no início da década de 1990, obstinei-me com a ideia de que, para compreender satisfatoriamente as obras que tanto marcaram a formação da disciplina – e, logo, para conhecer a disciplina –, era preciso ir aos “lugares sagrados” da disciplina por se tratarem de lugares consagrados pela disciplina. Desde a leitura de *Writing Culture* (Clifford e Marcus, 1986) e de parte das discussões que se seguiram à sua publicação – mas também daquelas que deram origem aos desconfortos que levaram à realização do Seminário de Santa Fé – sobre a maneira aparentemente arrogante como os antropólogos vinham “inventando criativamente” (Wagner, 2010) as culturas dos outros, venho tentando problematizar esses processos de sacralização ou consagração e consagração que pontuaram a história do pensamento antropológico. Não venho tentando fazê-lo, no entanto, com alguma proposta teórica ou metodológica inovadora ou mesmo com alguma forma epistemológica original. Meu processo vem sendo de feitiço turístico – viajando, fotografando, filmando – e, portanto, visitando por pouco tempo esses lugares tornados (con)sagrados a partir dos contatos dos antropólogos com “seus” povos.

Tenho sido um antropólogo que arruma tempo para fazer turismo nas horas vagas, sempre (de preferência, por acaso) bem longe do meu próprio campo de pesquisa. Ou um turista que, quando viaja, não consegue deixar de ser antropólogo (inclusive, procurando ler o que os antropólogos escreveram sobre os luga-

1 Agradeço especialmente a Renata de Godoy, Pós-Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal do Pará (UFPA), e a Igor Erick da Silva, Graduando do Programa de Antropologia e Arqueologia (PAA) da Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA) pela leitura da primeira versão e muitas importantes dicas, principalmente nas áreas de antropologia do turismo e arqueologias pública e colaborativa (Renata de Godoy) e antropologia colaborativa (Igor Erick da Silva). Agradeço ainda ao CNPq, pela bolsa de Produtividade em Pesquisa.

res a serem visitados). Como turista antropólogo e antropólogo turista, busco, com as viagens, estabelecer relações com as pessoas com as quais lido nos mais diversos lugares visitados, muitas vezes pessoas que compõem os povos “dos” antropólogos. Não defino as relações entre visitantes e visitados como alguns colegas sociólogos o fazem, como um encontro “(...) essencialmente transitório, não-repetido e assimétrico (...)” durante o qual os participantes “(...) estão orientados para a busca de gratificação imediata em lugar de manter uma relação continuada”² (Cohen, 1984: 379). A afirmação de Barretto de que “(...) os habitantes dos lugares turísticos que se beneficiam economicamente com a presença dos turistas não estão precisamente interessados em receber os turistas (...) mas em receber o dinheiro trazido por eles” (Barretto, 2004, p. 174) levam-me a considerar que minha formação antropológica poderia me dar subsídios para uma relação com os habitantes desses lugares que leve em consideração os aspectos econômicos eventualmente envolvidos na relação, mas também e sobretudo, para além deles. É uma reflexão sobre essa experiência (de turista que *também* é antropólogo e antropólogo que *também* é turista) que trago aqui³.

Com a experiência de antropólogo que faz turismo e turista que é antropólogo, acabei me dando conta de algo instigante: após a produção dos seus relatos etnográficos, sejam eles “clássicos”, “multivocais” ou “multissituados” (Clifford e Marcus, 1986; Marcus, 1995), poucos ou raros são os pesquisadores que voltam aos seus campos para uma nova pesquisa que vise *especificamente* a produzir um relato (realmente polifônico) sobre a maneira como os sujeitos junto aos quais pesquisaram perceberam a pesquisa e suas consequências⁴. A viagem que empreendi às Ilhas Trobriand no início de 2013 tinha como objetivos, por um lado, *na condição de turista*, conhecer a região sudeste de Papua Nova Guiné, com seus sítios arqueológicos históricos e pré-coloniais pouco visitados e seus atóis coralíneos perfeitos para bons mergulhos; e, por outro lado, *na condição de antropólogo* que nunca sai totalmente de férias, mesmo quando faz turismo, conversar com as pessoas para ouvir o que elas tinham a dizer sobre os trabalhos que os antropólogos (con)sagrados haviam realizado (ou ainda vinham realizando) por lá, tornando a região um desses “lugares sagrados” da disciplina.

A partir dessas conversas com alguns trobriandeses, eu poderia refletir sobre a relação entre (i) os textos produzidos pelos antropólogos “sagrando” o lugar – tanto o texto etnográfico publicado, quanto o diário de campo tornado público –, (ii) o que as pessoas do “lugar sagrado” (moradores e outros visitantes) dizem (em inglês, não em língua nativa) para um outro antropólogo (brasileiro, eu) sobre aqueles antropólogos (ingleses, norte-americanos e outros, os “clássicos”) que passaram por lá e (iii) as imagens que se produziram sobre si, sobre os antropólogos e sobre mim nessa interação estabelecida sobre bases turísticas no “lugar sagrado”. Seria isso uma espécie informal de antropologia reflexiva? Ou

2 Nossa tradução do inglês: “(...) essentially transitory, nonrepetitive and asymmetrical (...)” e “(...) are oriented toward achieving immediate gratification rather than toward maintaining a continuous relationship”.

3 A máxima que norteia minha experiência antropológica do turismo é a de que “(...) o comércio turístico não precisa ser prejudicial para a cultura [local]” (Smith: 12). Nossa tradução do inglês: “(...) the tourist trade does not have to be culturally damaging.” Não há excepcionalidade em minha experiência de turista antropólogo ou antropólogo turista, já que muitos já trataram do assunto em outros contextos (veja-se a coletânea organizada por V. Smith, publicada em 1989) ou da relação que a antropologia tem com as viagens e do diário de viagem como recurso metodológico (Clifford, 1997).

4 O “retorno” ao campo, para além de uma discussão sobre a reflexividade do trabalho de campo (Castañeda, 2008), viabilizaria, assim, uma abertura para a possibilidade de uma perspectiva colaborativa em antropologia, como veremos mais adiante.

uma espécie embrionária (e ainda impressionista?) de reflexão sobre a “portée” do que poderá vir a ser uma antropologia colaborativa⁵, para tomar emprestado o conceito de nossos colegas arqueólogos que falam tão justamente da necessidade de inserir os sujeitos que vivem nas regiões onde se encontram os sítios arqueológicos no processo de produção da pesquisa através daquilo que seria uma arqueologia colaborativa ou *community archaeology* (Tully, 2007; Silva, Bispalez e Stuchi, 2011)? Estamos muito distantes daquela definição da relação entre visitados e visitantes citada acima, elaborada por alguns sociólogos (Cohen, 1984; Barretto, 2004).

O retrato que se segue, em forma de um singelo relato ilustrado, é fruto de minha experiência como turista e antropólogo nas Ilhas Trobriand, acompanhado de algumas reflexões em forma de questionamentos sobre o fazer antropológico (em situação de turismo e fora dela). Antes da viagem, que teve início na Austrália, fiz algumas leituras sobre a região – para além de uma revisão da obra de Malinowski – que me guiaram *enquanto turista* e direcionaram meu olhar *enquanto antropólogo* – ou direcionaram meu olhar enquanto turista e me guiaram enquanto antropólogo. Iniciarei com uma apresentação geográfica e histórica do “lugar sagrado”. Depois, abordarei sucintamente o legado dos antropólogos que escreveram sobre esses “nativos das ilhas e arquipélagos” (Malinowski, 1976: 21) para resumir as imagens representacionais e concepções que eles produziram, criando então esse “lugar sagrado”. Enfim, minhas próprias impressões (expressões) como turista antropólogo fecharão esse texto, ao abrir espaço para uma reflexão sobre os processos de sacração dos lugares “antropologizados” e, por conseguinte, do próprio fazer antropológico. Tudo isso, com algumas fotos ilustrativas da viagem, todas de minha autoria.

RITOS DE SAGRAÇÃO

Atualmente, o arquipélago de Trobriand, composto por 22 ilhas coralíneas extremamente planas situadas entre o Mar de Coral e o Mar de Salomão, no Oceano Pacífico, faz parte do território da Província de Milne Bay, na República de Papua Nova Guiné. Juntamente com outros arquipélagos (d’Entrecasteaux, Louisade e Marshall Bennett) e a parte mais oriental da Ilha da Nova Guiné, o arquipélago de Trobriand forma o território chamado na literatura antropológica de Massim (Seligam, 1910). A população, cerca de menos de 30 mil pessoas no início da década de 2000⁶, vive em mais de 60 aldeias ou vilas espalhadas em seus 450 km², principalmente pela ilha principal, Kiriwina ou Boyowa⁷ (Lepani, 2001), falando mais de dez línguas do grupo austronésio, dentre as quais o Kilivila é a mais expressiva (Senft, 1986; Weiner, 1988)⁸.

No século XIX, o arquipélago que engloba a Ilha da Nova Guiné foi dividi-

5 Nos Estados Unidos, pesquisadores vêm problematizando e sistematizando, desde 2008, a ideia de antropologia colaborativa através das publicações do periódico *Collaborative Anthropologies* – todos os números estão disponíveis para download no link a seguir: http://muse.jhu.edu/journals/collaborative_anthropologies/ A influência dos estudos pós-coloniais, sobretudo os latino-americanos, na proposta da *collaborative anthropology* é evidente.

6 Infelizmente, as informações disponíveis no site oficial do órgão papuásio de produção de estatísticas e indicadores sociais, National Statistical Office of Papua New Guinea, http://www.spc.int/prism/country/pg/stats/About_NSO/about.htm, estão desatualizadas e, durante nossa visita a Port Moresby, a capital do país, não obtivemos êxito para conseguir dados mais atualizados. Meus interlocutores da Ilha de Kiriwina falam de 40 mil habitantes vivendo atualmente nas Ilhas Trobriand ou talvez exclusivamente na Ilha de Kiriwina.

7 A Ilha de Kiriwina, a principal do Arquipélago das Trobriand, mede cerca de 40 km de comprimento e entre três e 13 km de largura (Weiner, 1988).

8 O Kilivila é uma das cerca de 500 línguas que compõem o grupo austronésio, comum na Polinésia, Micronésia, Indonésia e grande parte da costa neoguineana e ilhas melanésias, segundo Senft (1986).

do em três: o lado ocidental seria dominado por holandeses e o lado oriental subdividido em uma parte setentrional sob o domínio dos alemães e uma parte meridional sob o domínio dos ingleses. Em 1906, a parte britânica passou ao domínio da Austrália, que havia adquirido a independência fazia apenas alguns poucos anos. Durante as Guerras Mundiais, o arquipélago – sobretudo a porção sudeste, Milne Bay – foi palco de disputas sangrentas e a parte alemã acabou passando também ao domínio australiano, depois de ter sido dominada por alguns momentos pelo Japão. Enfim, em 1975 foi criada a República de Papua Nova Guiné (PNG), membro da Comunidade Britânica, englobando a lado oriental do arquipélago – enquanto o lado ocidental, conhecido como Irian Jaya, encontra-se até os dias de hoje sob o domínio da Indonésia (Campbell, 1984; Knauft, 1999; Waico, 2003).

Embora o arquipélago da Nova Guiné seja habitado há pelo menos 60 mil anos, as evidências arqueológicas (em particular, alguns depósitos de cerâmicas) encontradas na região de Massim remontam a história da ocupação da área a 2 mil anos e a ocupação de Kiriwina, a ilha principal do arquipélago de Trobriand, a 900 anos (Bickler, 1998; Burenhult, 2002). O sistema de trocas celebrado pelas plumas de Malinowski, o *kula*, teria surgido por volta de 500 anos atrás (Egloff, 1978). No final do século XVIII, já no contexto de “invenção” da modernidade (ou da expansão do colonialismo, do eurocentrismo e do globocentrismo – Dussel, 2005), o navegante francês Antoine Bruni d’Entrecasteaux, de passagem pela região em expedição à Austrália, nomeou o conjunto de ilhas em homenagem a um de seus tenentes, Denis de Trobriand. Ao longo do século XIX, diversos mercadores de pérolas e caçadores de baleias passaram pela região, sem se estabelecer. Na última década do século, missionários metodistas wesleyanos se tornariam os primeiros elementos alógenos a se instalar em Kiriwina, seguidos no início do século XX por agentes da administração australiana e alguns poucos comerciantes que formariam uma pequena colônia e um núcleo urbano, Losuia. A partir daí, foram instalados postos de atendimento de saúde, uma primeira escola primária sob a responsabilidade da Missão Católica do Sagrado Coração, alguns negócios, construída uma pista de pouso que muito serviu durante as Guerras e mais tarde, outras escolas, inclusive uma secundária, principalmente após a independência de Papua Nova Guiné (Campbell, 1984).

Na década de 1870, o antropólogo russo Nickolai N. Mikloucho-Maclay passou pouco menos de três anos no norte da Nova Guiné fazendo pesquisa de campo, mas seu trabalho ficou quase desconhecido porque morreu logo após ter deixado a ilha – parte do material por ele elaborado foi publicado em russo e seu diário, publicado em inglês na década de 1980, segundo Weiner (1988). Com exceção da expedição ao Estreito de Torres, levada a cabo em 1898 por Alfred C. Haddon sob os auspícios da Universidade de Cambridge, e a pesquisa etnográfica

fica realizada por Charles G. Seligman entre 1903 e 1904 na região de Massim, os conhecimentos que se tinha sobre a Nova Guiné baseavam-se em relatórios e diários de viagens de missionários, agentes governamentais e exploradores e tinham por objetivo o registro do maior número possível de informações sobre os costumes dos povos que iriam desaparecer ou mudar radicalmente com a ação missionária e com a colonização. É nesse contexto que entra em cena Malinowski (Weiner, 1988).

Quando eclodiu a Segunda Guerra Mundial, Malinowski encontrava-se na Austrália, preparando um trabalho sobre os Mailu que vivem na costa sul da Nova Guiné. Embora fosse polonês de nacionalidade austríaca, tecnicamente um inimigo da Grã-Bretanha, foi-lhe concedida a autorização para a realização da pesquisa junto aos Mailu durante três meses. Em seguida, Malinowski voltou à então capital da região de Massim, na Ilha de Samarai, de onde partiu para visitar aldeias e ilhas da parte norte da Nova Guiné. Mas, no caminho, acabou ficando em Kiriwina, Trobriand, “(...) alterando o curso de seu trabalho e o rumo da antropologia social”, como argumenta Weiner (1988: 2)⁹. Embora Seligman, tutor de Malinowski, tivesse realizado pesquisa de campo etnográfica na região, Malinowski acreditava que uma nova pesquisa pudesse produzir resultados importantes sobre essa sociedade trobriandesa que tanto intrigava alguns intelectuais da época – uma sociedade que, contrariamente às demais da região, organizava-se em torno de chefes hierarquizados por *status*. Em vez de deixar as Ilhas Trobriand depois de umas poucas semanas para explorar a costa norte, como inicialmente previsto, Malinowski acabou permanecendo praticamente dois anos em Kiriwina, entre os anos de 1915 e 1918 (Firth, 1957) para observar o *kula*, aquele particular sistema de trocas que envolvia diversos povos da região de Massim em determinadas épocas.

De volta à Grã-Bretanha, Malinowski publicou, no início da década de 1920, *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*, que ia se tornar uma verdadeira arma contra, por um lado, a concepção de sociedades “primitivas” até então divulgada pela antropologia de inspiração evolucionista e, por outro, a “antropologia de gabinete”, ao pregar a necessidade da convivência do antropólogo ou etnógrafo por um longo tempo na comunidade que pretendia estudar com o intuito de captar adequada e satisfatoriamente o *ponto de vista dos nativos* sobre o que faziam (Malinowski, 1976; Murdock, 1943). Nesse momento, Franz Boas, nos Estados Unidos, incentivava seus estudantes e assistentes a fazerem o mesmo (Stocking Jr., 2004). Ao longo da década de 1930, diversos textos de grande envergadura acadêmica foram publicados por Malinowski, baseados no material coletado durante sua pesquisa de campo nas Ilhas Trobriand, tratando de diversos aspectos dos modos de vida dos ilhéus, tais como a magia, a sexualidade, o direito, a agricultura, dentre outros. O sucesso de sua obra lhe vale alguns dos últimos

⁹ Nossa tradução do inglês: “(...) altering the course of his work and the direction of social anthropology”.

anos de sua vida nos Estados Unidos, trabalhando na Universidade de Yale até sua morte, em 1942 (Weiner, 1988). Estava criado o “lugar sagrado” das Ilhas Trobriand na antropologia mundial¹⁰.

Em 1971, quase sessenta anos depois de Malinowski, a antropóloga norte-americana Annette B. Weiner fez sua primeira incursão às Ilhas Trobriand. Ela relatou sua apreensão ao chegar nesse “lugar sagrado”, achando que muito conhecia sobre seu povo graças às leituras feitas de toda a obra de Malinowski. No entanto, logo percebeu que a realidade diante de seus olhos diferia daquela apresentada por Malinowski e concluiu que a discordância se dava não em razão dos erros porventura cometidos pelo célebre antropólogo polonês-inglês, mas do próprio desenvolvimento da produção de saberes antropológicos entre as décadas de 1910 e 1970 (Weiner, 1988). Segundo Weiner, o primeiro ponto de divergência estava na importância que acabou sendo levada a dar ao trabalho produtivo das mulheres trobriandesas, tema deixado voluntariamente de lado por Malinowski: a antropóloga foi convidada pelas mulheres para acompanhá-las a uma cerimônia de trocas de bens propriamente femininos por ocasião da morte de alguém (saias e outras roupas feitas de fibras vegetais), o que a levou a se atentar para a importância das atividades econômicas das mulheres (Weiner, 1976). A partir daí, Weiner revisou a concepção, segundo ela “reduzida”, que Malinowski tinha das relações de parentesco locais, dando ênfase à relação entre a mulher e seu irmão, mas tendo como escopo o ponto de vista da mulher. Mais adiante, a autora propôs uma nova abordagem sobre a norma da reciprocidade ao tratar dos bens inalienáveis que são “autenticados cosmologicamente” para compor o jogo paradoxal do “*keeping-while-giving*” ou *manter-em-se-dando* (Weiner, 1992). Por sua obra e atuação, Weiner se tornou presidente da Associação Americana de Antropologia de 1991 a 1993. Morreu em 1997, tendo sido professora da Universidade do Texas (Austin) e da Universidade de Nova York (NYU).

Além de Malinowski e Weiner, sem dúvida os mais consagrados pesquisadores que passaram pelas Ilhas Trobriand além de Seligman, diversos outros antropólogos, com suas pesquisas de campo na mesma região, contribuíram para manter o arquipélago como um “lugar sagrado”, tais como aqueles que participaram de uma importante coletânea editada por Jerry W. Leach e Edmund Leach em 1983, a saber, Shirley Campbell, Fredrick Damon, Michael Young, Ann Chowning, Carl Thune, Nancy Munn, Martha Macintyre, Stuart Berde, Debora Battaglia, Maria Lepowski e o próprio Jerry W. Leach (Leach e Leach, 1983), além de Reo Fortune (1932), Henry Powell (1968, 1969), Giancarlo Scoditti (1996), e o antropólogo papuásio, Professor da University of Papua New Guinea em Port Moresby, Linus Digim’Rina (1998)¹¹.

Embora Malinowski e alguns de seus sucessores tenham caracterizado a vida social dos trobriandeses como organizada em quatro clãs divididos em

10 Ao longo do século XX, a Nova Guiné ia ser investida por muitos antropólogos, dos mais variados países e vertentes teórico-metodológicas, interessados em estudar a incrível diversidade cultural local, fazendo deste um dos lugares do mundo mais frequentados por antropólogos até a atualidade.

11 Nem todos os citados acima fizeram pesquisa de campo especificamente nas Ilhas Trobriand, mas seus trabalhos marcaram de algum modo as representações acerca das pesquisas no arquipélago ao mostrar as relações que os habitantes das ilhas onde estudaram mantêm com o arquipélago.

diversos subclãs ou *dala* numa estrutura matrilinear, alguns autores, como Montague (1971), vêm mostrando que, de fato, as relações de parentesco locais têm características bilaterais dentro de uma mesma geração ou durante a vida dos indivíduos (a descendência matrilinear e os princípios do *dala* assumem o controle quando se trata de regulamentar as relações entre gerações). Assim organizados, os trobriandeses praticam a pesca e produzem inhame, batata e diversos tipos de tubérculos, além de banana e coco em abundância, apesar de secas periódicas atribuídas a poderes mágicos de alguns chefes—e, mais recentemente, de problemas gerados pela pressão demográfica com o súbito aumento da população (Pöschl e Pöschl, 1985; Weiner, 1988). Desde Malinowski, alguns autores avançam que os trobriandeses, assim como os seus vizinhos próximos, se preocupam muito com os alimentos, tornando-os a medida de todas as coisas e fundamentais para se entender o sistema mágico-religioso e as relações de parentesco locais (Malinowski, 1935; Leach e Leach, 1983; Weiner, 1988).

Crain, Darrah e Digim'Rina (2003) propõem a seguinte síntese dos saberes antropológicos sobre as Ilhas Trobriand:

As instituições culturais trobriandesas compartilham formas de práticas culturais que são características de muitas sociedades melanésias: as concepções religiosas se concentram nos processos de crescimento e decadência; a feitiçaria masculina envolve poderes de vida e morte; a magia controla a produção de alimentos; a posição na estratificação social é indicada pro forma, mas, na realidade, está subordinada a trocas sofisticadas que acontecem durante os ritos de nascimento, morte e colheita e, em menor medida, em associação com os intercâmbios do kula. Os homens são caracterizados por seu sucesso na horticultura e nas trocas de inhames e conchas do kula, enquanto as mulheres se distinguem através das trocas de saias e trouxas de fibras de bananeiras que efetuam durante os ritos mortuários. Os trobriandeses também se definem por um sistema estratificado de posições ligado à história alimentar ou aos seus ancestrais matrilineares diretos, transmitido pelo leite materno. As diferenças de posições são articuladas mediante as violações das proibições ligadas aos alimentos, que afetam de maneira diferenciada a magia armazenada no estômago (Crain, Darrah e Digim'Rina, 2003: 990)¹².

Assim, a vida nas Ilhas Trobriand foi definida por todos esses antropólogos como baseada em: relações de parentesco matrilineares (variáveis); rígida hierarquia de posições sociais estabelecida entre os chefes; prática de horticultura de tubérculos e plantas fibrosas e pesca nas lagunas dos atóis; particulares transações econômicas entre as mulheres; forte ritualidade baseada em crenças mágicas e feitiçaria; e intensas trocas e intercâmbios periódicos (que tomam a

12 Nossa tradução do inglês: “Trobriand cultural institutions share the forms of cultural practice which are characteristic of many Melanesian societies: religious concepts focus on the processes of growth and decay; male sorcery involves powers of life and death; magic controls food production; rank is asserted pro forma, but in reality is contingent on elaborate exchanges during birth, mortuary, and harvesting rites and, to a lesser extent, in association with kula Exchanges. Men are defined by their success in gardening and exchanges yams and kula shells while women are distinguished through mortuary exchanges of skirts and leaf bundles. Trobrianders are also defined by a system of rank tied to the alimentary history or their direct matrilineal ancestors, transmitted through mother's milk. Differences in rank are articulated through violations of food prohibitions that adversely affect magic stored in the stomach.”

forma de “fatos sociais totais” maussianos) com ilhas vizinhas e o “continente” da Nova Guiné através do *kula*. Esses escritos constituíram, apesar de suas contingências, um *corpus* institucionalizado de conhecimentos, saberes e verdades não somente sobre “os” trobriandeses, mas sobre esse lugar remoto do mundo, tornando-o um “lugar sagrado” para a antropologia.

Contudo, como se vive nas Ilhas Trobriand, para além dos sistemas e estruturas descritos pelos antropólogos? O que “os” trobriandeses pensam sobre o que os antropólogos pensa(ra)m sobre “eles”? Como (con)vivem com esses pensamentos¹³? Essas foram algumas das questões que me motivaram a ir às Ilhas Trobriand, como turista e como antropólogo, enfim, sempre como *dimdim*¹⁴.

DIÁRIO DE UM ANTROPÓLOGO TURISTA¹⁵

Qual não foi minha surpresa ao me deparar, na primeira leitura que eu fazia do então já clássico *Tristes Tropiques*, de Claude Lévi-Strauss, no final da década de 1980, com a seguinte passagem que abre o livro: “Odeio as viagens e os exploradores. E eis que estou prestes a contar minhas expedições” (Lévi-Strauss, 1955: 9)¹⁶. Que Lévi-Strauss odiasse os “*explorateurs*”, ok. Mas... as “*voyages*” também?! E eu ali, naquele momento, iniciando minhas leituras em antropologia para saber se era aquele realmente o campo disciplinar mais adequado para minha formação profissional. Eu desejava trabalhar em alguma área que me permitisse percorrer o mundo (ser comissário de bordo?) refletindo sobre as relações entre os povos (ser diplomata?). Eis que alguém me disse que o antropólogo era aquele intelectual que refletia sobre a diversidade cultural (e a variabilidade humana em todos os seus aspectos) a partir de suas experiências de contato com diferentes povos. Ou seja, a antropologia era o caminho para a realização do meu sonho profissional: estudar viajando, viajar estudando. Que bom que logo percebi que Lévi-Strauss estava sendo irônico ao dizer que odiava as viagens, num livro todo dedicado a suas viagens!

Era isso mesmo o que eu queria – viajar e estudar –, embora Lévi-Strauss alertasse para os “ossos do ofício”. Acabei viajando *para* estudar. Realizando minha formação superior na França, eu me especializei no estudo das expressões da diversidade sexual e de gênero num contexto brasileiro (mais especificamente, carioca). De volta ao Brasil, continuei me interessando pela diversidade sexual e de gênero, mas no contexto da região Nordeste, num primeiro momento e, em seguida, da região Norte, regiões onde resido e residio: viajei *para* trabalhar. Enquanto isso, fui me tornando um “viajante profissional”, um turista para além de antropólogo.

Desde o início dos meus estudos em antropologia, as Ilhas Trobriand sempre foram um “sonho de consumo” turístico (assim como Samoa, Bali, Marrocos e

13 Busca-se incitar aqui a reflexão proposta por Geertz, quando afirma que “O que parece um debate sobre as implicações mais amplas da pesquisa antropológica é, na verdade, um debate sobre como viver com elas” (2001: 50)

14 Este é o termo que se usa, nas Ilhas Trobriand, para designar uma pessoa que não é de lá, branca e estrangeira.

15 A partir daqui, serão apresentados alguns relatos tirados do diário de viagem que mantive durante minha estadia em Papua Nova Guiné de 8 a 17 de março de 2013. Esses relatos são elaborações feitas a partir de uma certa leitura do diário. Assim como um diário de pesquisa de campo, o diário de viagem tinha como objetivo o de registrar o que eu observava, ouvia e sentia durante o dia. Como todo diário, este também foi marcado pelas escolhas que fiz e, sobretudo, pelas surpresas que tive. Todavia, não se tratou de uma viagem realizada com a finalidade de fazer um trabalho de campo etnográfico, e sim, de uma viagem a turismo. Sendo assim, os relatos são somente elaborações textuais das impressões de um antropólogo, não o diário de uma pesquisa de campo.

16 Nossa tradução do francês: “Je hais les voyages et les explorateurs. Et voici que je m'apprête à raconter mes expéditions”.

tantos outros “lugares sagrados”, alguns que já percorri), mas de um consumo turístico *interessado* e *avisado* pela antropologia. Quando resolvi empreender a viagem a esse “lugar sagrado”, entre 2012 e 2013, motivavam-me aquelas famosas frases de Malinowski: “Imagine-se o leitor sozinho, rodeado apenas de seu equipamento, numa praia tropical próxima a uma aldeia nativa, vendo a lancha ou o barco que o trouxe afastar-se no mar até desaparecer de vista” (Malinowski, 1976: 23). Antes, eu já havia ido a Bali, por onde pairam os fantasmas de Margaret Mead, Gregory Bateson, Clifford Geertz e Fredrik Barth, dentre tantos outros. As Ilhas Trobriand, no entanto, tinham algo de especial: o “primeiro” trabalho de campo etnográfico totalmente baseado na técnica da observação participante.

Chega-se lá atualmente por via aérea, devido à irregularidade dos transportes marítimos na região. A porta de entrada para a República de Papua Nova Guiné é a capital, Port Moresby, onde aterrissam os voos originados sobretudo na Austrália, mas também em Cingapura, Filipinas, Fiji, Hong Kong, Ilhas Salomão, Indonésia e Japão. A malha aérea doméstica da Nova Guiné é particularmente densa, em razão das dificuldades de acesso por via terrestre ao interior montanhoso do país, as famosas *Highlands*, descritas em vastíssima literatura antropológica. De Port Moresby partem voos para todas as regiões do país, inclusive para Kiriwina, nas Ilhas Trobriand. Kiriwina era servida regularmente pela Airlines PNG três vezes por semana em aviões da fabricante canadense Bombardier. São aviões turboélices pequenos (De Havilland Dash 8) com configurações para 20 a 36 passageiros que estão capacitados para pousar em pistas curtas e em condições climáticas e ambientais muitas vezes adversas.

Viajei sozinho. Ao pousar em Port Moresby vindo de Brisbane, Austrália, em 8 de março de 2013, tive a sensação súbita de que eu estava pousando, mais que em um “laboratório”, em um verdadeiro “playground” ou “kindergarten” para jovens antropólogos: desde Mead e Bateson a Weiner, passando por Seligman, Fortune, Salisbury, Barth, Godelier, Herdt, Hogbin, Rappaport, Wagner e Strathern, dentre tantos que faziam parte de minha biblioteca, inclusive Malinowski, esse era o lugar onde haviam aprendido a *fazer* antropologia. Eu já estava em um “lugar sagrado”. Todos esses mestres antropólogos tinham ido a esse “playground” de múltiplas e exóticas culturas para produzir conhecimentos sobre os conhecimentos *diferentes*. Qual era mesmo a relevância de se conhecer o conhecimento dos *outros*? Para saber que soluções diferentes os *outros* deram para problemas não muito diferentes? Ou que soluções parecidas os *outros* deram para problemas diferentes? Ou, enfim, que soluções, nós e os *outros* damos para nossos problemas? Será que queremos saber isso só para afirmar o óbvio, a saber, que, apesar de criarmos *diferentes* e *outros*, todos criamos problemas (no sentido matemático do termo, não no sentido psicológico) e, logo, somos

todos humanos, já que a *natureza* do humano estaria no fato de que somente os humanos criam problemas de tal tipo?

Num folheto em inglês distribuído no aeroporto de Port Moresby para dar as boas-vindas aos turistas, lê-se que a República de Papua Nova Guiné (que chamaremos a partir daqui de “PNG”) tem seis milhões de habitantes divididos em 1.500 grupos culturais (chamados de “*tribes*”) que falam mais de 800 línguas. Na revista de bordo da Air Niugini, empresa aérea que me levou da Austrália a PNG, aprendo que o símbolo nacional é um pássaro de muitas cores, chamado “*paradise bird*”. A revista também recomenda diversos bares e restaurantes na capital, quase sempre em hotéis luxuosos, com fotos que apontam para a sofisticação do local. Ainda, dicas de festas e festivais “tribais” são dadas pela revista, sempre com indicações de resorts refinados para a estadia nos povoados “tribais” onde ocorrem. Port Moresby é a única “grande” cidade do país, uma cidade extensa com tráfego meio caótico e ruas largas, raramente ladeadas de calçadas e com construções (muitas casas, pouquíssimos edifícios) espalhadas de maneira irregular pelo espaço em meio a uma vegetação tropical luxuriante. À beira do mar, moram os *Motu*, uma etnia que “prefere”, segundo os folhetos turísticos municipais, construir suas residências em palafitas sobre o mar. Pelas ruas, nota-se uma população extremamente agitada, com roupas coloridas, flores nos cabelos e diversos sinais diacríticos de origem étnica, sempre descalça.

No primeiro dia, após deixar a mochila no hotel, fui visitar o National Museum, que se encontra próximo ao Jardim Botânico e à University of New Guinea e ao lado do novíssimo prédio do Congresso Nacional, cujo telhado imita o das casas dos espíritos da região de Sepik, nas *Highlands*. O taxista que me levou ao museu vinha também dessa região. Havia sido professor em sua terra natal, uma “*very remote area*”, segundo ele. Pediu demissão e, com a indenização de 100 mil kinas (o equivalente a pouco mais de 100 mil reais àquela altura), foi com a família a Port Moresby e comprou o taxi. Pai de quatro filhos (quer ter dez), falou-me sobre a família na Nova Guiné, sobre igualdade de gênero, sistema político, economia e sobre a ausência de conflitos étnicos expressivos, apesar da enorme diversidade cultural do país. Tentou me ensinar um pouco de pidgin, a língua franca ou geral do país, cuja base é o inglês. Ele me contou que o salário mínimo naquele momento era de 200 kinas (pouco mais de 200 reais) e que os professores do ensino básico ganhavam mais ou menos 400 kinas. Fez questão de me mostrar as escolas particulares e os carros grandes e caros que paravam em frente para deixar ou pegar os filhos das classes médias locais. Para ele, os “ricos” eram os fazendeiros, os empresários do ramo do “*oil*” (petróleo) e os donos das minas de metais preciosas e semipreciosos nas *Highlands* (grande riqueza do país desde a independência na década de 1970). Também fez questão de me mostrar um acampamento de sem-teto, em frente ao Palácio Presidencial, de pessoas que haviam sido desalojadas de suas residências

na véspera, com todos os seus móveis, pela polícia. Enquanto dirigia, ele ia apontando para as pessoas na rua e identificando as origens étnicas e “tribais”. Perguntei como ele fazia para reconhecer essas origens e ele respondeu, categórico: “*their colour*”. Os mais “*blacks*”, segundo ele, são os nativos das Ilhas Bougainville – um conjunto de ilhas a leste das Ilhas Trobriand, cujos habitantes, por se identificarem mais com os nativos melanésios das Ilhas Salomão, vêm travando há décadas uma guerra por autonomia contra o poder central. Ao chegar às proximidades do museu, ele perguntou se podia visitá-lo comigo, já que nunca tinha entrado lá.

Foi uma experiência única, visitar o museu nacional em companhia de um morador local. Os museus nacionais têm por objetivo didático o de dar uma imagem sucinta da maneira como o país se vê e quer ser visto pelo visitante, seja ele turista ou cidadão local. Daí a importância, a meu ver, de se visitar, logo no primeiro dia de viagem, o museu nacional. Este apresentava um bom acervo de artefatos arqueológicos, máscaras, tambores, arte plumária, dentre outros objetos, que meu cicerone fazia questão de comentar um a um. Para mim, a peça mais impressionante do museu era a enorme canoa, de quase 20 metros de comprimento, feita de uma única tora de madeira, que ornava a entrada do museu: era uma canoa das Ilhas Trobriand usada no *kula*, esculpida com esmero, finamente decorada, paramentada para o uso e para a exibição ritual¹⁷.

17 Todas as fotos apresentadas a partir daqui são de minha própria autoria e foram tiradas com uma câmera semiprofissional da fabricante japonesa Canon (modelo Powershot SX10).



Figura 1
Canoa trobriandesa, National Museum, Port Moresby, Papua Nova Guiné.

Apreendi na visita ao museu que a ocupação humana da região da Nova Guiné se deu a partir de 60 mil anos atrás – como já foi dito acima, na introdução a este artigo –, quando indivíduos vindos do sudeste asiático teriam passando por essas ilhas

rumo à Austrália num momento em que o nível do mar estava bem mais baixo. Algo me chamou a atenção de maneira contundente: a agricultura teria surgido nessa região simultaneamente a outras regiões do planeta, mas contrariamente ao que teria acontecido no Oriente Médio, onde a domesticação de plantas e animais propiciaria o aumento populacional e a sedentarização e, por conseguinte, no surgimento dos primeiros centros urbanos, na Nova Guiné, ao contrário, a agricultura nunca desencadearia a sedentarização e a urbanização. Acredita-se que ali não houve urbanização porque os frutos da agricultura não podiam ser estocados por muito tempo, em razão das particularidades climáticas locais e da natureza das plantas domesticadas. Enquanto no Oriente Médio se domesticou muito cedo a galinha e o gado caprino, na Nova Guiné foi o porco e, na África, o gado vacuno (Forde, 1966): antropólogos mostraram como o gado *vacuum* se tornou uma espécie de extensão do humano em determinadas sociedades africanas (Evans-Pritchard, 1978), enquanto na Nova Guiné, tratou-se do porco (Rappaport, 1984). Meu cicerone me disse que o porco é como um parente – e confirmou que os cachorros não são muito bem-vistos em PNG. Aprendi ainda que entre os séculos XII e XVI a Nova Guiné recebeu levas de polinésios, que ocuparam ilhas desabitadas (como as Trobriand) e comercializaram seus produtos com malaios do oeste, o que acarretou na introdução da batata doce, hoje base da alimentação dos povos das montanhas (houve também a introdução de costumes para além da produção de alimentos, como se percebe na organização social e nas relações de parentesco dos trobriandeses). Ao final da visita ao museu, percebe-se o desafio que o país se coloca: a modernização deve caminhar juntamente com a necessidade de se proteger aquilo que faz a particularidade do país perante as demais nações, a saber, por um lado, a biodiversidade e o meio ambiente e, por outro, a pluralidade dos povos e a diversidade cultural – logo, a etnobiodiversidade.

Pedi ao taxista que me deixasse no bairro mais comercial da cidade, Boroko, onde fica o maior terminal local de PMVs – os “*public motor vehicles*”, de origem coreana ou japonesa, maiores que as vans e menores que os ônibus que circulam pelo Brasil, mais adaptados às condições papuásias. Na praça do bairro há um grande mercado a céu aberto, onde se vende todo o tipo de mercadorias, sobretudo sapatos, roupas muito coloridas de origem asiática e artefatos domésticos utilitários produzidos de maneira artesanal. Nas lojas e centros comerciais no entorno da praça, abundam as lojas chinesas de “*second hand cloathes*”, espécies de brechós rigidamente vigiados por seguranças armados. Fui identificado como um turista e todos me cumprimentavam alegremente, mascarando “*betel nut*”, a noz de areca, uma fruta que se masca o tempo todo por toda parte e que deixa os lábios e os dentes vermelhos – quando termina o sabor, cospe-se no chão, deixando o solo vermelho, daí a grande quantidade de cartazes nos locais de comércio e pontos de aglomeração humana, proibindo o uso de “*betel nut*”¹⁸.

18 O taxista, que se tornou um bom informante, tinha me dito que a “betel nut” se masca junto com um vegetal apimentado e, às vezes, com sal ou pó de corais. Depois, ao longo da viagem, observei que os usuários fazem o seguinte: mordem a areca (*Areca catechu*) e tiram um pedaço que guardam na boca, mergulham o vegetal apimentado (pimenta de bétel, *Piper betle*) num pote contendo coral em pó, levam o vegetal agora embranquecido pelo coral à boca para mascar junto com o pedaço de noz de areca; em alguns minutos, a boca e os lábios ficam vermelhos, como se estivessem sangrando. Parece que o efeito é semelhante ao da nicotina, estimulante e inibidor de apetite.



Figura 2
Mercado de Boroko, Port Moresby, Papua Nova Guiné.

De Port Moresby, voei para Alotau, capital da Província de Milne Bay (uma das 22 do país), ponto de partida obrigatório para as ilhas que compõem o leste da Nova Guiné (d’Entrecasteaux, Louisiade, etc.), dentre as quais as Trobriand. Fiquei alguns dias na região para conhecer a antiga capital da província, na ilha de Samarai, e visitar alguns recifes de corais bons para mergulho, alguns com restos de naufrágios da Segunda Guerra Mundial. Quando soube que eu era antropólogo e que estava interessado nas Ilhas Trobriand, uma funcionária do hotel onde me hospedei disse-me que havia um senhor na cidade que conhecia tudo sobre as “tradições” da região e que poderia me dar informações históricas sobre o local, como já havia feito para outros estudiosos que por lá passaram.

Em meu passeio a pé por Alotau, a uns cinco quilômetros de distância do hotel onde me hospedei, Driftwood, fiquei alegremente surpreso ao descobrir que estava acontecendo uma festa em comemoração ao aniversário de uma rádio local, “NBC Milne Bay, *The Voice of Kula*”. Era a segunda referência ao *kula* nesta viagem, depois da canoa do National Museum!

Alotau é mais uma dessas cidades da Oceania que pouco têm a ver com a nossa concepção brasileira de cidade: as construções se espalham por amplos



Figuras 3, 4 e 5
Mercado de Alotau, Alotau,
Papua Nova Guiné.



terrenos sem cerca que ladeiam ruas e caminhos sem calçadas, sempre em meio a uma abundante, florida e luxuriante vegetação bem cuidada. As pessoas se sentam no chão, nas ruas, e passam ali horas a observar, sempre com um sorriso vermelho de “betel nut” nos lábios, os transeuntes que vão às compras. Nos campos e muitos terrenos baldios, crianças, adolescentes e jovens meninos e meninas jogam futebol, vôlei e críquete (esporte muito popular na região). Um galpão aberto com dezenas de mulheres e homens sentados no chão com seus produtos expostos para a venda faz as vezes de mercado: punhados de



Figura 6
Alotau, Papua Nova Guiné.

noz de areca, inhame, milho, banana, coco, peixes secos e defumados e frangos assados destrinchados são os produtos vendidos pelas mulheres na parte externa, enquanto os homens, na parte interna, vendem fumo ao abrigo do sol e da chuva (muito frequente na região durante o ano todo). Em frente ao galpão são comercializados, em diversas barracas, quitutes, guloseimas e sucos e sacos plásticos, já que não são fornecidos sacos quando da compra de frutas, legumes e fumo no interior do mercado. Ao lado, tem-se uma espécie de terminal de PMV e pequenos cais de onde se pode embarcar para as comunidades e ilhas próximas. Do outro lado do mercado, um amontoado de pessoas ouve atentamente a barulhenta e acalorada pregação de um pastor evangélico.

Em Alotau, eu estava só de passagem, antes da viagem para Kiriwina, Ilhas Trobriand: “Vamos imaginar que estamos navegando ao longo do litoral sul da Nova Guiné, em direção a seu extremo oriental” (Malinowski, 1976: 42). Não fui de navio para a Ilha de Kiriwina, como Malinowski, mas de avião. Somente 35 minutos de voo separam Alotau de Kiriwina. Após o sobrevoo das Ilhas d’Entrecasteaux, lá estava o conjunto das Trobriand, debaixo de uma gigantesca nuvem que iria desabar violentamente sobre o conjunto no exato momento da aterrissagem. Descobri, ainda no aeroporto de Alotau, que o avião seria pilotado por uma mulher, nativa de Kiriwina. Os aviões em PNG servem realmente como meios de transporte populares de pessoas e mercadorias, ainda mais quando se trata de circular entre regiões remotas, sobretudo ilhas. Muitas mercadorias foram embarcadas no voo que me levava a Kiriwina, inclusive na cabine de passageiros.

Chovia torrencialmente quando o avião pousou, mas mesmo em meio à chuva, dezenas de pessoas esperavam à beira da pista de pouso para ajudar a desembarcar as mercadorias e já colocar na aeronave as mercadorias que seriam transportadas no sentido inverso, para Alotau e Port Moresby. O aeroporto é uma casinha de madeira onde o funcionário da Airlines PNG guarda a mercadoria que será levada até o avião. Em volta, as pessoas esperam seus parentes e amigos, vendem artesanato ou simplesmente observam o movimento, sempre descalças. Perguntei ao funcionário da Airlines PNG se ele conhecia a pessoa do “lodge” que eu havia reservado, a pessoa que viria fazer o “transfer”. Ele me mostrou o “bus” – na verdade, uma van – e o motorista, Stanley. Há somente um local para se hospedar em Kiriwina, eu já havia reservado com certa antecedência e Stanley era um amigo do dono que dirigia o carro do “lodge”¹⁹. Esse é um dos raros carros de Kiriwina (a ilha inteira conta com menos de dez veículos motorizados, sendo que três pertencem ao dono do “lodge”, que os utiliza para todos os serviços necessários para os administradores e os moradores da ilha, sob encomenda).

Stanley me perguntou se eu me importava em esperar o avião da Airlines PNG decolar de volta para Port Moresby para que nós déssemos carona aos cinco funcionários da companhia aérea e do aeroporto. Gostei da ideia de esperar,

19 Não há muitos guias de turismo impressos disponíveis sobre a Nova Guiné. Ainda que o Lonely Planet seja o mais completo, há inúmeras lacunas. Por exemplo, os únicos locais de hospedagem citados em Kiriwina são as casas dos moradores ou dois albergues/pousadas, um, de propriedade de um estrangeiro, que já estava fechando as portas no momento de minha visita e um outro, de propriedade de um morador. Em todos os casos, não há como estabelecer comunicação para reservas prévias, se não for por telefone. Devido às dificuldades de comunicação, pedi aos funcionários do hotel em Alotau que fizessem a reserva para mim com muita antecedência. Ao preparar minha viagem, entrei em contato por e-mail com algumas agências de viagem em Port Moresby para pedir que preparassem as reservas e eventualmente as passagens aéreas domésticas, mas os preços cobrados me pareceram exorbitantes – o turismo na Nova Guiné ainda se limita a, por um lado, adeptos de esportes radicais e trekkings e, por outro, veranistas de resorts e grandes hotéis balneários, em ambos os casos com preços bastante elevados justificados pela clientela elitizada que frequenta a região, composta por australianos e neozelandeses. Preferi entrar em contato diretamente com os hotéis e comprar as passagens no site eletrônico das companhias aéreas.

pois a movimentação naquele momento estava muito interessante: mercado-rias, pessoas, bichos, chuva... actância em estado puro! Eu já tinha virado atração, muitas pessoas apontavam para mim e sorriam. Percebi que dois rapazes vendiam lembranças, uma cabaça esculpida com os dizeres “*Greetings from the Trobes*” (“Lembranças das Trobriand”) que, acho, eles tentavam vender para os passageiros que seguiam no avião de volta para a capital. De repente, percebo que os outros veículos que se encontravam ao lado da casinha-aeroporto haviam desaparecido – um deles, da “*Kiriwina High School*” e o outro, de um órgão do governo local. A chuva apertava. As pessoas haviam sumido subitamente. Os funcionários da companhia fecharam literalmente o aeroporto e juntos fomos pela única estrada da ilha, toda de corais²⁰, até Losuia, a única aglomeração urbana da ilha, a menos de dez quilômetros da pista de pouso.

No caminho, os funcionários da Airlines PNG puxaram assunto comigo: claro que tiveram que falar de futebol quando souberam que eu era brasileiro. Eles me falaram da relevância do críquete nas Ilhas Trobriand, mais um motivo de festa do que de competição, segundo eles. Eu já havia visto um interessante documentário australiano sobre críquete em Kiriwina²¹. Depois, ao saber que eu era antropólogo, disseram-me que há um memorial para Malinowski em Omarakana (aldeia onde o polonês-inglês morou), em frente à casa do “*paramount chief*”, o chefe principal de Kiriwina. Fiquei um pouco impressionado pelo fato de eles conhecerem Malinowski. Também me falaram de outro antropólogo, por eles denominado em kilivila de Tonanga. Tratava-se – eu soube disso depois – de Sérgio Jarillo de La Torre, um espanhol que estava realizando pesquisa de campo na ilha para sua tese de doutorado em Antropologia Social na Universidade de Cambridge, Grã-Bretanha²². Eles descreveram Sérgio como “aquele que fala a nossa língua” e que “come tudo o que a gente come”. *Falar a “nossa” língua e comer como “nós*”, duas coisas que pareciam importantes para essas pessoas.

O Kiriwina Lodge fica a aproximadamente quatro quilômetros a sudeste de Losuia, à beira mar. Trata-se da maior construção da ilha, toda de madeira. Os sete ou oito quartos dão para dois corredores dispostos em “L” em frente à laguna. O dono, Tokula, ocupa um dos quartos, assim como as outras duas pessoas que o ajudavam durante minha estadia – sua esposa e um funcionário. Lá estavam hospedados, além de mim, o administrador local (cujo nome não me lembro), Rita, a funcionária do Bank of South Pacific (BSP) e Peter²³, um agente australiano de uma empresa que implementa projetos de desenvolvimento em países da Oceania (“*Social Sciences Dimensions – Sustainability, Governance and Development*”, SSD).

No jantar daquela primeira noite, conversamos muito, todos reunidos numa mesa única, juntamente com o dono do “*lodge*” e um assistente da administração local que reside em Kiriwina. Todos acharam muito curioso o fato de um

20 Como se trata de uma ilha coralínea ou atol, não há pedras, somente corais que, quando mortos, se tornam duros como pedras – Kiriwina seria, então, um amontoado de corais mortos rodeado de corais vivos submersos.

21 Trobriand Cricket: an ingenious response to colonialism, de Gary Kildea e Jerry Leach, de 1976.

22 Depois da defesa de sua tese, em 2013, Sérgio J. de la Torre se tornou antropólogo do American Museum of Natural History, em Nova York, e pesquisador do Smithsonian Institute em Washington, nos Estados Unidos. Sua pesquisa tratou das esculturas trobriandesas.

23 Usarei pseudônimos para alguns dos sujeitos com os quais conversei e convivi.

brasileiro visitar Kiriwina. Tentei justificar a visita apelando para a antropologia. Tokula me mostrou, num mapa de Kiriwina pregado à parede, a localização exata do “*lodge*”, não muito distante de Losuia, a “capital” da ilha²⁴. A conversa no jantar deslanchou com um assunto precisamente sobre os problemas demográficos da região: o administrador contou que a população vem crescendo muito e que, nas Ilhas Simsila, a leste de Kiriwina, já há falta de alimentos – ele disse que as pessoas “*seem like ethiopians over there*”, parecem etíopes por lá. O agente da SSD, Peter, perguntou pelos projetos de controle de natalidade e o administrador respondeu que já estavam em andamento em Kiriwina, onde resultados positivos já podiam ser percebidos, mas não em outros atóis e ilhas da região. Preferi não intervir e deixar a conversa fluir. Eis que chega nesse momento a funcionária do BSP, Rita, se dizendo “*starving*”, faminta. Tokula e o funcionário do hotel já estavam colocando a comida à mesa: enormes caranguejos azulados, pequenos peixes fritos no azeite de coco, arroz cozido no leite de coco, bananas cozidas inteiras, uma espécie de couve e três tipos diferentes de tubérculos – batata doce, inhame e taro. Tokula informou que tudo era originário de Kiriwina, exceto o arroz. Nos dias que se seguiram, percebi que realmente ele tinha grande prazer em passear pela ilha em busca de coisas que pudessem virar refeição para seus convivas hospedados no “*lodge*”. Eu o acompanharia em alguns desses passeios.

Ao longo daquele jantar, muitas foram as informações que me interpelaram fortemente. Rita e Peter tocaram no assunto da insegurança em Port Moresby. Depois, veio à tona o tema da Ilha de Bougainville e o movimento separatista que age por lá. Rita é originária de lá. Falaram do fato de que a exploração das minas em Bougainville (não consegui entender de que eram as minas) por empresas estrangeiras estaria tirando a população local de suas atividades tradicionais e introduzindo mudanças radicais nos modos de vida – não pude deixar de pensar na importância de estudos na área de antropologia colaborativa nesse contexto. Rita contou que os papuásios da “*mainland*” (ou seja, de Port Moresby) são chamados em Bougainville de “*red skin*”, peles vermelhas, o que me fez lembrar do relato do taxista de Port Moresby sobre os nativos de Bougainville, por ele chamados de “*black*”. Ela disse que essa denominação não é preconceituosa, assim como a maneira como em Kiriwina se chamam os brancos, “*dimdim*”.

Ao longo da conversa vez ou outra alguém se virava para mim e dizia “isso é interessante para você, antropólogo!”, como se eu estivesse lá para fazer pesquisa de campo. Lá estava eu entre nativos trobriandeses, funcionários papuásios e um agente de desenvolvimento australiano, tentando pensar em antropologia reflexiva e colaborativa, reversa e simétrica (Wagner, 2010; Latour, 2009). Num determinado momento, Rita me perguntou o que eu sabia sobre Trobriand, o que me fez pensar mais ainda em simetria, reverso do reverso. Resumidamente,

24 Losuia parece um aglomerado disforme de casas bem construídas quase todas de madeira ou metal e postos estatais, tais como posto de saúde, escola, representação policial, etc. A aglomeração é chamada localmente de “*station*”, e não de “*city*” ou “*town*”. A “*station*” se encontra no meio da ilha, entre o norte plano superpovoado e o sul pantanoso e demograficamente vazio.

falei de Malinowski e do *kula*. O administrador e o “*officer*” que o acompanhava, Henry, ficaram entusiasmados e me falaram da importância do sistema de trocas para a região nos dias de hoje – o administrador parece ser um personagem de grande status no sistema, segundo Henry. Mas, o assunto mudou para a insegurança e a violência na “*mainland*”. Ficou muito claro que a violência não atinge estrangeiros, somente cidadãos papuásios, e que se restringe a Port Moresby e às *Highlands*. Enfim, terminaram o assunto dizendo que ultimamente nas guerras tribais têm sido usadas armas de fogo e, muitas vezes, os conflitos são incitados por fazendeiros interessados nas terras férteis das montanhas. Parece que eles distinguem a população de PNG entre os violentos e agressivos moradores da “*mainland*”, sobretudo os das *Highlands*, e os dóceis e pacíficos moradores das ilhas, o que inevitavelmente me remeteu a Mead (1976), apesar das motivações para a violência dos primeiros nada terem a ver com as da época em que a antropóloga norte-americana passou pela Nova Guiné e falou da agressividade de uns e a docilidade de outros como “temperamentos” culturalmente determinados que nada tinham a ver com a biologia dos povos nativos. Até que ponto antropólogos não contribuíram para essa representação da divisão interna da Nova Guiné?

O administrador local não mora em Kiriwina. As Ilhas Trobriand fazem parte da Província de Milne Bay, como já dissemos acima. A província, por sua vez, está subdividida em regiões administrativas, dentre as quais a que engloba Kiriwina e Goodenough (uma das Ilhas d’Entrecasteaux). O administrador visita as ilhas a cada quinze dias, mas tem residência em Port Moresby e em Alotau. Ele revelou que acumula diversos cargos ou funções que, com as mudanças que estão ocorrendo, estão sendo aos poucos separados: além de administrar a ilha, ele é magistrado e representa o poder judiciário na resolução de “*tribal conflicts*” junto com os chefes locais; ele registra os voos das ilhas junto às autoridades de Guernsey, o aeroporto de Alotau; implementa os projetos educacionais e sanitários para as ilhas; dentre outras atividades. Ouvi uma conversa que ele e Peter tiveram no jantar sobre a importância desse acúmulo de funções para o entendimento da realidade local de modo mais holista ou integrado, o que estaria sendo ameaçado com as novas propostas governamentais de separar as funções a partir da criação de cargos de funcionários específicos, como os “*agricultural officers*”, os “*educational officers*” e os “*infra-structure officers*”, além dos magistrados. O modelo de administrador “*multiuso*” permitia, segundo ele, que recursos previstos, por exemplo, para a infraestrutura e não utilizados para esse fim pudessem ser remanejados quando necessário para a área de educação ou para resolver conflitos de terra que geravam guerras tribais. Com o novo modelo, as verbas seriam divididas entre os “*officers*”. Além do mais, segundo ele, há interesses políticos que acabam por aumentar – ou até mesmo instigar – as tensões entre “*tribes*”.

Rita também não mora em Kiriwina. Ela contou que vai a Kiriwina uma vez por mês para prestar os serviços bancários à população. Como não há condições para a instalação de agências bancárias, a funcionária passa uma semana na ilha atendendo a população com uma conexão à internet via satélite. Ela disse que, em um dia, havia aberto 26 contas bancárias, sobretudo para professores das inúmeras escolas da ilha e novos missionários católicos recém-chegados. Enfim, o agente da SSD me explicou que a empresa para a qual trabalha presta serviços de assessoria e consultoria, mediante pagamento, a agências governamentais e governos locais na Oceania; sua formação é em sociologia e antropologia, com ênfase em economia. Conversamos muito sobre “*applied anthropology*”, antropologia multissituada, colaboração e desenvolvimento.

Naquele mesmo dia à tarde, logo após minha chegada ao “*lodge*”, dei uma volta pelo entorno para começar a matar a curiosidade sobre Kiriwina. Tokula me aconselhou que fosse no sentido inverso a Losuia – logo, para o sudeste –, onde eu veria uma bela paisagem e passaria por uma missão católica, a única da ilha. Segui o conselho e peguei a estrada descendo em direção à parte pantanosa. No caminho, deparei-me com uma vegetação exuberante e uma paisagem bastante antropizada, inclusive com inúmeros “jardins” – os “*gardens*” de que tratou Malinowski – ou hortas de inhames e outros vegetais que não consegui identificar. De repente, surgiram casas dos dois lados da estrada, feitas de palha trançada, algumas com telhados de metal (zinco), e, ao lado das casas, pequenos celeiros com inhames expostos – as tais “*yam houses*” de que falou Malinowski – e túmulos. Os túmulos me chamaram a atenção pelo fato de trazerem flores e cruzeiros (os mais novos pareciam feitos de cimento, provavelmente trazido de outras ilhas ou da “*mainland*”, enquanto os mais antigos eram feitos de amontoados de pedras coralíneas). No centro da aldeia, pessoas sentadas em espécies de estrados de madeira realçados acenavam enquanto eu passava, sempre com um sorriso estampado no rosto, vermelho de “*betel nut*”. Uma ou duas crianças vieram me seguir. Continuei a caminhada, saindo da aldeia e logo chegando a outra aldeia. E mais crianças me seguiam. Saí da segunda aldeia e, quando me dei conta, mais de uma dezena de crianças já me seguia, sorrindo, quase gargalhando: “*good afternoon*”, diziam em uníssono, repetidas vezes. A “líder” do alegre grupo parecia ser uma menina muito sorridente e bastante conversada chamada Sabrina. Interagimos, eles quiseram tirar fotos com minha câmera e, sobretudo, queriam se ver na foto. Tinham total habilidade com o aparelho. Atrás de todos, estava uma menina aparentemente mais velha, que devia ter uns 17 anos. Perguntei como se chamava a aldeia que havíamos passado e disseram algo como Ta’wa. À esquerda da estrada, avistei a missão católica de que Tokula me havia falado (por isso logo entendi o porquê das cruzeiros nos túmulos nas aldeias próximas), Gusaweta. Era domingo e estava acontecendo uma missa. Fui

em direção à igreja. Todas as crianças que me acompanhavam entraram e se acomodaram no chão, assim como os adultos que assistiam à missa. Eu preferi ficar do lado de fora para não chamar muito a atenção. Mas, todos olharam para trás quando as crianças sorridentes começaram a entrar na igreja e o padre quase parou a missa com o incômodo causado pela minha chegada. Confesso que tentei ser discreto, mas as crianças não o foram. O padre vestia uma batina branca e era visivelmente estrangeiro: falava inglês com sotaque espanhol e era branco. Depois, Tokula me disse que era colombiano e que havia uma freira vivendo ali que talvez fosse brasileira.



Figura 7
Missão Católica em Gusaweta,
Kiriwina, Papua Nova Guiné.

Figura 8
Ta'wa, Kiriwina,
Papua Nova Guiné.



Continuei a caminhada atravessando mais hortas e aldeias povoadas de pessoas sorridentes, sendo acompanhado por crianças e mais crianças ao longo de quase todo o trajeto. Num determinado momento, a vegetação desapareceu e um campo se abriu. Depois de alguns quilômetros sem aldeias, nem árvores, nem hortas, resolvi voltar pela mesma estrada. Alguns moradores das aldeias me pediram “*smoke*”, mas eu não fumo. Uma ou outra criança me acompanhou pelo caminho, conversando em inglês. É claro que não pude deixar de procurar Malinowski em tudo, por toda parte. E encontrei tudo o que ele descreveu, as aldeias, as hortas, os sorrisos. Longe de mim qualquer tentativa de instituir uma leitura que reatualize exotismos de cunho colonialista ao dizer que encontrei as descrições de Malinowski por toda parte!



Figura 9
Crianças em Kiriwina,
Papua Nova Guiné.

Mas, o mais fascinante não foi perceber, ao comparar, o que permaneceu da realidade descrita por Malinowski, mas o que as pessoas fazem hoje em dia e remete a práticas relatadas por Malinowski ou Weiner, por exemplo. Cheguei ao hotel e lá estava o administrador local, sentado em frente ao seu quarto. Conversamos sobre meu passeio e eu expus meu fascínio diante da simpatia das pessoas. Ele me disse que estava criando um *website* para incentivar o turismo na região. Para ele, é positivo que ainda não haja muito turista visitante a região, pois não haveria condições (acho que ele se referia a condições logísticas) para desenvolver o turismo e preservar o que as ilhas têm de melhor – “*the way people still live*”, a maneira como as

peças ainda vivem, segundo ele. E era precisamente o “*the way people still live*” que me interessava, enquanto turista que também é antropólogo.

Nos três dias que se seguiram, visitei diversas partes da ilha, de norte a sul, seja sozinho, caminhando, seja em companhia de Tokula e Stanley, num dos poucos carros da ilha. Conversei com muitas pessoas – na verdade, elas conversavam comigo antes mesmo que eu me aproximasse para iniciar qualquer interação. Tentarei repassar aqui as informações que coletei a partir dessas ricas interações.

Em Kiriwina, não há rede elétrica. No “*lodge*”, por exemplo, há um gerador que funciona unicamente durante algumas poucas horas do final da tarde ao início da noite para bombear água doce e iluminar a sala de jantar. Algumas poucas casas e órgãos públicos, escolas e posto de saúde na “*station*” têm geradores. Só há água encanada para essas mesmas poucas casas. Os demais domicílios são abastecidos com poços construídos no meio das aldeias, muitas vezes perfurados por estrangeiros, ou sistemas de captação de água de chuvas (muito abundantes ao longo do ano). Apesar das chuvas, não há inundações, pois não há rios. Há menos de dez estabelecimentos ou casas com acesso à internet, via satélite, e somente há televisores nas escolas que têm geradores. Vi escolas em praticamente todas as aldeias. Quando não estão na escola, meninos e meninas brincam nos inúmeros campos que servem como praças em frente às escolas, despreocupados com o mundo exterior, ou nadam no mar, nos mangues ou nas lagoas que se formam em determinados lugares com as chuvas intensas. Não há lama, pois não há barro, logo, a chuva forma lagoas de águas translúcidas. Também não há bichos peço-

Figura 10
crianças em Kiriwina,
Papua Nova Guiné.



nhentos, nada de cobras, escorpiões, aranhas, formigas venenosas ou qualquer outro animal venenoso – pelo menos, em terra, pois no mar, é outra a história.

Aparentemente, todos vivem do que plantam, e planta-se por toda parte. Além das hortas – descritas longamente por diversos antropólogos –, ou se pesca/coleta (peixes e frutos do mar) ou se cria (porcos e galinhas, já que aparentemente não há gado *vacuum*, nem caprino ou ovino, provavelmente por razões ecológicas). Percebi que geralmente quem mora no interior da ilha planta e não pesca e quem mora no litoral pesca e não planta²⁵. Os produtos são comercializados no mercado central em Losuia – um grande galpão aberto próximo ao mar. Com o dinheiro da venda, compra-se, nas duas pequenas lojas em Losuia, bens que não são produzidos nas ilhas, como arroz e óleo ou roupas e utensílios diversos. Há um mercado específico para a comercialização da noz de areca e a parafernália que a acompanha em seu consumo cotidiano. Algumas pessoas trocavam produtos, não os vendiam por dinheiro, como vi no mercado.

Os inhames e os porcos são considerados mais bonitos que as pessoas: um dia, na estrada, passou um grupo de homens com os rostos pintados de branco, cantando alegremente e segurando um enorme inhame de mais de um metro de comprimento; eles iam, segundo Tokula, levar o inhame para o chefe. O chefe os receberia com música e comida e os habitantes da aldeia viriam apreciar o inhame ofertado. De volta a sua aldeia de origem, esses homens seriam recebidos pelo horticultor que encontrou o inhame para uma festa com muita distribuição de comida. Além dos chefes locais nas aldeias e os chefes de grupos de aldeias, há o “paramount chief”, que vive em Omarakana. A ele deve ser dado o mais belo inhame de cada aldeia, a cada colheita. Todos falam do “paramount chief” com carinho. Também vi grupos de homens e mulheres em seus “jardins”, cantando. Tokula confirmou o que já dizia Malinowski: tudo se faz ao som de cantigas, cultivo da horta, pesca, fabrico de roupas de fibras vegetais e esculturas de canoas. As terras seriam passadas de geração a geração pelas mulheres, os casais novos vão morar com o grupo dos pais do noivo e o poder dos chefes é passado do tio para o sobrinho. Não há prostituição, já que o sexo é encarado de maneira tranquila, segundo Stanley. E, ainda segundo Stanley, não há as drogas que assolam a “mainland”, também não há bebida alcoólica nos dois comércios da ilha, nem vi pessoas bebendo qualquer coisa que não fosse água, coco ou suco²⁶.

Poderíamos nos perguntar o que fazem os missionários cristãos, os agentes do desenvolvimento, os administradores e os funcionários de bancos transnacionais nesse lugar. Como os missionários exemplificam ou representam o céu/paraíso e o inferno para as pessoas que vivem nesse lugar, tema tratado por Leenhardt dentre os canaques da Nova Caledônia (1971)? E como o agente de desenvolvimento e os administradores implementam as políticas geralmente negociadas junto aos bancos internacionais? Como os hóspedes do “lodge” relacionavam as necessidades

25 Contra a ideia tão comum na perspectiva antropológica evolucionista e na escola arqueológica histórico-cultural de que o “homem primitivo” estava sempre à procura de alimentos, muitas vezes não conseguindo suprir suas necessidades básicas, Malinowski disse: “(...) o verdadeiro nativo, o nativo de carne e osso, é muito diferente do pretense Homem Econômico Primitivo, em cujo comportamento se baseiam tantas deduções escolásticas da teoria econômica abstrata. (...). É guiado primariamente não pelo desejo de satisfazer suas necessidades vitais, mas sim por um complexo sistema de deveres e obrigações, de forças tradicionais, e crenças mágicas, ambições sociais e vaidade” (1976: 61).

26 Incessantemente, nas conversas, como se percebe até aqui, tenta-se opor a tranquilidade das Ilhas Trobriand à insegurança da “mainland”, o que reforça, não só o caráter “sagrado” do lugar, mas contribui para a “invenção criativa” de uma cultura sui generis.

dessas pessoas com as necessidades das instâncias que eles representavam? Enquanto me colocava essas perguntas, Tokula se mostrava contente porque um cais estava sendo construído em Losuia para abrigar navios de cruzeiro: na segunda metade de 2013, um desses navios iria desembarcar em Kiriwina alguns milhares de visitantes vindos da Austrália. Meu susto diante dessa iniciativa fez com que Tokula confessasse sua preocupação com as consequências desse tipo de turismo.

A madeira, por exemplo, é escassa em Kiriwina há alguns anos, devido, segundo ele, ao aumento da população e o consequente incremento no número de casas construídas. Um artesão que encontrei no meio da estrada, certa vez, me disse que tinha dificuldade em encontrar madeira para esculpir e que tinha que pegar os restos das construções de casas, já que a madeira agora vem da Ilha de Woodlark e que ele não tinha como comprar a matéria-prima necessária para suas obras. Como atender à demanda dos turistas dos cruzeiros? Essa pergunta foi feita por esse artesão... E as canoas do *kula*, com que são feitas atualmente? Com os veranistas dos cruzeiros, chegarão hábitos e artefatos que deverão ser consumidos pelos trobriandeses, provavelmente. E o dinheiro que ficará na ilha? Irá para o Bank of South Pacific? Para que?

Numa manhã, o assunto à mesa do café era antropologia, novamente. Um rapaz que havia vindo em busca de Peter, o australiano, me falou com entusiasmo do antropólogo espanhol que estava fazendo pesquisa de campo por lá, Sérgio J. de la Torre. Esse rapaz era o mesmo que conheci no dia de minha chegada, que também trabalhava na Airlines PNG em dias de voos. Repetiu que Tonunga (Sérgio) falava muito bem kilivila e que comia tudo o que todo mundo come em Kiriwina. Ele contou que, certa feita, estava conversando com uns amigos e uma senhora que ia viajar para a Austrália e precisaria trocar de avião em Port Moresby. Eles não sabiam explicar para a senhora que ela ia pegar um avião a jato, um “jumbo”. Foram até Tonunga pedir para que ele, em kilivila, buscasse uma tradução para “jumbo”. O espanhol obteve êxito e, desde então, todos na ilha o consultavam quando tinham qualquer problema ou desavença, na esperança de que ele, com palavras, pudesse acalmar os ânimos. Além de Tonunga, outros antropólogos foram invocados, como um outro espanhol, que não se adaptou, assim como a noiva de Tonunga. Por fim, eis que apareceu no assunto Annette Weiner, uma “estudiosa dos assuntos de ‘ladies’” que, segundo meu interlocutor, chegou a se casar em Kiriwina!

Teve um dia que tirei para encher meu anfitrião de perguntas, enquanto visitávamos o norte da ilha de carro. Tokula me convidou para conhecer o “*paramount chief*”. Na verdade, não se tratou de um convite, mas quase de uma injunção. Segundo ele, todo visitante que chegava à ilha pela primeira vez devia se apresentar ao chefe com presentes e que o “*paramount chief*” já sabia de minha presença na ilha. Kiriwina tem pilotos de avião de companhias aéreas famosas, como Emirates Airlines, jogadores de críquete famosos, ministros no governo central, etc. E tem

um “*paramount chief*” respeitado por todos. Eu estava diante de temas clássicos da antropologia, da história e das críticas pós-coloniais e pós-modernas: mudança e permanência; local e global; particular e universal. No percurso e nas conversas, fiquei com a impressão de que as mudanças em Kiriwina estão ocorrendo de modo pouco perceptível à primeira vista, em comparação com as descrições de Malinowski até os dias de hoje, passando por Weiner e todos aqueles outros pesquisadores que citei mais acima. A realidade trobriandesa obviamente não é estática, mas as permanências (negociadas, certamente), em relação aos relatos etnográficos, saltam aos olhos e chamam a atenção. Como a mudança e a permanência se relacionam e são negociadas localmente e globalmente nesse contexto?

Tokula começou falando da importância do uso das folhas e da madeira de pandanus nas casas, mais resistentes que as palmeiras comuns, mas também para a fabricação de roupas e pequeno mobiliário trançado; a fruta é usada para saciar a sede²⁷. Quando terminou de falar do pandanus, eis que apareceram três mulheres na estrada com maços de folhas de pandanus na cabeça e, estampado nos rostos, sorrisos amarelos de mascar a fruta da mesma árvore. Uma permanência negociada. O tema que se seguiu, chefatura, mostra a mudança. Tokula, após se despedir das mulheres com os maços de pandanus, disse-me que havia um costume ritual muito comum na ilha, durante o qual as relações sexuais eram liberadas durante a noite²⁸. O “*paramount chief*” sugeriu que se proibisse esse costume depois que agentes de saúde e desenvolvimento, juntamente com a administração local, perceberam que estavam surgindo casos de infecção por HIV na ilha e que esse costume poderia propiciar a propagação do vírus. Contou, rindo, que em uma certa ocasião chegou uma provisão de preservativos que seriam distribuídos numa dessas festas, mas que no momento da distribuição as pessoas acabaram transformando grande parte dos preservativos em balões. A mudança negociada.

Mais adiante, chegamos a Kaibola, no extremo norte da ilha. Dizem que aí se encontra a praia mais bonita da ilha. Realmente, a típica praia dos sonhos do turismo ocidental: uma pequena aldeia com uma praça central à beira mar, palmeiras e coqueiros, areia branca, mar transparente de águas cristalinas cheias de peixinhos coloridos. Ao fundo, o conjunto de ilhas de Tuma, onde moram os espíritos. Tokula confirmou o que Malinowski já dizia: Tuma é o lugar para onde acreditam que vão as almas após a morte. Fui dar uma volta pela praia para além da aldeia. Passei por um grupo de pescadores que cozinhavam e comiam peixe sob a sombra de umas árvores, depois por um senhor que saía do mar, de cuecas, com um arpão numa mão e, na outra, uma enorme tartaruga, e por várias crianças que brincavam na areia até chegar a uma cabana onde um grupo de homens jovens e adultos estavam reunidos em torno de uma fogueira, algumas canoas e muitos cocos. Eles me avistaram e me chamaram para junto deles. Com certo receio, tive que me aproximar. Um deles, muito sorridente, fez-me uma série de

27 Há mais de 750 espécies de pandanus pelo mundo afora.

28 Malinowski já dizia que “A vida sexual desses nativos caracteriza-se pela extrema liberdade” (1976: 45). E mais adiante, acrescenta: “Antes que isso aconteça [*Malinowski fala do casamento*], entretanto, as jovens solteiras são livres para fazer o que quiserem. (...) Há um outro tipo, bastante notável, de ritual licencioso em que, com efeito, as mulheres abertamente tomam as iniciativas” (1976: 55).



Figura 11

Kaibola, Kiriwina,
Papua Nova Guiné.



Figura 12

Kaibola, Kiriwina,
Papua Nova Guiné.

perguntas, ofereceu-me um coco e me convidou para sentar. Apareceram mais duas dezenas de outros homens. Ao terminar de tomar a água, eles abriram o coco e me ofereceram a carne. Eles estavam retirando cocos para serem ofertados aos convidados de uma cerimônia funerária que ia ocorrer na quinta-feira seguinte (estávamos numa terça-feira) em homenagem a uma anciã da comunidade que havia morrido na semana anterior. Fui convidado para a cerimônia, mas não poderia ir.



Figura 13

Kaibola, Kiriwina, Papua Nova Guiné.

Com algumas poucas horas de diferença, eu estava presenciando uma série de atividades preparatórias de rituais, como a coleta de pandanus pelas mulheres, a oferenda de inhame ao chefe e, agora, os preparativos masculinos de um funeral feminino – e isso tudo, 99 anos depois da presença de Malinowski, *aparentemente* tal qual ele mesmo havia observado.

Era a realidade *atual* das Ilhas Trobriand se impondo a mim, não mais os textos dos antropólogos tornados “clássicos”. Era isso o que eu sentia quando atravessava uma aldeia, quando era perseguido por crianças sorridentes pela estrada, quando via

Figura 14

Mercado de Losuia, Losuia, Kiriwina, Papua Nova Guiné – Tokula comprando noz de areca.



os “jardins” e as pessoas neles trabalhando, homens e mulheres colhendo inhames, taros e bananas ou quando cheguei à aldeia do “*paramount chief*”. Antes de partir de Kaibola em direção à aldeia de Omarakana, onde reside o grande chefe, Tokula propôs uma parada em Losuia para a compra dos presentes que íamos levar: noz de areca e produtos (semi)industrializados, tais como óleo de cozinha, arroz, fósforo, doce enlatado, atum enlatado e cigarros.

No passado, a casa do “*chief*” tinha que ser a maior da ilha, a única que podia ter dois andares. Era ele quem comandava os trabalhos agrícolas e religiosos ou espirituais, servia de mediador em casos de conflitos e redistribuía os excedentes da produção. Tokula e Stanley me explicaram que atualmente o chefe já não tem mais a primeira função²⁹. Ambos exaltaram a sua generosidade: o bom chefe é aquele que recebe presentes e os redistribui, de acordo com as necessidades de cada um na ilha. No caminho de Omarakana, Tokula me alertou para um fato desagradável que tem sido comentado na ilha: o sucessor do chefe será seu irmão, já que não tem e não terá sobrinhos; mas o filho mais velho, que estudou no “continente”, reivindica o direito ao cargo. Novos tempos... A casa do chefe é moderna, dois andares, com um espaço público aberto no térreo e os cômodos privados no andar superior. Não vi outras casas de dois andares na ilha, com exceção do “*lodge*” e de uma casa em Losuia (onde mora a representante da Airlines PNG). Quando chegamos, havia umas cinco crianças no espaço aberto onde o chefe recebe os convidados, sendo uma delas deficiente física. A esposa mais velha do chefe nos recebeu assim que saímos do carro e nos direcionou a uma esteira que ela estendeu em frente à cadeira onde se senta o chefe para receber seus convidados.

29 Malinowski informou que “Nas Ilhas Trobriand, a posição de chefe combina em si duas instituições: primeiro, a da liderança ou autoridade da aldeia; segundo, a da chefia dos clãs totêmicos, ou seja, a divisão da comunidade em classes ou castas, cada uma delas com certa posição social hierárquica mais ou menos bem definida” (1976: 61). E acrescenta, mais adiante, sobre o poder do chefe: “(...) o poder não só implica na possibilidade de premiar, mas também de punir. Nas Ilhas Trobriand o castigo é, em geral, aplicado indiretamente, através da feitiçaria. O chefe tem sempre a seu dispor os melhores feiticeiros do distrito, aos quais ele obviamente também tem de recompensar quando lhe prestam algum serviço” (1976: 63).



Figura 15
Paramount chief, *mwalis* e *soulavas*, Omarakana, Kiriwina, Papua Nova Guiné.

O chefe chegou com um sorriso vermelho de noz de areca, eu o cumprimentei e entreguei as duas sacolas com os presentes. Copiei os gestos de Tokula e Stanley e me sentei descalço sobre a esteira com as pernas cruzadas. Tokula iniciou a conversa em kilivila. O chefe não falou diretamente comigo, somente com Tokula, sempre em kilivila. Ele fala inglês, assim como os demais moradores de Kiriwina, mas preferiu falar com Tokula em kilivila e Tokula traduzia para o inglês para mim. Entendi quando Tokula disse que eu era antropólogo e que “estava seguindo os passos de Malinowski”. Quando disse que eu era brasileiro, o chefe e alguns rapazes que se encontravam no local, todos ao mesmo tempo, começaram a falar de futebol. Nesse momento, o chefe chamou seu filho mais velho e pediu que me acompanhasse até o memorial em homenagem a Malinowski e fizesse um *tour* pela aldeia para me mostrar as “yam houses”.

O filho mais velho do chefe e eu, acompanhados por uma dezena de crianças e jovens, fomos visitar a aldeia. Ele me contou que os celeiros de inhames do chefe devem ser sempre os maiores e mais decorados da ilha. Ele me contou ainda que as pessoas geralmente visitam o chefe para pedir ajuda espiritual e... chuva! Visitamos os celeiros de inhames das esposas do chefe – o rapaz disse que o chefe é o único morador de Kiriwina que pode ter mais de uma esposa em razão de ser o único que oficialmente teria condições de manter mais de uma. Seu pai tem quatro esposas, sendo que somente duas moram com ele, as outras duas “ainda não estariam preparadas”. O celeiro de inhames principal é ricamente decorado, esculpido e pintado nas cores branca, preta e vermelha – não vi nada na ilha pintado de outras cores além dessas e amarelo. O rapaz me informou que somente o chefe pode ter seis conchas de um certo tipo à frente de seu celeiro de inhames. Tokula já tinha me dito e o rapaz confirmou que no passado todas as construções da ilha tinham que ter a autorização do chefe, mas o chefe atual estaria introduzindo mudanças, tais como



Figura 16

Celeiro de inhames do “paramount chief”, Omarakana, Kiriwina, Papua Nova Guiné.

a possibilidade de que outras casas fossem maiores que a sua própria. O rapaz me mostrou o maior inhame em exposição na aldeia, todo enfeitado com fitas coloridas³⁰. Paramos um pouco em frente ao memorial em homenagem a Malinowski, uma placa situada bem em frente à casa do chefe. Nela se lê: “Notability scientist, / the son of the / polish nation / founder of the / modern social / anthropology / friend of Trobriand / islands peoples / and the popularizer / of their culture”³¹. Aquele que “sagrou” as Ilhas Trobriand e a cultura local... De um lado, o texto em inglês. Do outro, em polonês. A placa foi oferecida pela Universidade de Stettin (Szczecin, em polonês).

Com a publicação de *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*, Malinowski tornava as Ilhas Trobriand conhecidas no mundo letrado inteiro. Mas, para que é que as pessoas precisavam saber da existência dessas ilhas? Ora, para adquirir a consciência de que as sociedades organizam e dão sentido a sua existência de maneira diversificada pelo mundo afora e que todas essas maneiras tornam os seres humanos, *humanos*: os humanos se organizam e significam suas ações e o mundo a sua volta. Logo, as pessoas, embora tão diferentes em suas culturas, são todas iguais em sua humanidade. Malinowski poderia não ter escrito sobre o *kula* e seus sujeitos, os nativos das Ilhas Trobriand, mas qualquer que fosse a sociedade escolhida por ele, os resultados e a problemática *in fine* seriam sempre os mesmos: do particular ao universal.

De volta à casa do chefe, dei-me conta de que, atrás dele havia *mwalis* e *soulavas* pendurados na parede, os famosos artefatos feitos de conchas que dão a dinâmica ao *kula*, às dádivas e contra-dádivas, prestações e contra-prestações desse tão particular sistema de trocas imortalizado por Malinowski. Pedi que o chefe falasse um pouco daqueles artefatos e ele ficou surpreso diante de meu conhecimento sobre o *kula*. Ali estavam os famosos artefatos que, expostos de maneira ostentatória e pujante, referendavam o poder do chefe.



Figura 17
O filho mais velho do “paramount chief” e o antropólogo/turista, Omarakana, Kiriwina, Papua Nova Guiné—vê-se, atrás, a casa do “paramount chief”.



Figura 18
Memorial Malinowski, Omarakana, Kiriwina, Papua Nova Guiné.

30 Nesse momento, eu me lembrei de uma passagem de *Os Argonautas*... “Em breve estaremos sentados numa das plataformas construídas em frente dos celeiros de inhame, à sombra da projeção do telhado. Os troncos roliços e gastos pelo contato de pés descalços e corpos nus, o chão pisado da rua da aldeia, a pele marrom dos nativos, que imediatamente se reúnem em grandes grupos ao redor dos visitantes, tudo isso forma um esquema de cor cinza e bronze, inesquecível a qualquer pessoa que, como eu, viveu em meio a essa gente” (Malinowski, 1976: 54).

31 Nossa tradução do inglês: “Cientista notável [há um erro no texto em inglês], / filho da / nação polonesa / fundador da

Depois da visita ao chefe, seguimos em direção ao litoral passando por diversas aldeias – Omarakana fica no interior da porção norte da ilha. Nota-se que a ilha é realmente muito habitada, pois nunca se passa mais de um ou dois quilômetros sem que haja uma aldeia e sempre há gente vindo ou indo para seus “jardins” ou para a “station” ao longo da estrada. Conversei com Tokula e Stanley sobre o turismo na ilha e, particularmente, sobre uma postagem que eu havia visto no site de viagens Tripadvisor de um casal de australianos que teve alguns pertences pessoais roubados no outro “lodge” da ilha, de propriedade de um australiano. Tokula me disse que tomou conhecimento do assunto e que era por isso que o “lodge” estava fechando as portas. Coincidentemente, nesse momen-

/ moderna antropologia social
/ amigo / dos povos das Ilhas
Trobriand / e popularizador / de
sua cultura”.



Figura 19
Celeiro de inhames de uma das
esposas do “paramount chief”,
Omarakana, Kiriwina, Papua
Nova Guiné.

to passamos em frente ao “*lodge*” e Tokula me apresentou ao seu proprietário, Richard. Tokula me informou que há três policiais na ilha, que praticamente não têm muito trabalho, já que os únicos conflitos existentes são geralmente relacionados ao uso das terras ou a invasões dos “jardins” durante a noite por casais assanhados em busca de tranquilidade para copular longe dos olhares curiosos, conflitos e tensões geralmente solucionados com a mediação dos chefes.

Paramos em uma aldeia para comprar peixes para o jantar. Entrei em uma das casas com Tokula enquanto um pescador limpava os peixes que íamos levar. Era a casa de uma filha de Tokula que tem seis filhos e que acabava de chegar do atendimento médico em Losuia com dois de seus filhos. Chegou também um “*doctor*”, com os lábios vermelhos de noz de areca. Muito sorridente, ele me cumprimentou e falou do filho que está terminando os estudos de medicina em Port Moresby para se dedicar ao exercício da medicina em Kiriwina, junto com ele. Se entendi bem, a filha de Tokula é casada com esse estudante de medicina. A filha mora com o grupo do pai porque o costume de residência é patrilocal. Lembrei-me do fato de que Malinowski e Weiner falavam das tensões oriundas de um sistema de parentesco em que a descendência é matrilinear, mas a residência é patrilocal.

Fui conversar um pouco com Stanley, que observava um pescador fazendo reparos em uma canoa junto com seu filho de uns quatro anos de idade que o imitava em todos os seus gestos. Stanley me contou um pouco de sua vida. Ele é originário de Alotau, mas se casou com uma nativa de Kiriwina e preferiu morar na ilha. Ele deve ter menos de 30 anos de idade e é pai de quatro filhos. Stanley se mostrou preocupado com o futuro de Kiriwina, caso a ilha comece a receber com frequência os tão anunciados navios de cruzeiro australianos. Ele me contou que as crianças na ilha são alfabetizadas em inglês. As crianças assistem aos canais de televisão australianos nas escolas e têm dificuldade em fixar o aprendizado do inglês porque o sotaque papuásio é diferente do australiano – acho que ele se referia não ao sotaque, mas ao “pidgin”, a língua nacional da Nova Guiné. Nesse momento, a escola que se encontra na praça da aldeia liberou as crianças para o almoço e todas vieram em minha direção para me cumprimentar com ruidosos “*good afternoons*”, enormes sorrisos e pedidos de fotos.

Eu disse para Stanley que falamos português e que o aprendizado do inglês no Brasil é bastante limitado. Ele disse: “que sorte temos, então, de falar uma língua universal!”. Percebi, conversando com pessoas mais jovens, como Stanley, o grande valor que é dado ao conhecimento do mundo e a questões de cunho mais universal, ao mesmo tempo em que se preza pela preservação dos costumes e práticas que eles consideram como tradicionais. Enquanto os jovens trocam informações, em inglês ou “pidgin”, sobre o mundo exterior, os mais velhos contam histórias e “estórias” passadas e compartilham experiências e ensinamentos. O universal e o particular em interação.

De lá, passando por inúmeras aldeias com suas “*yam houses*” bem decoradas no meio da praça principal, túmulos delicadamente enfeitados com flores e folhas, abrigos com o tambor de chamado coletivo, “jardins” bem cuidados, chegamos a um local que é considerado como um importante ponto turístico da ilha, onde se encontram alguns “*stone temples*”. Trata-se de um curioso sítio arqueológico composto por um conjunto de monumentos megalíticos que parecem formar paredes de uma construção maior. Como Kiriwina é uma ilha coralínea típica, não há pedras vulcânicas, como aqueles megalitos. Essas pedras teriam sido trazidas de outro lugar. Tokula diz que a origem é polinésia, já que entre os séculos XII e XVI teria havido um intenso tráfego de polinésios pela região, como eu já tinha visto no Museu em Port Moresby. Depois, a caminho do “*lodge*”, passamos pela aldeia onde mora Tonunga, o antropólogo espanhol Sérgio J. de la Torre. Uma moça que lavava as roupas de Tonunga nos informou que ele tinha ido a uma ilha próxima, acho que Kitava. Ela também disse que ele já sabia que um antropólogo brasileiro estava fazendo turismo em Kiriwina. As notícias se alastram rapidamente nessa ilha!

Figura 20
Kiriwina, Papua Nova Guiné.



Nesse dia, de volta ao “*lodge*”, mal cheguei e já saí a pé em direção a Losuia para ver o pôr-do-sol por lá. Losuia é um aglomerado disforme, porém bonito, de casas bem construídas, quase todas de madeira, sempre com uma casinha menor ao lado – parece que se trata da cozinha, como nas aldeias. O aglomerado não cresceu em volta de uma igreja ou de uma praça, nem de um mercado ou do cais do porto, mas de um campo de futebol e de críquete! Fui ao mercado e lá estavam os vendedores de “*betel nut*”. Ao lado do mercado, viam-se o cais do porto e muitos casais de namorados apreciando o cair do dia. Fui também ao mercado onde é comercializada especificamente a noz de areca junto com um rapaz que me disse que tinha acabado de chegar um carregamento enorme de uma outra ilha. Um grande amontoado de pessoas se apressava para comprar seus kits de mascar por um preço que variava de 30 a 35 kinas por quilo (mais ou menos 30 a 35 reais). De lá, o rapaz me acompanhou pela estrada em direção ao “*lodge*”.

Ele me disse que era casado, tinha seis filhos, morava numa aldeia próxima ao “*lodge*” e era escultor. Ele contou que trocava os objetos esculpidos por peixe no mercado da “*station*”. Tem um pedaço de terra onde planta verduras, batata doce, taro e, claro, inhame. Ele logo percebeu que eu estava interessado nos “*customs*”, pois fiz diversas perguntas sobre seu modo de vida. Ele revelou que o chefe de sua aldeia não era tão generoso quanto o “*paramount chief*”. Também disse que precisava de dinheiro para comprar peixe, pois sua aldeia não está no litoral, por isso faz esculturas. Perguntei se era fácil vender as esculturas ou trocá-las por peixe. Ele respondeu que era mais fácil vendê-las que trocá-las, pois as pessoas na ilha estão preferindo o dinheiro para colocar em contas bancárias (daí a função da agente do Bank of South Pacific na ilha, Rita). Ele sugeriu que eu o acompanhasse até sua aldeia para conhecer o ancião local, que poderia me contar “*all about our customs*”. Ao chegar na aldeia, o ancião estava esculpindo uma canoa para um aldeão do litoral. Passei uns dez minutos ouvindo-o falar do *kula* e das festas locais. Foi um momento mágico.

No caminho para o “*lodge*”, diversas crianças me acompanharam. Seus nomes são sempre John, Bob, Peter ou coisa parecida. Um deles me perguntou, depois do meu nome, o meu “*village name*”. Fiquei sem saber muito bem o que dizer, pois não usamos muito o nome da aldeia para nos identificar no Brasil urbano – acho que ele queria saber minha nacionalidade ou me localizar socialmente. A partir daí, toda vez que eu conhecia alguém, sempre perguntava o nome e o “*village name*” e, em resposta, eu dizia que era “*Fabiano from Brazil*”.

No meu último dia em Kiriwina, conversei com tantas pessoas e acumulei tantas informações que parece que essas algumas horas duraram dias. No caminho para o aeroporto, Tokula passou em Losuia para pegar os funcionários da Airlines PNG, dentre os quais a “*boss*”, Ruth. Ela me cumprimentou com um sorriso enorme e logo se apressou para contar que era originária de Alotau, mas

que seu pai a havia trazido para morar em Kiriwina quando ainda era criança. Ao chegar na casinha que faz as vezes de aeroporto, ela abriu a única sala, cheia de encomendas que seriam despachadas para Port Moresby e perguntou se eu queria me sentar. Anotou meus dados em um livro desses de páginas coloridas com papel carbono entre as páginas e me deu uma via do formulário: esse era meu recibo, espécie de cartão de embarque. Depois, ela me disse: “Ah!! Então, você é Fabiano, o brasileiro que está visitando a ilha! Na van, não associei você ao brasileiro. Já tinham me falado de você. Gostou do passeio?”. Muita gente já sabia de mim na ilha, pois não há muitos *dimdim* por ali. Como ainda faltava duas horas e meia para a saída de meu voo, fui dar uma volta no entorno.

Pessoas vinham de todos os lados, muitas pessoas. Elas chegavam, pegavam uma folha de bananeira, colocavam no chão e se sentavam, expondo os produtos que iam vender – “*betel nuts*”, inevitavelmente –, como se estivessem num mercado a céu aberto. Ao lado do aeroporto, um galpão sem paredes e com inúmeras tomadas elétricas ligadas a um gerador servia de local onde as pessoas carregavam seus aparelhos de telefone celular: como não há eletricidade em praticamente nenhum local da ilha, ali era o único ponto onde se podia carregar baterias em geral. Algumas pessoas vendiam celulares e carregadores. Uma antena ao lado indicava que ali era um dos poucos locais na ilha onde os telefones tinham cobertura. O aeroporto era decididamente um ponto de encontro importante na ilha, pois a quantidade de pessoas não parava de aumentar. Acho que eu era o centro das atenções e todos pareciam querer conversar comigo – recebi “*good mornings*” de todos.

Sentei-me à sombra e um rapaz veio conversar comigo. Depois do assunto sobre futebol, óbvio, eu enchi o rapaz de perguntas sobre “*customs*”. Ele explicou todo o funcionamento do sistema matrilinear da maneira como está em uso nos dias de hoje na ilha, com algumas omissões. Entendi que as omissões se deviam ao fato de ele ser evangélico pentecostal. Ele disse que o “*paramount chief*” já não tem, nos dias de hoje, o poder espiritual que tinha no passado e que “essas coisas de crenças em espíritos, é idiotice”. Para ele, as famílias trobriandesas não têm muito a oferecer aos seus filhos, já que não haveria nada nas ilhas além de “jardins”, e o povo das Ilhas Trobriand não tem muito a oferecer ao mundo, por isso ele acredita que é importante investir na educação dos filhos para que eles cresçam sabendo o máximo sobre o mundo em que vivem. Depois, falou de Malinowski, de Weiner e de Tonunga. Para ele, os antropólogos ensinaram e ainda ensinam muita coisa aos trobriandeses, em particular coisas sobre seus próprios hábitos e costumes passados, fazendo com que os ilhéus reflitam sobre suas práticas cotidianas atuais e a necessidade de preservá-las. Segundo ele, enquanto os antropólogos só querem saber como eles vivem, os missionários católicos querem saber como eles vivem para mudar a vida

deles. Será que os antropólogos também não acabam mudando a vida dos seus “povos” ao longo do “*fieldwork*”? Entendi o que ele queria dizer com a comparação entre antropólogos e missionários, mas o que me chamou a atenção foi o fato de ele acreditar que a missão católica acabava por introduzir mudanças perigosas, enquanto as missões evangélicas, como a que o catequizou, não teriam o mesmo teor. Caminhamos juntos em direção ao aeroporto. Lá estavam algumas freiras da missão católica reunidas. Ele me apresentou a essas freiras porque uma delas seria brasileira.

Eram três freiras, todas com roupas comuns, saias e camisetas de propaganda, mas o véu típico – era para driblar a força do sol, segundo elas. A brasileira se chamava Rosângela, me beijou carinhosamente no rosto e disse que era originária do interior do Pará, mais precisamente das ilhas paraenses que ficam em frente ao Amapá. Uma das outras freiras, muito falante, Valentina, era italiana e a terceira, indiana. Com elas havia uma moça nativa e um rapaz a quem elas chamavam de “irmão”. Depois descobri que esse rapaz seria ordenado padre em breve, o primeiro padre nativo das Ilhas Trobriand.

Missionárias do Sagrado Coração, Rosângela e Valentina estão em sua primeira missão no exterior, a primeira completando três anos e a segunda, sete anos em Kiriwina. Valentina disse que já tinha me visto andando pela ilha – provavelmente no dia em que cheguei à ilha, quando passei pela missão católica. Depois, perguntando em Losuia, soube que o *dimdim* era brasileiro. Ela disse que todos na ilha sabem da chegada dos *dimdim* e que um dos grandes passatempos locais é a ida ao aeroporto em dias de voos para ver quem está chegando e quem está viajando, por isso havia tanta gente em volta do aeroporto. Enquanto conversávamos, chegou o padre, o mesmo que rezava a missa quando passei pela missão. Eu me apresentei em espanhol e ele logo abriu um sorriso enorme. Não me contive e aproveitei a ocasião para perguntar a eles como faziam para explicar as noções de céu e inferno num lugar tão paradisíaco. Eles riram e o padre respondeu dizendo que os trobriandeses têm plena consciência de que vivem no paraíso e não querem, de jeito nenhum, ir para a “*mainland*” de Nova Guiné, por eles considerada como o inferno. Valentina acrescentou que os trobriandeses, quando saem de Kiriwina por alguma razão, logo se apressam para voltar porque sabem que têm uma “cultura permissiva”, segundo ela, e bem pacífica, quando comparada às culturas da “*mainland*” e do exterior. Acrescentou ainda que, quando esses trobriandeses voltam a Kiriwina, têm que se colocar na mesma posição que ocupavam antes de sair e viver como viviam antes, pois não é aceitável que alguém tenha mais do que os outros e ostente aquilo que ninguém mais pode ter. Ela citou o exemplo de Tokula: disse que se ele tem carro, ele tem que oferecer ajuda às pessoas que possam vir a precisar de seu carro em algum momento. Enfim, Valentina contou que não há concorrência e com-

petição entre os trobriandeses; por isso, nas turmas para as quais ela dá aulas, não pode elogiar um aluno e deixar de elogiar um outro, caso contrário estaria instaurando motivos para a competição entre os alunos. Ao falar dos antropólogos que passaram pelas Ilhas Trobriand, Valentina disse que conhecia alguns trabalhos escritos por eles, mas que achava uma pena que eles não dessem mais ênfase para a religião, nem fizessem trabalhos de comparação entre religiões. Tive que me despedir das missionárias para embarcar.

O padre estava viajando para Alotau para se encontrar como novo bispo local. Viajei ao lado do padre para continuar a conversa. Durante os 35 minutos de duração do voo, muitas informações interessantes me foram confiadas. O padre falou dos processos em andamento que investigam casos de abuso sexual de fiéis por parte de padres nas ilhas da região. Falou também daquele que ele considera ser o maior problema das missões católicas na região: em algumas aldeias, o chefe também detém o poder espiritual e vê a Igreja como ameaça; então, o chefe incentivaria conflitos para desmotivar o trabalho da Igreja. Contou algumas histórias sobre a maneira como os chefes exercem seus poderes e sobre as mudanças que estão em andamento. Enfim, falou ainda da Unity Church³², talvez a igreja evangélica mais atuante na região, e da maneira como as missões dessa igreja agem desconsiderando totalmente os costumes locais.

Citou um exemplo instigante: um time de futebol local com maioria de jogadores católicos estava se preparando para uma partida da etapa semifinal do campeonato da ilha quando um dos jogadores revelou que soube que um jogador do time adversário estava fazendo “*magic*” para ganhar a partida. Os jogadores foram até o padre – que adora futebol – e pediram que ele passasse água benta nos pés dos jogadores para fazer face à magia dos adversários. O padre disse que não era preciso, que bastava que eles acreditassem na vitória. Mas o time se saiu mal no primeiro tempo do jogo. Os jogadores apelaram para a água benta do padre, novamente. O padre resolveu autorizar o uso da água e o time ganhou a partida. O jogador que pediu a água benta era precisamente aquele rapaz que estava com as freiras e que seria ordenado padre em breve. O padre disse que os missionários da Unity Church nem sequer permitem que os evangelizados joguem futebol. Malinowski já comentava que “(...) todas as coisas que vitalmente afetam o nativo estão de um modo ou de outro associadas à magia” (Malinowski, 1976: 69). Duas noites mais tarde, no hotel em Port Moresby, eu vi uma reportagem na televisão sobre uma lei que estava sendo aprovada contra as práticas de “*sorcery*”, no que me pareceu ser uma estranha tentativa de “civilizar” o país (uma forma de colonialismo interno, no sentido atribuído por Quijano, 2005). Mudanças e permanências se apresentam, na verdade, como movimentos de um mesmo processo.

32 Trata-se de uma igreja norte-americana criada no final do século XIX em Kansas City.

PERSPECTIVAS

Como turista e antropólogo, essa viagem me proporcionou importantes momentos de reflexão sobre os textos que os antropólogos haviam produzido sobre a região, seus livros, artigos e diários que tornaram as Ilhas Trobriand um “lugar sagrado”, e sobre o que os trobriandeses dos dias de hoje dizem para um turista brasileiro sobre a atuação desses antropólogos que por lá passaram. Talvez tenha sido um esboço de uma certa antropologia dos antropólogos quando se tornam “outros” dos seus “outros”.

Assim, eu pude construir uma imagem – embora talvez um pouco apaixonada e condescendente, apresentada aqui em forma de diário de viagem – sobre a relação entre os antropólogos e os trobriandeses e sobre a consequente manutenção do “lugar sagrado” *através, para além e/ou apesar* dos deslocamentos culturais, das transformações sociais, das mudanças econômicas e políticas e dos fluxos e refluxos estruturais ou contingentes das novas conjunturas contemporâneas em tempos de críticas pós-colonial e pós-moderna. Como observou Weiner:

*Nem o dinheiro ocidental, a educação, a religião, nem a lei romperam com a constância e a atenção dadas ao cultivo de inhame, à produção de bens femininos, às atividades do kula. Estes permanecem sendo os principais atos através dos quais os trobriandeses continuam a definir a si mesmos e a definir suas relações com os outros. Constituem a urdidura da vida trobriandesa, sua força e sua resiliência. A mudança está sendo tecida através dessa urdidura, oriunda de demandas internas e externas, de nativos e europeus, e em nome de Deus, da Pátria, do Dinheiro e da Independência, é a mudança que os trobriandeses remodelam continuamente à sua própria imagem. (...) Com zelo magistral, os trobriandeses manifestam quem eles são através do que eles intercambiam, tornando-se assim especialistas em transformar em Trobriand style o que quer que difículte ou invada o seu jeito de ser.*³³ (Weiner, 1988: 167)

Este artigo poderia terminar por aqui, reproduzindo a análise acima com a qual Weiner concluiu seu livro de 1988, *The Trobrianders of Papua New Guinea*, já que minhas observações *in locu* – feitas por um turista antropólogo –, 25 anos depois, se assemelham às da autora. No entanto, sua conclusão deixou-me com a mesma pergunta que me persegue desde que pisei pela primeira vez o solo coralíneo de Kiriwina: qual o lugar ou papel dos antropólogos que passaram pelas Ilhas Trobriand na urdidura que as mudanças estão tecendo? Assim como na obra de Malinowski, Weiner também não aparece como agente privilegiada das mudanças em andamento nas Ilhas Trobriand, como se nem ela, nem os outros

33 Nossa tradução do inglês: “(...) Yet neither Western money, education, religion, nor law has uprooted the constancy and attention given to yam cultivation, the production of women's wealth, and kula activities. These remain the principle acts through which Trobrianders continue to define themselves and their relationships with others. They constitute the warp of Trobriand life, its strength and resiliency. Across this warp, change has been woven in; but in coming from internal and external demands, from nationals and Europeans, and in the name of God, Country, Cash, and Independence, it is change that Trobrianders continually refashion in their own image. (...) With masterful zeal, Trobrianders make manifest who they are through what they Exchange, thus making them expert at transforming into their own Trobriand style whatever encumbers or encroaches on their resolute sense of self”.

antropólogos, tivessem contribuído para as transformações observadas. Os relatos que coletei informalmente, cuja síntese apresentei acima, trazem elementos para se refletir sobre a maneira como alguns trobriandeses convivem nos dias de hoje com as imagens e as representações produzidas pelos pesquisadores – e pelos turistas – que por lá passaram, como tiram proveito da experiência etnográfica e como levam suas vidas num mundo em constante turbulência.

Talvez seja o caso de a antropologia levar mais a sério e incentivar os estudos que tragam reflexões sobre as relações entre os pesquisadores e seus interlocutores no sentido das modalidades da colaboração entre as partes envolvidas no processo que produz a experiência etnográfica. Mais que uma coleção de teorizações, métodos e práticas sobre parcerias e projetos conjuntos, as antropologias ou etnografias colaborativas e reflexivas são uma proposta de abolição das fronteiras entre pesquisadores *com teorias científicas* e interlocutores *com teorias nativas* (Lassiter, 2005; Rappaport, 2008) para que, então, seja possível dar ênfase – ou construir coletivamente a tal ênfase – à polifonia dos discursos, dos saberes e dos fazeres e assim minimizar as decorrências da discrepância entre o “estar lá” e o “estar aqui” (Geertz, 2002)³⁴. Ser turista *com preocupações* antropológicas parece ter sido uma boa forma (ainda que um pouco precária, para mim) de iniciar alguma discussão sobre a colaboração e a reflexividade em campos pesquisados por outros antropólogos e os efeitos da sacração desses lugares.

34 A discussão sobre colaboração e reflexividade em antropologia não é realmente nova na América Latina, nem no Brasil, devido às particularidades da formação do campo disciplinar por essas bandas. Sobre esse assunto, são sempre atuais os textos de Roberto Cardoso de Oliveira sobre as antropologias periféricas (Cardoso de Oliveira, 1999-2000) e de Alcida Rita Ramos sobre a produção de etnografias no Brasil e a responsabilidade social dos etnógrafos (Ramos, 1990), além, claro, de toda a produção sobre decolonialidade na América Latina.

Fabiano Contijo é Professor Associado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal do Pará (UFPA) e Professor Colaborador do quadro docente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (ex-Antropologia e Arqueologia) da UFPI.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BICKLER, Simon H.

1998 *Eating Stone and Dying: Archaeological Survey on Woodlark Island, Milne Bay Province, Papua New Guinea*. Tese, University of Virginia.

BURENHUL, Göran

2002 *The Archaeology of the Trobriand Islands, Milne Bay Province, Papua New Guinea*. Oxford, Archaeopress.

CAMPBELL, Shirley

1984 *The Art of Kula*. Tese, Australian National University.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto

1999-2000 “Peripheral Anthropologies ‘versus’ Central Anthropologies”.
Journal of Latin American Anthropology, vol. 4, n. 2 e vol. 5, n. 1: 10-31.

CASTAÑEDA, Quetzal

2008 “The ‘Ethnographic Turn’ in Archaeology”. In *Ethnographic Archaeologies*.
Londres, Altamira Press e Rowman & Littlefield Publishers, pp. 25-61.

CLIFFORD, James e MARCUS, Georges (orgs.)

1986 *Writing Culture*. Berkeley, University of California Press.

CLIFFORD, James

1997 *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge, Harvard University Press.

COHEN, Erik

1984 “The Sociology of Tourism: Approaches, Issues and Findings”. *Annual Review of Sociology*, vol. 10: 373-392.

CRAIN, J. B., DARRAH, A. C., DIGIM’RINA, L. S.

2003 “Trobriand”. In EMBER, C. R. e EMBER, M. (orgs.). *Encyclopedia of Medical Anthropology: Health and Illness in the World’s Cultures*. Nova York, Kluwer Academic/Plenum Publishers, pp. 990-1000.

DIGIM’RINA, Linus S.

1998 “An Updated Effect of the Dreadful Drought: The Trobriand Experience”. *APFT Briefing Note*, n. 11.

DUSSEL, Enrique

2005 “Europa, modernidade e eurocentrismo”. In LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires, CLACSO, pp. 24-32.

EVANS-PRITCHARD, Edward. E.

1978 *Os Nuer*. São Paulo, Perspectiva.

FIRTH, Raymond

1957 “Introduction”. In FIRTH, R. (org.). *Man and Culture: An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski*. Londres, Routledge & Kegan Paul, pp. 1-14.

FORDE, Cyril. D.

1966 *Hábitat, economía y sociedad*. Barcelona, Oikos-Tau.

FORTUNE, Reo F.

1932 *Sorcerers of Dobu*. Londres, Routledge & Kegan Paul.

GEERTZ, Clifford

2001 *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro, Zahar.

2002 *Obras e vidas*. Rio de Janeiro, EdUFRJ.

EGLOFF, Brain

1978 “The Kula Before Malinowski: A Changing Configuration”. *Mankind*, n. 11: 429-435.

KNAUFT, Bruce

1999 *From Primitive to Postcolonial in Melanesia and Anthropology*. Ann Arbor, University of Michigan Press.

1993 *South Coast New Guinea Cultures*. Cambridge, Cambridge University Press.

LASSITER, Luke. E.

2005 “Collaborative Ethnography and Public Anthropology”. *Current Anthropology*, vol. 46, n. 1: 83-97.

LATOUR, Bruno

2009 *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro, Ed. 34.

LEACH, Jerry W. e LEACH, Edmund (orgs.)

1983 *The Kula: New Perspectives on Massim Exchange*. Cambridge, Cambridge University Press.

LEENHARDT, Maurice

1971 [1947] *Do Kamo: La Personne et le mythe dans le monde mélanésien*. Paris, Gallimard.

LEPANI, Katherine

- 2001 *Negotiating Open Space: The Importance of Cultural Context in HIV/Aids Communication Models – A Qualitative Study of Gender, Sexuality, and Reproduction in the Trobriand Islands of Papua New Guinea*. Dissertação, University of Queensland.

LÉVI-STRAUSS, Claude

- 1955 *Tristes tropiques*. Paris, Plon [*Tristes trópicos*. São Paulo, Editora Anhembi Limitada, 1957].

MALINOWSKI, Bronislaw

- 1976 [1923] *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo, Abril Cultural.
1935 *Coral Gardens and Their Magic*. Londres, George Allen & Unwin Ltd.

MARCUS, Georges E.

- 1995 “Ethnography in/of the World-System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography”. *Annual Review of Anthropology*, n. 24: 95-117.

MEAD, Margaret

- 1976 [1935] *Sexo e temperamento*. São Paulo, Perspectiva.

MONTAGUE, Susan

- 1971 “Trobriand Kinship and the Virgin Birth Controversy”. *Man*, n. 6: 353-368.
2001 “The Trobriand Kinship Classification and Schneider’s Cultural Relativism”. In FEINBERG, R. e OTTENHEIMER, M. (orgs.). *The Cultural Analysis of Kinship: The Legacy of David M. Schneider*. Champaign, University of Illinois Press, pp. 168-186.

MURDOCK, George P.

- 1943 “Bronislaw Malinowski”. *American Anthropologist*, n. 45: 441-451.

PÖSCHL, R. e PÖSCHL, Ulrich

- 1985 “Childbirth on Kiriwina, Trobriand Islands, Milne Bay Province, Papua New Guinea”. *Papua New Guinea Medical Journal*, n. 28: 137-145.

POWELL, Harry A.

- 1968 “Correspondence: Virgin Birth”. *Man* (N.S.): 651-653.
1969 “Genealogy, Residence and Kinship in Kiriwina”. *Man* (N.S.), n. 4: 177-202.

QUIJANO, Aníbal

- 2005 Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires, CLACSO, pp. 107-130.

RAMOS, Alcida R.

- 1990 “Ethnology Brazilian Style”. *Cultural Anthropology*, vol. 5, n. 4: 452-72.

RAPPAPORT, Roy A.

- 1984 *Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People*. New Haven/Londres, Yale University Press.

RAPPAPORT, Joanne

- 2008 “Beyond Participant Observation: Collaborative Ethnography as Theoretical Innovation”. *Collaborative Anthropologies*, vol. 1: 1-31.

SAHLINS, Marshall

- 1997a “O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica”. *Mana*, vol. 3, n. 1: 41-73.
1997b “O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica”. *Mana*, vol. 3, n. 2: 103-150.

SCODITTI, Giancarlo

- 1996 *Kitawa Oral Poetry: An Example from Melanesia* (Pacific Linguistics Series D 87). Canberra, Australian National University Department of Linguistics.

SELIGMAN, Charles G.

- 1910 *The Melanesians of British New Guinea*. Cambridge, Cambridge University Press.

SEFT, Günter

- 1986 *Kilivila: The Language of the Trobriand Islanders*. Berlin, Mouton de Gruyter.

SILVA, Fabíola, BESPALÉZ, Eduardo e STUCHI, Francisco F.

- 2011 “Arqueologia colaborativa na Amazônia: Terra indígena Kuatinemu, Rio Xingu, Pará”. *Amazônica*, vol. 3, n.1: 32-59.

SMITH, Valene L. (org.)

- 1989 *Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism*. Filadélfia, University of Pennsylvania Press.

STOCKING Jr., George W.

2004 *A formação da antropologia americana*. Rio de Janeiro, Contraponto/EdUFRJ.

TULLY, Gemma

2007 “Community Archaeology: General Methods and Standards of Practice”. *Public Archaeology*, vol. 6, n. 3: 155-187.

WAICO, John D.

2003 *Papua New Guinea: A History of Our Times*. Oxford, Oxford University Press.

WAGNER, Roy

2010 *A invenção da cultura*. São Paulo, Cosac Naify.

WEINER, Annette B.

1976 *Women of Value, Men of Renown: New perspectives in Trobriand Exchange*. Austin, University of Texas Press.

1988 *The Trobrianders of Papua New Guinea*. Belmont, Thomson/Wadsworth.

1992 *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-While-Giving*. Berkeley, University of California Press.

The Trobriand Islands, Anthropology, and the *Dimdim*: Some Considerations on Ethnography, Tourism, and Reflexivity in “Sacred Places”

ABSTRACT

The texts published by anthropologists – books, articles, diaries – and the interpretations about this production created what is called by Annette B. Weiner anthropology’s “sacred places”, like the Trobriand Islands. However, little has been written about how people continue his life in these places after the anthropological fieldwork, nor what people think about the fieldworks that took place there creating the “sacred places”. This article presents some reflections about the relationship between doing anthropology, tourism, and reflexivity elaborated after a visit to the Trobriand Islands in 2013.

KEYWORDS

Anthropology,
Tourism, Reflexivity,
Sacred Places,
Trobriand Islands.

Recebido em 7 de abril de 2016. Aceito em 26 de janeiro de 2017.

Cartografia do conhecimento antropológico

Cartography of anthropological knowledge

DOI

[http://dx.doi.org/10.11606/](http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.132079)

[2179-0892.ra.2017.132079](http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.132079)

Rodrigo Ramassote

📍 Universidade de São Paulo | São Paulo, SP, Brasil

✉ ramassote@hotmail.com

CORRÊA, Mariza.
Traficantes do simbólico
& outros ensaios sobre a
história da antropologia.
Campinas, SP, Editora da
Unicamp, 2013, 470 pp.

Em 1984, por iniciativa de Manuela Carneiro da Cunha e apoio financeiro da Fapesp, teve início o *Projeto História da Antropologia no Brasil (1930-1960): Testemunhos* (doravante PHAB). Pouco depois, com a transferência de sua idealizadora

para a Universidade de São Paulo (USP), Mariza Corrêa assumiu a coordenação-geral e levou adiante a proposta de

ouvir os depoimentos de alguns antropólogos das primeiras gerações de profissionais da disciplina, no âmbito de um curso de pós-graduação do Departamento de Antropologia da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), para gravarmos esses depoimentos, com a intenção de publicá-los mais tarde, tendo o departamento me pedido que coordenasse as sessões de entrevista (...) (Corrêa, 1995: 115).

Gradativamente, as iniciativas ligadas ao PHAB foram se ampliando, por meio de apoios e aportes de recursos sucessivos; gravações em vídeos; doações de acervos e coleções pessoais; incorporação de jovens estudantes da graduação e pós-graduação; produção de estudos acadêmicos; exposições fotográficas e publicações diversas, num esforço notável de análise e interpretação dos rumos da antropologia brasileira entre as décadas de 1930 e 1980.

À frente do projeto, Corrêa trazia na bagagem sua tese de doutorado (Corrêa, 2001), defendida, em 1982, no Departamento de Ciência Política da USP, e dedicada à leitura da produção intelectual e à reconstrução de atuação concreta de parte dos membros da chamada Escola Nina Rodrigues, a começar pelo seu líder, Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906), médico legal e pioneiro nos estudos

sobre o negro no Brasil, passando para a apropriação e disputa de seu legado de temas de pesquisa por parte de seus autodeclarados discípulos. A partir de uma “leitura antropológica” do material e fontes consultadas, Corrêa surpreendia as imbricações científicas e políticas que marcaram a atuação do grupo e a sua importância para a constituição do campo da antropologia no Brasil.

Traficantes do simbólico & outros ensaios sobre a história da antropologia, mais recente livro de Mariza Corrêa, reúne e torna público quatro capítulos, dois depoimentos escritos e duas entrevistas que resultam do PHAB. Sua publicação permite acompanhar não apenas o avanço da reflexão da autora, mas também os desdobramentos de uma área de interesse acadêmico que ganhou ímpeto a partir dos anos 1980 e se mantém bastante atuante ainda hoje. Com efeito, essa década foi também o período de surgimento de uma expressiva quantidade de projetos de pesquisa, iniciativas e escritos sobre a história das ciências sociais brasileira, em geral, e da antropologia, em particular.

Em 1981, Mariza Peirano, professora do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília (UnB), defendeu tese na Universidade de Harvard (EUA) interessada em entender como a teoria antropológica assume diferentes versões em contextos socioculturais particulares. Na esteira aberta pelas reflexões de Émile Durkheim, Marcel Mauss e Norbert Elias, dialogando criticamente com Louis Dumont e atenta ao compromisso das ciências sociais no Brasil com valores e certas ideias de construção nacional (*nation-building*), a autora empreendeu um esforço auto reflexivo a respeito do progressivo processo de diferenciação disciplinar e conformação do perfil identitário das disciplinas constituintes das ciências sociais no Brasil, entre 1930 e 1970. Partindo da definição nativa da prática das ciências sociais no Brasil, por meio de entrevistas e/ou exame da produção intelectual de seis de seus integrantes, Peirano reconstituiu o processo de emergência da antropologia de um tronco multidisciplinar indiviso e comum.

Em 1983, Julio Cezar Mellatti, etnólogo e também professor do Departamento de Antropologia (DAN) da UnB, redigiu “A antropologia no Brasil: Um roteiro”, publicado no *Boletim Informativo Bibliográfico* (BIB). De caráter didático e esclarecedor, o roteiro de leituras desfila, numa sequência cronológica, as principais tendências teórico-metodológicas, eixos temáticos de estudo e pesquisa, objetos empíricos de investigação e autores consagrados a partir de um esforço de reunião e sistematização do repertório de informações acumuladas, com especial ênfase nos estudos etnológicos, mas sem deixar de dar notícia da produção surgida nas áreas da linguística, da arqueologia e da antropologia física. Pela mesma época, em comemoração aos dez anos do funcionamento do curso de Pós-Graduação em Antropologia da UnB, uma seção especial do *Anuário Antropológico*, com apresentação de Julio Cezar Mellatti, estampava os depoimentos

de Thales de Azevedo, Egon Schaden e Luis Castro Faria sobre suas respectivas “experiências nas atividades ligadas à disciplina” (Mellatti, 1982: 227).

No final dos anos 1980 (1987-1990), sob a coordenação-geral do sociólogo Sergio Miceli, o projeto “História das Ciências Sociais no Brasil”, desenvolvido no âmbito do Instituto de Estudos Econômicos e Sociais de São Paulo (Idesp), promoveu ampla pesquisa dedicada à “análise e reflexão sociológicas das Ciências Sociais, de seus praticantes e instituições”, (Miceli et al., 1989: 5). Composta por uma equipe interdisciplinar, seus integrantes¹ produziram uma sociologia da vida intelectual nos campos das ciências sociais que se tornou uma obra de referência graças à reconstituição cuidadosa de perfis institucionais de estabelecimentos de ensino e de centros independentes de pesquisa, de associações científicas e de instituições culturais, da expansão regional e dos distintos modelos de profissionalização correspondentes, das experiências, círculos de sociabilidade e tensões geracionais, da dinâmica e dos empreendimentos editoriais, das trajetórias das figuras centrais nesse processo.

Mas quais as razões que respondem pela eclosão de tal interesse? Sugiro duas possibilidades. Em primeiro lugar, a década de 1980 assiste à sedimentação dos processos de consolidação institucional e de diferenciação e especialização disciplinar das ciências sociais no Brasil, impulsionados pela readequação e expansão dos programas de pós-graduação e surgimento de centros de investigação ao longo dos anos de 1970. Ocorre, então, a possibilidade de revisão crítica e qualificada do legado intelectual de cada área de estudos específica, cuja contribuição substantiva passa a ser objeto de reivindicação e filiação.

Além disso, a história da antropologia, como subdisciplina ou subárea acadêmica, vinha, à época, amalhando cada vez mais visibilidade dentro da agenda de pesquisas antropológicas. Os trabalhos de George W. Stocking Jr. (1968), nos EUA e o célebre livro de Adam Kuper (1977), na Inglaterra, forneciam legitimidade e inspiração para uma empreitada congênere no Brasil. Como lembra Peirano:

*Até os anos 1960, a história da antropologia era relatada apenas pelos próprios antropólogos e somente no final de suas carreiras. A trajetória bem-sucedida dos autores e o fato de serem contemporâneos dos eventos e publicações davam credibilidade e legitimidade às narrativas. Só para mencionar alguns exemplos: seis anos antes de morrer, Alfred Haddon (1855-1940) publicou o livro *History of Anthropology*; a primeira edição de *The History of Ethnological Theory*, de Robert Lowie (1883-1957), é de 1937, quando o autor já era reconhecido; *Developments in the field of Anthropology in the Twentieth Century*, de Clyde Kluckhohn (1905-1960), data de 1955 (...). O quadro muda com George Stocking Jr. Em 1968, o historiador publica seu primeiro livro, *Race, Culture and Evolution. Essays in the History of Anthropology*, que se tornou referência obrigatória já*

¹ Entre os seus integrantes, constavam: Lilia Schwarcz, Fernando Limongi, Heloisa Pontes, Fernanda Arêas Peixoto, Maria Arminda do Nascimento Arruda, Maria Hermínia Tavares de Almeida, Paul Freston, Silvana Rubino, Maria da Glória Bonelli, Maria Cecília Spina Forjaz.

na década seguinte. A linha de trabalho inaugurada por ele se ampliou e, hoje, vários pesquisadores se dedicam a examinar trajetórias e períodos históricos em diversos contextos (Peirano, 2004: 103).

Retornando à *Traficantes do simbólico & outros escritos*, seu primeiro capítulo, intitulado “Traficantes do simbólico”, recupera informações gerais sobre as origens do PHAB e o material produzido, bem como registra as decisões metodológicas, os critérios gerais que demarcaram o universo de investigação e as formulações conceituais que se definiram com o andamento da pesquisa. Em lugar do conceito de campo, tal como propugnado por Pierre Bourdieu, inadequado em vista de ser a antropologia “uma disciplina recentemente institucionalizada como tal no país” (:18), optou-se pela realização de uma cartografia, “temporal e espacial”, de um “território” e seus “habitantes”, apurando redes de relações, cenários regionais, instâncias de atuação e modalidades e práticas de pesquisa que sustentaram o perfil e a atuação das sucessivas gerações de antropólogos.

Em face dos desafios lançados pela pesquisa para se definir, com precisão e sem quaisquer anacronismos, fronteiras disciplinares e identidades profissionais, agrupar seus integrantes em arranjos ou cortes geracionais e lidar com a escassez de informações sobre contextos locais e redes de relações pessoais, a noção de projeto, recorrente em depoimentos e escritos, emergiu como uma chave explicativa privilegiada para alinhar os distintos domínios da experiência vívida pelos praticantes da disciplina. Mais que “instituição, corrente – ‘escola’ – ou corte cronológico”, a expressão acabava sendo “utilizada quase como sinônimo de grupo de referência, já que cada um deles remetia a um conjunto específico de pessoas, às influências de determinados autores e/ou pesquisadores, à instituição que abrigava ou à região onde fora realizado” (:27).

O capítulo seguinte, “Traficantes de excêntrico”, consubstancia os parâmetros gerais de um mapeamento territorial, de ampla extensão espacial e temporal. Como artifício narrativo para costurar um grande número de informações referentes a trajetórias acadêmicas e profissionais dos principais nomes da antropologia, aos principais centros e aparelhos de reprodução desse saber, às redes de relações profissionais e institucionais, aos contornos regionais assumidos pela disciplina, a autora se vale da seleção de três fotografias expressivas de momentos decisivos da trajetória de consolidação institucional da antropologia no Brasil, no período de 1930 a 1960.

Por meio delas (a saber, um retrato coletivo que reúne membros do *staff* e a diretora do Museu Nacional ladeados por pesquisadores estrangeiros e nacionais; um instantâneo da II Reunião Brasileira de Antropologia, ocorrida na Bahia, em 1957²; e um registro particular do filho do antropólogo inglês David Maybury-Lewis junto a um xavante no Brasil Central), Corrêa descortina um extenso

2 Não se pode saber se por decisão editorial ou por opção da autora a segunda foto analisada, um flagrante da II Reunião da ABA, não foi republicada em livro, embora conste da versão original do artigo. Do mesmo modo, uma listagem bastante útil de antropólogos estrangeiros presentes no Brasil entre 1930 e 1960, bem como a Composição da Diretoria e do Conselho Científico da ABA, desde sua fundação até 1986, também não reapareceram nesta edição.

panorama de praticantes (composto de pesquisadores nacionais e estrangeiros: Claude Lévi-Strauss, Charles Wagley, Roger Bastide, Donald Pierson, Arthur Ramos, Darcy Ribeiro, Luis de Castro Faria, para citar apenas alguns), centros de formação e atuação (que não se restringiam ao âmbito das instituições universitárias, mas se distribuíam por sociedades científicas, organismos estatais – museus, centros regionais de pesquisas, comissões nacionais) e linhas temáticas e objetos privilegiados de pesquisas (os estudos sobre grupos e etnias indígenas, os estudos sobre os afro-brasileiros e as relações raciais no país, os estudos de comunidades rurais ou tribais).

O argumento de fundo ressalta a importância da circulação e intercâmbio de paradigmas intelectuais, práticas científicas, profissionais e agências internacionais de cooperação técnica e fomento à pesquisa na articulação de uma rede transatlântica que envolveu o Brasil, os EUA e a Europa. Marcada pela ênfase na pesquisa de campo, no estudo de grupos e etnias indígenas e na aglutinação em torno da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), a antropologia brasileira, longe de ser uma tradição intelectual nacional autocontida, resultou, ao longo de 1930 a 1960, da trama cerrada de interações entre pesquisadores nacionais e estrangeiros.

Em “A revolução dos normalistas”, capítulo seguinte, a autora recupera a importância da atuação, ainda que muitas vezes nos bastidores, dos educadores ligados ao Movimento da Escola Nova, com especial destaque para o papel exercido por Anísio Teixeira (1900-1971) no desenvolvimento das ciências sociais brasileiras. Período de transição, a década de 1950 não suscitou a atenção e o interesse de pesquisadores, a despeito do fato de nela ter havido uma série de iniciativas que iriam repercutir, nos anos subsequentes: a criação da ABA; a fundação da Capes (Campanha de Aperfeiçoamento do Pessoal de Nível Superior); o debate geral sobre a escola pública e, finalmente, as incursões em campo das primeiras levas de estudantes formados nas modernas técnicas e métodos das ciências sociais.

De acordo com Corrêa, as razões de tal esquecimento não se devem ser atribuídas

apenas à descrença no tipo de antropologia que se fazia antes de hoje ou à alegada fragilidade institucional dela naquele período; penso, antes, que esse esquecimento deve ser atribuído ao fato de que tentamos buscá-la onde ela não podia estar, num “campo antropológico”, ainda em constituição, ao invés de encontrá-la onde era praticada (:76).

Em vista da incipiência da sedimentação da vida acadêmica, ainda destituída de recursos pessoais suficientes e estímulos financeiros adequados para deslançar programas de investigação científica, as principais iniciativas na área de ciências sociais do período devem ser buscadas no interior do aparelho burocrático do Estado.

Alojados no setor público, uma rede de educadores e cientistas sociais, cujas origens remontam à comunhão de interesses e ligações pessoais entre membros da Escola Nina Rodrigues e integrantes do Movimento Escola Nova que se encontraram no Rio de Janeiro a partir dos anos 1930, empenhou-se no “recrutamento de cientistas sociais para o levantamento sistemático das questões que pretendia atacar do ponto de vista político e administrativo no campo educacional” (:90). A partir de sua inserção profissional em diversos órgãos e instituições públicas – Secretaria de Educação e Cultura de Salvador, Capes, Instituto Nacional de Estudos Pedagógicos (INEP), Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais (CBPE) –, bem como por força de sua aspiração de utilizar as ciências sociais para subsidiar a implementação de políticas públicas, Anísio Teixeira orquestrou e fomentou a realização de investigações sistemáticas, cursos de especialização e ciclos de debates que impulsionaram a produção do conhecimento nas ciências sociais dessa época.

“A antropologia no Brasil (1960-1980)”, último capítulo da publicação, volta-se para o exame das consequências intelectuais provocadas pela readequação ou criação de programas de pós-graduação na área da antropologia, na esteira da expansão do sistema universitário de ensino desencadeada pelas políticas educacionais impostas durante o período militar. Ao contrário dos demais capítulos, a ênfase recai sobre o arcabouço e os meandros da morfologia institucional que amparou a produção antropológica num período em que a disciplina “redefiniu seu território institucional e passou a utilizar-se de uma linguagem própria (‘autóctone’), preparando, em suma, as condições de sua reprodução de um modo que era impensável até então” (:108).

Por meio da análise de “quatro programas e sua produção” – Museu Nacional, Universidade de São Paulo (USP), Unicamp e Universidade de Brasília (UnB) –, escolhidos tanto por força da “economia textual” quanto em função de que “seu desenho tenha servido de modelo para os programas mais recentes” (:112), a autora retraça de forma minuciosa as origens, os mentores e os fundadores, os formatos e arranjos institucionais, o perfil do corpo docente e dos colaboradores, as principais linhas de pesquisa e os objetos de investigação, as iniciativas perpetradas, os resultados obtidos e os embates teórico-conceituais travados pelos quatro programas de ensino citados. Como complemento à leitura e análise institucional e partindo da constatação que “foi com os estudos etnológicos que a Antropologia no Brasil obteve seus maiores êxitos” (:164), a parte final do texto recupera as escaramuças intelectuais e as disputas acadêmicas em torno do estudo do contato de grupos e etnias indígenas com a sociedade nacional, acompanhando suas progressivas inflexões teórico-metodológicas e refinamento conceitual nas obras de Darcy Ribeiro, Roberto Cardoso de Oliveira e Roberto DaMatta.

Em anexo, Corrêa reimprime os depoimentos escritos de Donald Pierson e Emílio Willems, que já haviam sido estampados em volume publicado em 1987 (Corrêa, 1987). Embora bastante desiguais – as quase cem páginas detalhadas das atividades conduzidas por Donald Pierson durante seus dezesseis anos no Brasil à frente da Escola Livre de Sociologia e Política contrastam com as lacônicas e descarnadas informações de Emílio Willems sobre os seus dezoito anos passados entre centros de ensino secundário em pequenas cidades do estado de Santa Catarina e as principais instituições acadêmicas da cidade de São Paulo – revelam e registram informações de extrema relevância para o conhecimento dos praticantes, dos nichos institucionais, da agenda intelectual e dos projetos de pesquisa que mobilizaram a antropologia brasileira nos anos de 1940 e 1950.

Além disso, transcreve as entrevistas concedidas por Ruth Cardoso e Verena Stolcke para o PHAB. Ainda que não deixem de suscitar interesse, não fica explícita a escolha e a inclusão dessas duas entrevistas específicas no volume, dentre o amplo acervo produzido, levando a crer que sua inserção possa ter sido realizada como homenagem à memória da primeira e em vista das afinidades pessoais da autora com a segunda. De qualquer forma, a narrativa desabrida de Ruth Cardoso, nomeando seus interlocutores, apontando as disputas de poder e as relações assimétricas de gênero internas à Cadeira de Antropologia da então Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras (FFCL) da USP, apenas corroboram parte do que a própria Corrêa já havia, em escala mais ampla, discutido em *Antropólogas e Antropologia* (2003), mais um subproduto das pesquisas levadas a efeito pelo PHAB, no qual a autora recupera a trajetória de atuação na esfera pública de uma série de “mulheres excepcionais”.

Para além da reconstrução alentada de quase um século do desenvolvimento disciplinar como mote central, os ensaios que compõem *Traficantes do simbólico & outros ensaios sobre a história da antropologia* lançam sugestões e fornecem hipóteses de trabalho em suas extensas e sempre pertinentes notas de rodapé, o que apenas amplia o interesse e a importância deste livro indispensável para se conhecer e refletir sobre os caminhos trilhados pela antropologia no Brasil. Sua excelência só agrava o sentimento de perda causado pelo falecimento da autora em dezembro de 2016.

Rodrigo Ramassote é mestre (2006) e doutor (2013) em Antropologia Social pela Unicamp. Desde 2014, realiza seu pós-doutorado no Departamento de Antropologia Social da FFLCH/USP, com o auxílio de bolsa de pesquisa da Fapesp. Desde 2006, é técnico em ciências sociais pelo Iphan.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CORRÊA, Mariza

- 1987 *História da Antropologia no Brasil: 1930-1960/testemunhos*. São Paulo, Vértice, Editora Revista dos Tribunais; Campinas, Editora da Universidade Estadual de Campinas.
- 1995 “História da Antropologia no Brasil – Projeto da Unicamp”. *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*. Rio de Janeiro, vol. 2, n. 2: 115-118.
- 2001 *As Ilusões da Liberdade - A Escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*. Bragança Paulista, Editora da Universidade São Francisco.
- 2003 *Antropólogas e Antropologia*. Belo Horizonte, Editora da UFMG.

KUPER, Adam

- 1978 *Antropólogos e Antropologia*. Rio de Janeiro, Livraria Francisco Alves Editora.

MICELI, Sergio et al.

1989. *História das ciências sociais no Brasil*. São Paulo, Vértice, Editora Revista dos Tribunais, IDESP.

MELLATTI, Julio Cezar

- 1984 “A antropologia no Brasil: um roteiro”. *Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais (BIB)*, nº 17, Rio de Janeiro, ANPOCS: 1-92.
- 1982 “Introdução”. *Anuário Antropológico*. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília (PPGAS/UnB). Brasília: 227.

PEIRANO, Mariza. G. S.

- 1991 *The Anthropology of Anthropology: the Brazilian Case*. Massachusetts, tese, Harvard University. Série Antropológica, Vol. 110. Brasília, 1991.
- 2004 “In This Context” In: PEIXOTO, Fernanda Arêas; PONTES, Heloisa e SCHWARCZ, Lilia (orgs.). *Antropologia, histórias e experiências*. Belo Horizonte, Editora da UFMG. pp. 99-121

STOCKING Jr., George W.

- 1968 *Race, Culture and Evolution: Essays in the History of Anthropology*. Nova York, The Free Press.

Animismo transcendente: arroz, búfalos e hierarquia

Transcendent animism: rice, buffaloes, and hierarchy

DOI

[http://dx.doi.org/10.11606/
2179-0892.ra.2017.132081](http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.132081)

Felipe Vander Velden

🏠 Universidade Federal de São Carlos | São Carlos, SP, Brasil

✉ felipevelden@yahoo.com.br

ÂRHEM, Kaj e SPRENGER, Guido (editors). Animism in Southeast Asia. Londres e Nova York, Routledge (Routledge Contemporary Southeast Asia Series, 77), 2016, 325p.

Se o sudeste asiático deu à teoria antropológica, de acordo com Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro (1979: 2), a aliança de casamento assimétrica, a região traz agora uma contribuição renovada, em estreito diálogo com o americanismo em suas vertentes animista e perspectivista. Organizada por Kaj

Ârhem e Guido Sprenger – e fruto de um painel de especialistas reunidos na sexta conferência da European Association of Southeast Asia Studies (EuroSEAS), ocorrida em Gotemburgo, Suécia, em 2010 – a preocupação central da coletânea é a de inserir as populações nativas do sudeste da Ásia (continental e insular) nos debates recentes em torno do novo animismo (a ressurreição transformada do velho conceito de Edward Tylor), capitaneados, de um lado, por Philippe Descola e Viveiros de Castro e, de outro, por Tim Ingold e Nurit Bird-David. Não menos importante, o livro se preocupa em abrir novas vias de reflexão comparativa para os etnólogos trabalhando naquela região, conhecida por sua enorme diversidade étnica e linguística, mas também por suas complexas histórias e configurações políticas e religiosas, que vão de pequenas populações de caçadores-coletores com xamanismo (como os Chewong na península malaia) até grande estados teocráticos muçulmanos, budistas ou mesmo cristãos.

Este projeto em torno de um animismo no sudeste da Ásia casa bem com a trajetória de um dos organizadores do livro, Kaj Ârhem, o que fica claro no capítulo 14, em que o autor põe em diálogo explícito o animismo sudeste-asiático e o perspectivismo ameríndio, espelhando o empenho de Viveiros de Castro (1996) ao opor, anteriormente, ontologias perspectivistas à ontologia naturalista do Ocidente moderno. Ârhem, com efeito, passou de um trabalho entre os Maku-

na, grupo de língua Tukano no noroeste amazônico – muito reconhecido pelos amazonistas e certamente um dos “fundadores” do perspectivismo (Århem, 1993 e 1996) – para outro, mais recente, entre os Katu de língua Mon-Khmer nas montanhas do centro do Vietnã. O propósito da coletânea, enfim, é inserir o sudeste da Ásia em um debate que, forjado majoritariamente na Amazônia e no ártico e subártico norte-americanos, espalhou-se num diálogo crescente com as tradições etnográficas de outras regiões do globo – especialmente a Sibéria, mas também a Índia, a Nova Guiné e, mais recentemente, a Mesoamérica – com rendimentos muito interessantes. Não obstante, como Århem argumenta na introdução ao volume, se tomarmos esquematicamente o novo animismo como a (ou uma das) ontologia(s) dos ditos povos tribais (inerentemente igualitários), em oposição à ontologia (naturalista) das sociedades ocidentais (fortemente hierarquizadas), muito das sociedades reconhecidamente indígenas do planeta ficam de fora do modelo padrão, como uma espécie de resíduo dele.

Este seria o caso do sudeste asiático, onde as muitas sociedades tribais localizam-se, sociologicamente, num espaço intermediário entre o igualitarismo e a hierarquia (a clássica etnografia de Leach, 1996, nos planaltos da Birmânia, hoje Myanmar, ilustra bem o ponto). A expressão cosmológica deste caráter residual dos povos nativos da Ásia do sudeste em relação ao novo animismo encontraria-se na ênfase, colocada por estas populações, nas relações entre humanos e espíritos, muito mais que naquela entre humanos e animais que caracteriza paisagens árticas e amazônicas, ainda que alguns siberianistas – na proposta de uma divisão entre a *northern North Asia* (Sibéria) e a *southern North Asia* (isto é, Mongólia; cf. Pedersen, 2001; Pedersen, Empson e Humphrey, 2007) – tenham sentido a necessidade de uma observação similar em seu engajamento com os debates animistas/perspectivistas, ao perceberem uma verticalização do animismo na medida em que as tradições anímicas e xamânicas da Sibéria aproximavam-se de formações políticas centralizadas e budistas da Mongólia ou do Tibete¹.

O foco na relação entre distintas categorias de humanos e, da mesma forma, uma variedade de espíritos, conduz à sugestão, pelos autores – com especial ênfase Guido Sprenger, coorganizador do volume (cap. 2) – de que a grande diferença entre o animismo do sudeste asiático e aquele encontrado na Amazônia e no Ártico radica na hierarquia, que aparece, então, como elemento que inflete todas as relações nesta região – interétnicas e interespecíficas, ou, em um só golpe, cosmopolíticas – e acaba por transformar o próprio conceito corrente de animismo, tomado como característico de formações sociais e universos cosmológicos igualitários – de caçadores-coletores, mas não só. Tal movimento é claramente visível, por exemplo, no capítulo etnográfico de Århem sobre os Katu (cap. 5), em que o autor sugere que a relação com os animais de caça ali é

¹ É interessante que Århem, em sua análise comparativa do perspectivismo ameríndio e do animismo sudeste-asiático (cap. 14), ao opor caça (perspectivismo) e criação (animismo), e relacioná-los ao par xamanismo (perspectivismo)/sacrifício (animismo), sugira que a Sibéria, ao combinar sacrifício e xamanismo (entre pastores e entre caçadores, como sugerem Willerslev, Vitebsky e Alekseyev, 2014), ocupe um “espaço cosmológico intermediário” (cosmological intermediary space) entre a Amazônia e o Sudeste da Ásia (:300, n. 4).

subsumida pela social e cosmologicamente estruturante relação com os animais domésticos, pensada em termos sacrificiais: a caça é, aí, então, ao contrário da Amazônia ou do grande norte – onde humanos e animais enfrentam-se como iguais – pensada como uma troca sacrificial entre a aldeia e a floresta, troca que espelha as relações matrimoniais que conectam parentelas hierarquicamente organizadas (doadores de esposas *versus* tomadores de esposas), em que a igualdade não existe e não pode mesmo existir. Animismo com hierarquia, então: esta, segundo os organizadores, é uma das grandes contribuições do livro para a teoria antropológica contemporânea debruçada sobre populações cujos mundos são povoados por intencionalidades não humanas. O animismo, diz Guido Sprenger (:43) não demanda “valores sociais igualitários”².

Se a herarquia é um elemento pervasivo nas formações sociais e práticas políticas das sociedades desta região do planeta, o que os capítulos do livro ilustram ricamente – o que leva à sugestão de que o animismo prototípico do sudeste asiático é o que os organizadores denominam “animismo transcendente ou hierárquico” (*transcendent or hierarchical animism*)³ –, não estou tão certo de que ela seja o ponto de divergência entre o animismo do sudeste asiático e aquele das terras baixas sul-americanas. Isso por duas razões complementares. Primeiro, porque existem povos na sudeste da Ásia que, caçadores-coletores (e, portanto, carentes de agricultura e de criação animal, desenvolvimentos socio-históricos que teriam garantido, nos termos de Århem, a “permutação transcendente [no sudeste asiático] do animismo imanente” [amazônico]), não apresentam configurações sociais e estruturas cosmológicas hierarquizadas, tal o caso dos Chewong na Malásia – cuja presença na coletânea (no capítulo por Signe Howell) revela certa tensão interna ao modelo proposto (assim como, em menor medida, o caso dos Penang discutidos por Monica Janowski) – mas também de outros caçadores-coletores malaios (os Orang Asli, cf. Endicott, 2016) e filipinos e dos Mlabri na Tailândia (Trier, 2008). Segundo, porque o clássico e tão propalado igualitarismo das sociedades indígenas na América do Sul vem sendo nuançado por uma compreensão mais fina das relações cosmológicas regionais, que aponta na direção da existência de núcleos de poder e diferença – chefias hereditárias e centralizadas, relações entre aldeias “centrais” e aldeias “satélite” – tanto intra-aldeões como transregionais (Fausto e Heckenberger, 2007; Sztutman, 2012). Talvez o grande divisor entre as formas de animismo radique em outro lugar, possivelmente nas relações entre humanos e animais, conforme sugere o capítulo etnográfico de Kaj Århem e seu balanço final no penúltimo capítulo do livro⁴. Na verdade, vários das contribuições da coletânea deixam entrever a sensação de que é a domesticidade – a agricultura (em especial do arroz) e a criação animal (sobretudo de búfalos) – a grande responsável por esta forma de animismo regional que se organiza em torno de uma estrutura hierarquizada de seres,

2 É certo que uma discussão bastante densa sobre a coexistência entre animismo e hierarquia já havia sido feita pelos organizadores de um volume temático da revista Inner Asia (Pedersen, Empson e Humphrey, 2007).

3 Uma lista das características que definem este “tipo particular de animismo” é, claro, fornecida: centralidade do sacrifício animal, preponderância de práticas divinatórias ou proféticas, possessão espiritual, devoção aos ancestrais, rituais funerários conspícuos, grande atenção a uma miríade de espíritos da natureza e a prática (hoje erradicada) da caça de cabeças (conforme Århem: 280).

4 Ou talvez não: Århem (:282) sustenta que uma das diferenças entre os caçadores amazônicos e os agricultores e criadores de gado sudeste-asiáticos está em que, para estes últimos, a relação dos animais predados com seus mestres, os donos da caça (Animal masters, nos termos do autor) é moldada a partir da relação entre dono (humano) e seu gado (animais de criação): os animais são o gado, a criação, dos mestres dos animais/donos da caça. Isso porque a relação paradigmática entre humanos e animais no Sudeste da Ásia seria aquela de criação, e não de predação, tal como na Amazônia. O problema, claro, reside no fato de que muitas sociedades amazônicas também pensam a relação entre os donos da caça e seus protegidos animais como uma relação entre dono e criação, e abundam na etnografia imagens de curras, cercados e caixas de onde donos à guisa de fazendeiros liberam as presas que serão caçadas pelos humanos (ver, a respeito, Vander Velden, 2011).

incluindo uma fantástica variedade de entes denominados, algo genericamente, como espíritos. É esta panóplia de espíritos, imensamente variada e ocupando virtualmente todos os lugares e todos os aspectos da vida cotidiana e ritual, que caracteriza o animismo sudeste-asiático e, parece-me, constitui sua principal diferença com o perspectivismo ameríndio, centrado, antes, nos animais.

Além de dois textos introdutórios (por Kaj Århem e Guido Sprenger) que funcionam como recensões crítico-teóricas dos debates com os quais os autores buscam se engajar, de um capítulo conclusivo (por Kaj Århem) que explicitamente debate com perspectivismo ameríndio (apontando convergências e, sobretudo, divergências entre as ontologias perspectivistas amazônicas de um animismo imanente e aquelas transcendentalmente animistas do sudeste asiático⁵), e de um comentário final por Tim Ingold (cujas contribuições para os debates em torno do “novo animismo” são bastante lembradas em vários capítulos) o livro está dividido em duas partes, correspondentes ao sudeste asiático continental (Malásia, Vietnã e Laos) e Filipinas (*Mainland and the Philippines*) e ao sudeste da Ásia insular (*Insular southeast Asia*), esta última centrada basicamente nas ilhas do arquipélago indonésio (Malásia, Indonésia e Timor Leste). Os onze estudos de caso fazem dialogar as etnografias de distintos povos na região com o(s) conceito(s) de animismo, com distintas abordagens teóricas e metodológicas, mas com um forte viés comparativo, certamente propiciado pela extensa bibliografia antropológica disponível sobre esta porção do globo. Assim, na primeira parte, temos os capítulos por Signe Howell (sobre animismo, xamanismo e metamorfose entre os Chewong na Malásia), Guido Sprenger (sobre caça, sacrifício e constituição de pessoa entre os Rmeet nas montanhas do norte do Laos), Kaj Århem (sobre caça, sacrifício e trocas assimétricas entre os Katu no Vietnã central), Nikolas Århem (sobre relações com espíritos e com o estado vietnamita entre os mesmos Katu) e Jon Henrik Ziegler Remme (sobre o animismo como onto-praxis entre os Ifugao na ilha de Luzon, Filipinas). A segunda parte, referente à Insulíndia, traz os capítulos de Kenneth Sillander (sobre as relações práticas entre humanos e espíritos entre os Bentian em Bornéu), de Monica Janowski (sobre a dinâmica das conversações cósmicas dos Kelabit e Penan com seu ambiente natural, as florestas de Sarawak, na Malásia), de Matthew Amster (sobre as transformações nas crenças animistas trazidas com a conversão ao cristianismo também entre os Kelabit), de Timo Kaartinen (sobre os outros não humanos nas ilhas Kei, Indonésia oriental), de Sven Cederroth (sobre as diversas categorias de espíritos e deuses entre os Sasak de Bayan, na ilha de Lombok, Indonésia) e de David Hicks (sobre tratamento mítico da relação entre matéria e espírito entre povos de várias ilhas do leste do arquipélago indonésio).

Uma preocupação largamente presente no volume – e que julgo ser crucial para o valor das reflexões ali desenvolvidas, servindo como uma espécie de lição

5 Neste capítulo 14, Århem discute especificamente a relação humano-animal, xamanismo e possessão, formas de predação ontológica e a relação entre vivos e mortos. Acerca destes dois últimos tópicos, uma observação interessante salta aos olhos: o autor observa que na Amazônia, ao contrário do que se passa no Sudeste da Ásia, haveria um trabalho ativo de separação entre os vivos e os mortos (que são tornados “outros”, afins-inimigos-predadores que devem ser completamente esquecidos pelos vivos), a categoria do “ancestral” sendo, portanto, conspicuamente ausente. Não obstante, assim como na revisão da oposição entre hierarquia e igualitarismo nas terras baixas sul-americanas (discutida anteriormente), Århem talvez considerasse rever suas conclusões a partir do trabalho de Chaumeil (1997), que relativiza a clássica equação americanista mortos = outros a partir de abundante literatura etnológica, muito dela focada na caça de cabeças entre sociedades amazônicas (Mundurucu, Kawahib, Xipaya, Juruna, Karitiana); caça de cabeças que é a forma paradigmática de predação ontológica no sudeste asiático, mas que, curiosamente, não aparece na discussão do autor, que opõe a prática asiática apenas ao canibalismo guerreiro ameríndio.

para abordagens eminentemente intelectualistas do animismo, (esta sendo uma das críticas comumente dirigidas às abordagens de Descola e Viveiros de Castro, cf. Londoño Sulkin, 2005) – é a ênfase nas *práticas*, no animismo vivido, no animismo menos como conjunto sistemático e consistente de crenças estabelecidas e mais como um conjunto mais ou menos articulado de instruções sobre como ser ou estar no mundo povoado por uma miríade de seres ditos espirituais. Tais abordagens focadas nas orientações gerais para ação ou cosmo-regras (S. Howell), nas onto-praxis (J. Remme), na permanente conversação com a realidade (M. Janowski) ou nas dificuldades de navegação em mundos superpovoados por espíritos (M. Amster), entre outras formas de abordagem com forte inspiração fenomenológica (e que produzem arquiteturas cosmológicas sempre em fluxo, negociação ou construção, que fazem da vida nestas sociedades uma empreitada sempre incerta e perigosa) são frutos do engajamento dos organizadores e autores do livro com as orientações teórico-metodológicas de Tim Ingold (2000) – com seus *perpetual becomings* – e de Nurit Bird-David (1999) – e sua epistemologia relacional (*relational epistemology*). Ademais, esta ênfase nas práticas sociais mundanas, por assim dizer, permite compreender o animismo no sudeste asiático em sua dimensão histórica – outra preocupação, ao meu ver, significativamente ausente das abordagens oriundas dos materiais ameríndios – como, por exemplo, nas transformações nele operadas por meio do contato com as grandes religiões como o cristianismo, o hinduísmo, o budismo e o islã (S. Cederroth) ou com os vários Estados nacionais que abrigam estas populações (N. Århem). As possibilidades abertas pelo livro nestas direções – de um animismo menos “cerebral”, mais centrado nas interações reais entre grupos humanos e os mundos que habitam e mais sensível às contingências cotidianas ou históricas, sejam de ínfima ou de longuíssima duração – são caminhos a serem carinhosamente considerados pelos amazonistas, conforme as admoestações feitas por Tim Ingold na nota final que encerra o volume.

Largamente desconhecida do público leitor da antropologia brasileira – exceto, talvez, pela já referida monografia de Edmund Leach na Birmânia e pelos conhecidos trabalhos de Clifford Geertz em Bali e outras partes da Indonésia – a riqueza étnica, cultural e linguística do sudeste asiático – lar de cerca de 600 milhões de pessoas que falam mais de mil línguas de não menos que cinco famílias linguísticas – abre infinitas mais portas de entrada para a continuidade do desafiador trabalho comparativo, tarefa que os organizadores e autores desta coletânea tiveram a coragem de iniciar. Quem sabe este não seja o estímulo necessário para que a discussão em torno do novo animismo possa não só alcançar regiões do planeta ainda fora deste instigante debate (penso na África e no Pacífico, por exemplo), mas também para que engajemos em mais leituras cruzadas entre as megadiversas (biológica e culturalmente) florestas da Amazônia e de Bornéu.

Felipe Vander Velden é mestre (2004) e doutor (2010) em Antropologia Social pela UNICAMP, e pós-doutor pela Aarhus University (Dinamarca). É professor do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Desenvolve pesquisas entre povos indígenas em Rondônia desde 2002.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ÅRHEM, Kaj

- 1993 “Ecosofía Makuna”. In CORREA, François (ed.), *La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*. Bogotá, ICAN, pp. 109-126.
- 1996 “The Cosmic Food-Web: Human-Nature Relatedness in the Northwest Amazon”. In DESCOLA, Philippe e PÁLSSON, Gísli (eds.), *Nature and Society: Anthropological Perspectives*. Londres, Routledge, pp. 185-204.

BIRD-DAVID, Nurit

- 1999 “‘Animism’ Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology”. *Current Anthropology*, vol. 40 (supplement): 67-91.

CHAUMEIL, Jean-Pierre

- 1997 “Les Os, les flutes, les morts: Mémoire et traitement funéraire en Amazonie”. *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 83, n. 1: 83-110.

ENDICOTT, Kirk (ed.)

- 2016 *Malaysia’s Original People: Past, Present and Future*. Cingapura, National University of Singapore.

FAUSTO, Carlos e HECKENBERGER, Michael (eds.)

- 2007 *Time and Memory in Indigenous Amazonia: Anthropological Perspectives*. Gainesville, University Press of Florida.

INGOLD, Tim

- 2000 *The Perceptions of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling, and Skill*. Londres, Routledge.

LEACH, Edmund

1996 [1954] *Sistemas políticos da alta Birmânia: um estudo da estrutura social Kachin*. São Paulo, Edusp.

LONDOÑO SULKIN, Carlos

2005 "Inhuman Beings: Morality and Perspectivism Among Muinane People (Colombian Amazon)". *Ethnos*, vol. 70, n. 1: 7-30.

PEDERSEN, Morten

2001 "Totemism, Animism and North Asian Indigenous Ontologies". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 7, n. 3: 411-427.

PEDERSEN, Morten; EMPSON, Rebecca e HUMPHREY, Caroline

2007 "Editorial Introduction: Inner Asian Perspectivisms". *Inner Asia*, vol. 9, n. 2: 141-152.

SEEGER, Anthony; DaMATTa, Roberto e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

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

SZTUTMAN, Renato

2012 *O profeta e o principal*. São Paulo, Edusp.

TRIER, Jesper

2008 *Invoking the Sprits: Fieldwork on the Material and Spiritual Life of the Hunter-Gathers Mlabri of Northern Thailand*. Aarhus, Aarhus Universitetsforlag.

VANDER VELDEN, Felipe

2011 "Inveja do gado: o fazendeiro como figura de poder e desejo entre os Karitiana". *Anuário Antropológico*, vol. 2010-1: 55-76.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

1996 "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana*, vol. 2, n. 2:115-144.

WILLERSLEV, Rane; VITEBSKY, Piers e ALEKSEYEV, Anatoly

2014 "Sacrifice as the Ideal Hunt: A Cosmological Explanation for the Origin of Reindeer Domestication". *Journal of Royal Anthropological Institute (N. S.)*, vol. 21: 1-23.

Mitos gráficos e o tecer de sinestésias em linguagens

Graphical myths and the weaving of synesthesia in languages

DOI

[http://dx.doi.org/10.11606/](http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.132083)

2179-0892.ra.2017.132083

Maria Raquel da Cruz Duran

🏠 Universidade de São Paulo | São Paulo, SP, Brasil

✉ raquelduran@usp.br

FAUSTO, Carlos e SEVERI, Carlo (org.) 2015. Palavras em imagens: escritas, corpos e memórias. Marseille, OpenEdition Press, vol.1, 184p.

Os diversos autores que compõem *Palavras em imagens* demonstram, abordando variados contextos etnográficos, a armadilha que é pensar as tradições oral e escrita como partícipes de um processo evolutivo, em que a primeira seria menos elaborada que a segunda. Em particular, fazem-no por meio da análise de processos de fabricação de corpos e memórias, destacando que estes se dão por meio de imagens e palavras, entendidas como sistemas de ações e relações, fundadas “não mais sobre os tipos de meio de expressão utilizados, mas sim sobre a relação entre os meios semióticos mobilizados” (:18).

Ao incorporar cantos, desenhos, objetos, petróglifos, etc. como componentes da tradição oral – diferentemente do que o Ocidente costuma fazer – esta coletânea dá nova vida aos estudos da arte dos povos não-ocidentais, resgatando-os de certa tendência etnocêntrica que caracterizou o seu passado. Neste sentido, esta obra alimenta uma reflexão radical sobre as posturas antropológicas diante da arte dos povos não-ocidentais.

A literatura de cordel, o complexo bovino mursi, os petróglifos tukano, os desenhos de Tulupele Wayana, as artes verbais e gráficas marubo e as miçangas entre os Kaxinawa inspiram considerações teóricas que, em lugar de pensar as culturas como textos (tradição escrita) ou códigos (tradição oral) – conforme a representação iconográfica, construída pelos modelos linguístico e simbólico – apresentam estruturas narrativas, que se articulam em produções visuais.

Em geral, os autores reunidos nesta coletânea contribuem com a proposição de Severi (2007), de que os elementos gráficos, de modo semelhante à tradição escrita, criam uma memória social, utilizando de “fórmulas repetidas fáceis de

reter na memória, para introduzir através da repetição uma série de variações” (Severi, 2007: 45). Este paralelismo entre sistemas organizados de conhecimento e conjuntos gráficos sistematizados está presente nas leituras que os diversos autores do livro efetuam acerca do próprio material etnográfico.

Considerando a concepção geral, que alinhava as partes do livro de modo a dar coerência ao todo, podemos dividi-lo em dois grandes subtemas. No primeiro, Marco Antônio Gonçalves (“Imagem-palavra: a memória e o verso no cordel contemporâneo”), Mataliwa Kulijaman e Pierre Déléage (“Desenhos de monstros, padrões gráficos, escritura: em torno de um texto wayana”) e Pedro de Niemeyer Cesarino (“Cartografias do cosmos: conhecimento, iconografia e artes verbais entre os Marubo”) apontam para a inadequação da separação oral/escrita, bem como para a restrição da denominação ocidental do oral.

Gonçalves expressa uma tensão entre as figuras do versador/declamador/repentista e do poeta/escritor/cordelista, em que o repentista seria mais hábil em “entregar” o cordel ao público, por saber “formar sua imagem”, ao passo que o cordelista apenas se aproximaria do mesmo efeito, com a ajuda da xilogravura. Mataliwa Kulijaman e Pierre Déléage, por sua vez, por meio da análise das diversas narrativas sobre o monstro Tulupele, demonstram as interações entre tais variações e as formas física, mítica e/ou gráfica do monstro. Para tal, constroem tanto um conjunto intertextual de transposições quanto uma nova caligrafia/iconografia, feita por Kulijaman, ao cabo do texto, quando desenha/escreve o nome Tulupele com padrões do repertório gráfico da cestaria Wayana. Por fim, Cesarino demonstra como o xamã mobiliza, via cantos e desenhos, os duplos que compõem a noção de pessoa marubo para proteger seus parentes, não sendo este ato uma série de artifícios da imaginação do xamã, mas sim de desdobramentos da sua pessoa. Os desenhos dos xamãs analisados pelo autor “existem apenas como transposições de fórmulas verbais que, por sua vez, possuem uma carga visual toda própria e irreduzível às querelas ocidentais em torno da divisão de gêneros e fusões de categorias” (:100).

No segundo subtema do livro, Hugh-Jones (“Escrita nas pedras, escrita no papel (Nordeste da Amazônia)”), Jean-Baptiste Eczet (“Percepção e relação: a expressão do complexo bovino pelos Mursi (Etiópia)”) e Els Lagrou (“Um corpo feito de artefatos: o caso da miçanga”) argumentam também sobre a inadequação das categorias ocidentais de oral e escrita, porém, noutra situação: quando meios semióticos não dispostos no âmbito da linguagem pelo Ocidente – como eram o cordel, o grafismo e os cantos do primeiro grupo –, são inseridos pelos povos não-ocidentais nessas categorias, por exemplo, as paisagens, as percepções e os objetos.

Ao observar relatos míticos de diferentes povos indígenas da região do Alto Rio Negro, Hugh-Jones teoriza que os objetos e diferentes meios iconográficos

também reconvocam memórias, da mesma forma que a escrita, sendo que aquilo que os antropólogos chamam de mito se desenvolveria por meio de diversas formas, inclusive paisagens e grafismos. Portanto, os desenhos nas pedras, cestos, corpos não são complementos dos mitos, mas sim eles mesmos mitos gráficos.

Eczet, por sua vez, descreve os aspectos linguísticos do idioma bovino entre os Mursi (Etiópia), em que humanos e gado correlacionam-se identitariamente em função das cores do couro das vacas. Nele, as descrições das cores das pelagens do gado tratam não apenas de variações cromáticas, mas também de percepções outras, por exemplo, que os levam a utilizar este idioma como localizador linguístico da disposição espaço-temporal da pessoa que por ele é nomeada. Já Lagrou elabora uma reflexão sobre o tratamento das miçangas pelos Kaxinawa ou Huni Kuin. Entendidas como bens dos *Inka* (predadores prototípicos) e dos *Nawa* (estrangeiros colonizadores), as miçangas são retratadas como a quintessência da alteridade, pois “agem sobre o mundo social, coisificando ou tornando visíveis redes de relações” (:76). Ao serem inseridas pelos povos indígenas e, portanto, pacificadas por eles, ultrapassam a fronteira entre linguagens e relações.

Palavras em imagens acrescenta ao debate crítico sobre as tradições oral e escrita, e suas classificações, o pensar sobre as imagens. A relação entre antropólogos brasileiros do Museu Nacional (Universidade Federal do Rio de Janeiro, Faperj e CNPq), em especial dos projetos coordenados por Carlos Fausto, e estrangeiros, particularmente do grupo do Laboratório de Antropologia Social (LAS – Collège de France, CNRS e EHESS) e do “*Art, Création, Mémoire*”, projeto dirigido por Carlo Severi, viabilizada pelo Programa Saint-Hilaire (2011-2012), de cooperação entre Capes (Brasil) e Cofecub (França) (2007-2010), promoveu a interlocução e a efetivação de reflexões conjuntas, suscitando a publicação de diversos livros, entre os quais: Severi (2007), *Bonhomme* e Severi (2009), Fausto e Severi (2014), e a presente obra.

Isto posto, a compreensão das imagens, pelos autores, se deu dentro de suas respectivas formações acadêmicas, permeadas pelas respectivas reflexões etnográficas, provindas de parcerias com os povos estudados em cada uma delas, que em sintonia com os diálogos do grupo Brasil-França, produziram e produzem modos de reflexão diversos sobre arte e antropologia, pois resultantes dessas várias vozes. Como quimeras, ou seja, representações múltiplas que reúnem variados índices visuais, provindos de diversos seres, em uma única forma (Severi e Lagrou, 2013), os grafismos e objetos dos povos não-ocidentais foram retratados no livro reivindicando um maior cuidado no tratar da oralidade, e da arte, deles.

Ao nosso ver, também como quimera, os autores do livro uniram forças e perspectivas para produzir uma outra ideia de linguagem, para além das classificações oral e escrita. Assim sendo, melhores traduções, por parte dos

antropólogos e das suas antropologias, é a bandeira de *Palavras em imagens*. A existência e potência de mundos que estudamos, só serão compreendidas quando as maneiras como construímos nosso pensamento forem realmente abaladas por elas.

Maria Raquel da Cruz Duran é mestra em Ciência, Tecnologia e Sociedade pela Universidade Federal de São Carlos (2011). Atualmente, realiza doutorado em Antropologia Social na Universidade de São Paulo, sendo pesquisadora do Centro de Estudos Ameríndios (CEstA/USP) e bolsista Capes.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BONHOMME, Julian e SEVERI, Carlo (org.)
2009 *Paroles en acte*. Paris, Éditions de l'Herne.
- FAUSTO, Carlos e SEVERI, Carlo (org.)
2014 *L'Image rituelle*. Paris, Éditions de l'Herne.
- SEVERI, Carlo e LAGROU, Els. (org.)
2013 *Quimeras em diálogo: grafismo e figuração na arte indígena*. Rio de Janeiro, 7 letras, 1ª ed.
- SEVERI, Carlo
2007 [2004] *Le Principe de la chimère. Une Anthropologie de la mémoire*. Paris, Rue d'Ulm.
- VIDAL, Lux (org.)
1992 *Grafismo indígena. Estudos de antropologia estética*. São Paulo, Studio Nobel/Fapesp/Edusp.

Lançando-se a skates e abismos: como abrir a antropologia para outras grafias

Plunging and skating into the abyss: how to open anthropology for novel ways of graphing

DOI
<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.132085>

Daniela Feriani

📍 Unicamp | Campinas, SP, Brasil
✉ danielaferiani@yahoo.com.br

KOFES, Suely e MANICA, Daniela (orgs.). *Vida e grafias: narrativas antropológicas, entre biografia e etnografia*. Rio de Janeiro, Lamparina e FAPERJ, 2015; 412 páginas.

O que se perde na passagem de viver/ver para escrever? O livro *Vida e grafias* experimenta os desafios de uma proposta que abre a antropologia aos emaranhados, como experiência e narrativa, biografia e etnografia, de maneira a percorrer os fios que os compõem e sobrepõem.

Se, para Taussig (2011), o diário – como o caderno de campo, o relato de viagem ou o diário íntimo – é um tipo especial de narrativa, na qual há a transmissão direta da experiência para a página, usualmente de maneira apressada, abreviada, urgente, como fazer com que essa relação seja a mais fiel possível? Se cada palavra parece multiplicar a distância entre linguagem e mundo e a escrita, como “epítome da consciência”, acaba por obliterar a realidade sobre a qual quer falar, empurrando-a mais e mais para fora do alcance, como montar de tal forma que ambos – campo e escrita, vida e grafia – possam tensionar e revelar um ao outro? Se, para Deleuze (1992), o estilo de escrever também é um estilo de vida, numa composição entre estética e ética, o que somos capazes de ver e dizer?

Pois é na montagem entre ver e contar que tanto a etnografia quanto a biografia se fazem. É essa a relação que atravessa o livro. Ao sobreporem vidas e grafias, os autores mostram que o sujeito – tanto de uma vida quanto de uma grafia – é composto por um emaranhado de afetos, substâncias, instituições. Ao escolherem ver – e contar – as dobras, fendas, rasgaduras dessa textura, eles nos revelam a importância de revelar o acaso, o assombro, o inventivo no testemunhar de uma vida. É desse modo, ao ver mais, ver além, ver o invisível, que podemos diminuir a lacuna entre viver e escrever, experimentar e narrar.

Nessa abertura do visível, outras grafias emergem para desenhar o movi-

mento da vida que se quer contar. Se o prefácio traz o skate e suas manobras de risco, o posfácio nos convida a sentir o sopro de um abismo. Em ambos, as oscilações entre idas e vindas, altos e baixos, é o percurso do próprio livro – mas também da etnografia e da vida. Como uma onda que vem de maneira inesperada e traz à superfície resíduos do solo ou um sismógrafo que capta o que está submerso, o skate e o abismo nos fazem imaginar caminhos, pontes, a cavar para fazer emergir, a nos tornar hábeis e criativos para buscar improvisos, obstáculos. O skate – em “Skatografias – o caso do “pico”, de Pedro Peixoto Ferreira – e o abismo – em “Imagem, sopro de um abismo narrativo”, de Fabiana Bruno, como a narrativa e a imagem, nos expõem às rasuras dos contornos definidos. Os limites da grafia também podem nos revelar os limites da representação – e vice-versa.

Suely Kofes – em “Narrativas biográficas: que tipo de antropologia isso pode ser?” – mostra muito bem esses limites ao justapor uma discussão teórica sobre o conceito de experiência e duas maneiras distintas de usar a biografia na pesquisa antropológica através de narrativas de dois antropólogos – a de Clyde Kluckhohn sobre a vida do Navaho Mr. Moustache e a de Victor Crapanzano sobre o marroquino Tuhami. Se, no primeiro, a (auto)biografia convencional é o objeto da pesquisa, tomada como documento significativo de “um esquema cultural objetivado, exteriorizado” (:28), no segundo, a própria intenção biográfica se torna a narrativa etnográfica, desde a linguagem usada até mesmo a noção de realidade, criadas no encontro entre pesquisador e pesquisado.

Diversos são os usos de biografias e etnografias e as composições entre elas: a biografia na etnografia, a etnografia na biografia, a biografia como etnografia, a etnografia como biografia. Entre objeto, método, questão, o sobrepor aparentes antinomias – como indivíduo e sociedade, experiência e narrativa –, biografia e etnografia, vistas como sobreposições, têm muito a dizer uma à outra e podem ter o mesmo estatuto para a antropologia. “Um bom desafio”, segundo Suely Kofes, já que as narrativas (auto)biográficas ainda parecem sofrer alguma resistência enquanto objeto e campo antropológicos, sendo, muitas vezes, consideradas meros depoimentos orais ou documentos e não enquanto potencialidades que constituem experiências, sentidos, relações. Biografia e etnografia são “registros de alteridade” (:37), compartilhando angústias, desafios, recuos e avanços. Mais que se perguntar o que elas são, o livro nos convida a percorrer o que elas conectam e deslocam.

Em “Autobiografias, memoriais e a narrativa biográfica de um cientista”, Daniela Manica mostra como a trajetória do médico baiano Elsimar Coutinho, “polêmico defensor da inutilidade dos sangramentos mensais para as mulheres contemporâneas” (:41), revela processos, disputas e questões importantes para compreender a discussão e a produção de ciência e biotecnologia no contex-

to brasileiro, principalmente no que se refere à inserção da contracepção e às interações entre medicina, laboratórios farmacêuticos e meios de comunicação. Ao mesclar trechos de narrativas autobiográficas do médico e informações sobre instituições e pessoas com as quais ele conviveu, Manica reitera a potencialidade da abordagem biográfica como procedimento etnográfico ao permitir mapear um conjunto de relações em torno de um campo.

Stella Zagatto Paterniani – em “Histórias e narrativas envolvendo a ocupação Mauá” – mostra como uma trama de relações se constitui dentro e fora do espaço da ocupação, vista como uma coletividade na qual os sujeitos usam de estratégias narrativas e políticas tanto para se aproximarem quanto para se distanciarem. Tais estratégias – de unificação e diferenciação –, tomadas sempre *em relação a*, ou seja, assumidas circunstancialmente, revelam a heterogeneidade e a pluralidade tanto do coletivo Mauá quanto, de maneira mais ampla, do movimento de moradia.

Ao justapor diferentes narrativas biográficas sobre uma mesma pessoa, Maria Luisa Scaramella – em “Biografias judiciais: analisando laudos psiquiátricos de autos de processos penais” – revela tensões entre formas de narrar que atendem a intencionalidades específicas. A autora percorre a trajetória de Maura Lopes Cançado a partir da autobiografia, em *Hospício é Deus*, e dos laudos psiquiátricos anexados ao processo penal quando foi acusada de assassinar uma companheira do hospital onde estava internada. Fugindo de dicotomias como literário e científico, verdadeiro e falso, Scaramella mostra como a sobreposição das narrativas vai desenhando o percurso de Cançado, num movimento constante de (re)interpretações de sua vida. Se a autobiografia deixa os fios soltos, inconclusivos, os laudos psiquiátricos precisam costurá-los para chegar a um resultado – culpado ou inocente.

Mostrar como a autobiografia produz heróis e mitos e apreender etnograficamente os alcances e limites dessa construção é o percurso traçado por Adriana Dias – em “Messianismo no neonazismo estadunidense: a autobiografia de David Lane”. Ao perceber a centralidade dada, pelos seguidores, à autobiografia do líder nazista, Dias lançou-se a ela, mostrando como David Lane forjou-se como mito ao costurar símbolos religiosos e políticos à sua vida e obra, numa complexa relação entre narrativa, experiência e memória. Além da autobiografia de Lane, a autora também participou de shows, academias e bares frequentados pelos seguidores do líder nazista, pesquisou arquivos e processos judiciais sobre crimes de ódio, além de grande quantidade de *sites* e *blogs*.

Em “Por uma etnografia dos artistas populares: reflexões sobre *personas* midiáticas e biografias de celebridades”, Raphael Bispo tenta compreender o sucesso da dançarina Glória Maria da Silva – a Índia Potira ou Índia Poti, como era conhecida pelos fãs –, considerada a maior chacrete da década de 1970. Para

isso, o autor acompanhou a trajetória da dançarina através de diversas matérias jornalísticas. Bispo mostra que, a despeito de outras dançarinas caírem no esquecimento, Índia Potira manteve-se na mídia ao ser associada como símbolo de uma beleza “tipicamente brasileira”, “exótica”, “um jeito de índia”. Indo ao encontro do forte apelo nacionalista da época, sendo tecida “no cruzamento exitoso de gênero, cor, sexualidade e nacionalidade” (:247), numa mistura entre vida profissional – a dançarina “boazuda” – e intimidade – a mãe dedicada –, Índia Potira teve sua biografia entrelaçada à imagem do Brasil, como um “emblema de seu povo”.

Christiano Key Tambascia – em “Para além das vidas de Nimuendaju: constituição de narrativas da história da antropologia” – também parte de uma biografia para mapear o emaranhado de relações que constitui a vida de um dos antropólogos brasileiros mais celebrados, mostrando como a carreira de Nimuendaju é “uma porta de entrada privilegiada para se pensar o desenvolvimento da antropologia brasileira” (:158). Entrelaçando publicações que buscam interpretar a morte do antropólogo e comentários sobre as apreciações de sua obra, numa pesquisa nos arquivos do Museu Paraense Emílio Goeldi, instituição para a qual Nimuendaju trabalhou, Tambascia revela uma via de mão dupla entre indivíduo e campo acadêmico: ao mesmo tempo em que a posição de Nimuendaju marca uma posição da Antropologia brasileira de compromisso ético entre pesquisador e pesquisado, o contexto institucional do antropólogo permite revisitar sua obra, trazendo à tona novas questões e contribuições.

Nesse entrelaçar de vida e obra, biografia e etnografia vão se compondo mutuamente. Iracema Dulley – em “Imbricamentos entre etnografia e biografia: um estudo sobre Roy Wagner” – mostra como os principais conceitos wagnerianos surgiram na/da interação com os grupos com os quais conviveu. Além disso, a autora descreve algumas cenas em que interagiu com Wagner, conta-nos sobre o próprio processo de pesquisa e como a obra dele foi recebida no Brasil – entrada essa que Dulley contribuiu ao traduzir parte dela –, mostrando como essas situações ajudaram-na a compreender o autor, numa sobreposição dupla entre biografia-etnografia, tanto no que se refere a Wagner com os grupos estudados quanto a Dulley em relação a Wagner. A alteridade enquanto gestoêmico perpassa todo o fazer antropológico: não é possível separar teoria e texto da experiência em campo.

A relação entre conceito e experiência, obra e vida, também é a marca do texto de Júlia Vilaça Goyatá – em “Escrita de si, escrita do mundo: Michel Leiris e a experiência sagrada”. Vistas como atividades simultâneas e reflexos uma da outra, a autobiografia e a teoria social do antropólogo e escritor francês mostram como o sagrado, tão importante na obra do autor, é tanto conceito quanto experiência vivida. Ao narrar a história de si, o autor vive e investiga o sagrado,

fazendo das memórias pessoais ilustração e construção do conceito. A maneira como Leiris vive o sagrado se revela na maneira como ele a teoriza: é, assim, tanto objeto de pesquisa quanto perspectiva sobre a própria sociedade e si mesmo. Contar a própria vida se torna investigação epistemológica, numa relação incessante entre o “eu” e o mundo.

Longe de ser mero documento de uma vida que se quer completa, a biografia, ao selecionar e compor experiências, afetos, cenas, é um modo de conhecimento, uma possibilidade de inventar e traçar trajetórias, conceitos e carreiras. Wilton C. L. Silva – em “Entre negócios, ócios e domingos: a ego-história de Boris Fausto” – mostra como a autobiografia do autor estudado revela uma maneira de pensar o próprio *métier* do historiador. Ao incorporar incoerências, instabilidades e subjetividade na escrita, tanto na escolha do modo de narrar quanto no que narrar, Fausto estaria convidando a historiografia a fazer o mesmo, como parte de um projeto epistemológico mais amplo. Afastando possíveis dicotomias como realidade e ficção, Wilton Silva discute como o falar de si tensiona os paradigmas clássicos da historiografia, como a pretensão de objetividade, distanciamento e cientificismo.

Nessa sobreposição entre objeto, método e questão, na qual não é possível separar forma e conteúdo, campo e escrita, Carolina Cantarino Rodrigues põe a antropologia para dançar – em ““Ninguém canta para ninguém”: papel da canção, canção de papel”. Ao se perguntar como escrever sobre música sem cair na historiografia e nas biografias dos compositores, a autora propõe que, ao invés da escrita conter o movimento da canção, seja arrastada por ele. Uma escrita contagiada pela música é uma escrita que experimenta, improvisa, inventa, uma escrita devir música, com linhas de errância, fissuras, pausas, interlúdios, fragmentos. Haveria uma equivalência entre o *remix*, na música, e a montagem, na escrita, como tentativas de levar a linguagem para além da sintaxe e da representação – uma fuga da linguagem. Para compor o argumento, a autora traz à tona músicos como Romulo Fróes, Nuno Ramos e Domenico Lancellotti, os quais estariam fazendo experiências com as letras para ir contra o sentido: são “canções-neblina”, nas quais o ouvinte é pego pela estranheza e não porque as letras são fáceis.

No descompasso entre ver e contar, a escrita se reinventa, abre-se às fendas, aos sopros, às vertigens da vida. Cristina Maria da Silva, em “Antropologias nas cidades em grafias literárias”, traz a relação entre etnografia e biografia a partir de experiências e narrativas de escritores na cidade, os quais, entrelaçando vida e obra, questionam os cânones literários com textos que revelam os rastros, as fragilidades e os conflitos da urbanidade. Tomando como referência a literatura brasileira contemporânea – passando por escritores como Luiz Ruffato, João Gilberto Noll, Fernando Bonassi, Berbarido Carvalho, Joca Reiners Terron, Férrez

e Marcelino Freire –, o artigo convida-nos a relacionar antropologia e literatura: escritor e antropólogo são andarilhos a procura de cenas, pessoas, vestígios, abrindo-se para múltiplas vozes.

Para Rafael Estrada Mejía, em “Etnografia, cartografia e devir: potencialidades da escritura nas pesquisas antropológicas contemporâneas”, o etnógrafo se aproxima do cartógrafo: ambos acompanham processos, habitam territórios, convivem com os sujeitos de pesquisa, estando vulneráveis à alteridade. Tomando a grafia como devir e não como representação, o autor propõe que a escrita antropológica possa se abrir para os vazios, os interstícios, as fendas para ouvir o indizível e ver o invisível. Apesar de ser a favor de suspender o suposto da centralidade da escritura no fazer antropológico, o autor reconhece a sua potência, trazendo a crítica pós-moderna numa tentativa de pensar como incorporar, de fato, a polifonia no texto – este pensado na relação com a experiência em campo.

Como contar diz muito sobre o que se viu e ouviu. Hugo Ciavatta – em “Não mais somente na rua: autobiografia e relatos biográficos de Esmeralda Ortiz como exercício etnográfico em São Paulo” – usa diferentes grafias para percorrer a trajetória da ex-usuária de crack que deixou a rua e se tornou educadora e autora. A partir de documentário, autobiografia, conversas e andanças por ruas, rodas de samba, reuniões dos Narcóticos Anônimos (NA), aulas na Fundação CASA (Centro de Atendimento Socioeducativo ao Adolescente), o autor revela como a trajetória pessoal e a história da cidade, as instituições e as pessoas com os quais interagiu, estão conectadas, em um vai e vem de espaços, experiências e memórias. Fazendo uso de uma narrativa espiralar – Esmeralda nos é apresentada a partir da descrição de uma cena etnográfica recente –, Ciavatta mescla as recordações da pesquisada e as notas de campo do pesquisador e conta-nos impasses desse encontro, como o silêncio de Esmeralda sobre sua vida pregressa.

Se os marubo têm o pensamento desenhado (Cesarino, 2011), como fazer uma escrita desenhada, uma escrita-desenho? A escrita como cartografia é o trajeto de Cristiane Santos Souza – em “Entre relatos de vida, fotografias e cartografias: uma etnografia em diferentes proximidades”. Na tentativa de refletir sobre trajetórias de migrantes saídos do interior da Bahia para Salvador, entre os anos de 1940-1970, Souza nos apresenta a história de dona Elizete e sua família, numa composição entre relatos de vida – alguns aparecem no texto em forma de diálogos –, fotografias, tanto produzidas pela autora quanto de acervos fotográficos de instituições públicas, e mapas dos lugares por onde passaram, criados ao longo da pesquisa de campo. A preocupação da autora é a de como dar a mesma importância a materiais tão diferentes, não correndo o risco das fotografias e dos mapas serem meras ilustrações do que foi ouvido e visto.

E quando a fotografia é “só” o que se tem? Alexandre Araujo Bispo – em “Fotografia como resíduo biográfico: memória familiar, cultura urbana e socia-

1 Para uma discussão sobre como a escrita se separou de desenho, ver Ingold (2007).

bilidade (1920-1960)” –, ao comprar uma coleção de fotografias no Antiquário Brasil Antigo, no centro de São Paulo, notou a figura recorrente de uma mulher, Cleonice Maria Heine. Perseguindo os rastros e os restos materiais das fotografias – tipos de papéis, formatos, revelações, dimensões e embalagens, carimbos de origem comercial e algumas anotações, como datas e lugares –, numa abordagem indiciária na qual tudo se mostra significativo, o autor se propôs a imaginar quem era aquela mulher e o que aquelas imagens poderiam nos dizer sobre a cidade de São Paulo naquela época. Mesmo admitindo, em alguns momentos, que “não se possa afirmar nada” (:392), Bispo sustenta que a coleção de fotografias encontradas tem uma trajetória biográfica, convidando-nos a pensar sobre que tipo de conhecimento pode dar lugar a imagem.

Se a imagem é um convite à imaginação, Ana Lúcia Modesto – em “*Edifício Master: o documentário e a experiência de vida na metrópole*” – propõe uma aproximação da antropologia com o cinema, vendo no documentário uma forma de se fazer etnografia – ou, ao menos, de contribuir com ela ao trazer nuances, como tons de voz e gestos que poderiam passar por invisíveis, operando, com isso, uma abertura do campo do visível e da percepção. Ao percorrer as tomadas de cenas, os estilos narrativos, as pausas, os sons, as cores, os cortes, a autora busca compreender a boa recepção pelo público do filme de Eduardo Coutinho, apresentando uma reflexão sobre o uso do documentário como levantamento de histórias de vida numa pesquisa antropológica.

A diversidade de temas, usos e escolhas da relação entre etnografia e biografia aproxima a antropologia de áreas como literatura, cartografia, música, cinema. Se a biografia é uma montagem, a etnografia também o é. Ao transbordar uma vida, a biografia nos convida a pensar na escrita como uma relação indissociável entre afetos e fatos, experiência e narrativa, sendo, a partir disso, tanto um bom objeto e método quanto uma boa questão para a pesquisa antropológica ao nos convidar a ver a etnografia também como sobreposição. Na tentativa de reunir uma coleção de fragmentos, cenas, afetos, fios, sobras, vislumbres que compõem uma vida – e uma pesquisa -, documentários, edifícios, ruas, blogs, silêncios, mal-entendidos, autos, laudos, fotografias, encontros, mapas também contam.

Se os autores parecem escorregar na definição e no uso da etnografia – ora como método e pesquisa de campo, às vezes como escrita, em outras, de maneira mais produtiva, como relação entre essas dimensões –, talvez seja porque etnografia é um conceito escorregadio. O ponto alto do livro é ser experimental, com textos em processo, não acabados, revelando-nos um pensamento em movimento, com rasuras, impasses, sugestões, tropeços.² Se a vida é imponderável, cabe à escrita mostrar esse movimento oscilante, ondular. Como fazer aparecer, na escrita, os buracos, sopros, assombros, sobras, improvisos, brilhos e sombras de uma vida?

2 O livro é resultado de um grupo de trabalho sobre o tema “Etnografia e biografia na antropologia: experiências com as diversas ‘grafias’ sobre a vida social”, organizado por Suely Kofes e Daniela Manica e apresentado na 28ª Reunião da Associação Brasileira de Antropologia.

Pois os autores lançaram-se aos skates e abismos. Sentiram a vertigem do desafio de abrir a antropologia para outras grafias e, nesse movimento, o ver e o contar também precisaram se abrir. Sendo a proposta embaralhar contornos definidos, os autores buscaram interpenetrar imagens, palavras, coisas, cores, sons, vozes para dar vida às grafias e grafias à vida, num exercício de ver o invisível, o submerso, o indefinido – e, com isso, narrar de outro modo. Mais que códigos a serem decifrados, grafias e vidas se tornam linhas que se sobrepõem e se esgarçam numa trama de fios, em um processo contínuo de enlaçar e desmanchar, conter e transbordar.

Daniela Feriani é doutora em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas e pesquisadora do Laboratório Antropológico de Grafia e Imagem (LA'GRIMA / Unicamp).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CESARINO, Pedro de Niemeyer

2011 *Oniska: poética do xamanismo na Amazônia*. São Paulo, Perspectivas.

DELEUZE, Gilles

1992 *Conversações*. São Paulo, Ed. 34.

INGOLD, Tim

2007 *Lines: A Brief History*. Estados Unidos e Canadá, Routledge.

TAUSSIG, Michael

2011 *I Swear I Saw This: Drawings in Fieldwork Notebooks, Namely My Own*. Chicago, Univ. Press.